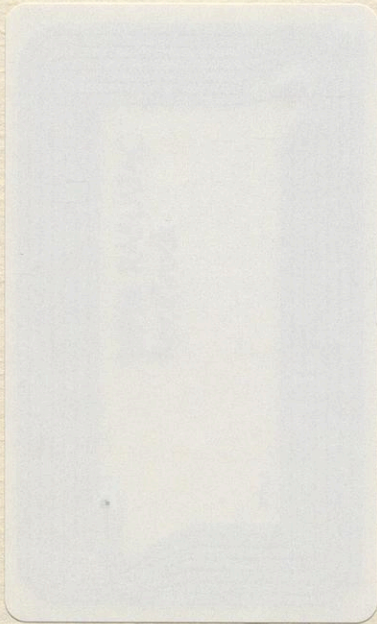




N12<523856883 021



ubTÜBINGEN



Buchbinderei
Schaffhauer
Biberach, Krummer Weg

heol

M
2006

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

olive T.R.

- Editoriale** Costante Marabelli
- Articoli** Francesco D'Agostino,
*Sistema sociale e coscienza personale nell'orizzonte
del relativismo*
- Berthold Wald
*Josef Pieper: un dottore della Chiesa
del mondo moderno*
- Bernardo Estrada
La verità in san Giovanni
- Hans Christian Schmidbaur
*Das Individuum als Mysterium zwischen Wahrheit
und Relativismus*
- Contributi** Fabrizio Demelas
Pietro nel racconto evangelico della Passione
- Angelo Cassano,
L'etica politica di Martin Lutero
- Giampaolo Cottini
Verità e relativismo
- Dibattiti** Adrian Loretan
Chiesa e Stato in Svizzera
- Vincenzo Pacillo
*Alcune riflessioni sul nuovo status giuridico
della Chiesa cattolica nel Canton Ticino*
- Recensioni** *Bollettino balthasariano 2004*
(a cura di André-Marie Jerumanis)

20



7A9408

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO (RTLu)

Anno XI – Numero 1 – Marzo 2006

DIRETTORE

Libero Gerosa

VICEDIRETTORE

Mauro Orsatti

CAPOREDATTORE

Antonio Tombolini

COMITATO DI REDAZIONE

**Azzolino Chiappini, Libero Gerosa, Manfred Hauke
André-Marie Jerumanis, Costante Marabelli,
Mauro Orsatti, Giorgio Paximadi,
Hans Christian Schmidbaur, Antonio Tombolini**

CONSIGLIO SCIENTIFICO

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

SEGRETERIA DI REDAZIONE

Salvatore Bellopede

EDITORE

Facoltà di Teologia di Lugano, Lugano (Svizzera)

DIREZIONE, REDAZIONE E AMMINISTRAZIONE

**Via Giuseppe Buffi 13
(Casella Postale 4663)
CH-6900 Lugano,
tel. +41 058 66 64 555 – fax +41 058 66 64 556
e-mail: rivista@teologialugano.ch**

PROGETTO GRAFICO

**Studio grafico BONEFF, Lugano (Svizzera)
Alessandro Stroppa**

TIPOGRAFIA

Reggiani SpA, Varese (Italia)

ABBONAMENTO

CHF 69.- € 45,00 (IVA compresa)

Copia singola

CHF 30.- € 20,00 (IVA compresa)

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

1

Anno XI
Marzo 2006



UNIVERSITÄT Tübingen
BIBLIOTHEK

RIVISTA TEOLÓGICA DI LUGANO

1908

1908

1908

1908

1908

1908

1908



ZA 9408

RTLu 1/2006

Editoriale 5

Articoli:

Francesco D'Agostino, *Sistema sociale e coscienza personale nell'orizzonte del relativismo* 7

Berthold Wald, *Josef Pieper: un dottore della Chiesa del mondo moderno ovvero Verità e realtà. Josef Pieper e l'attualità di san Tommaso d'Aquino* 21

Bernardo Estrada, *La verità in san Giovanni* 37

Hans Christian Schmidbaur, *Das Individuum als Mysterium zwischen Wahrheit und Relativismus – Zeitkritische Gedanken zu Geltungsanspruch und Selbstverständnis der Theologie in postmoderner Gesellschaft* 59

Contributi:

Fabrizio Demelas, *Pietro nel racconto evangelico della Passione* 103

Angelo Cassano, *L'etica politica di Martin Lutero* 123

Giampaolo Cottini, *Verità e relativismo* 141

Dibattiti:

Adrian Loretan, *Chiesa e Stato in Svizzera* 155

Vincenzo Pacillo, *Alcune riflessioni sul nuovo status giuridico della Chiesa cattolica nel Canton Ticino* 169

Recensioni:

Bollettino balthasariano 2004 (a cura di André-Marie Jerumanis) 193

Editoriale

Costante Marabelli

Facoltà di Teologia (Lugano)

L'elevazione, or è un anno, al soglio pontificio di Sua Santità Benedetto XVI ha attirato nei mesi successivi l'attenzione su di un tema a cui Egli già da cardinale prefetto della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede e con grande riscontro mediatico proprio nell'omelia della *Missa pro eligendo romano pontifice* all'inizio del conclave in qualità di decano del Sacro Collegio, si era dimostrato sensibilissimo: il tema della verità negata dal relativismo imperante nel mondo contemporaneo e che «in certo qual modo è diventato la vera e propria religione dell'uomo moderno». La vigilia dell'elezione Egli parlava con gravità di una soffocante «dittatura» dell'individualismo spinto che caratterizza la cultura presente a un livello inestricabilmente teorico e pratico.

È sembrato opportuno alla redazione di questa Rivista, sia per corrispondere alla carità di questo alto monito sia per una condivisione radicata nella coscienza del compito proprio di una facoltà di teologia, di dare il segno di un impegno di riflessione. Nella consapevolezza che la drammaticità del problema non può e non deve scoraggiare, indurre a pessimismi, farci sentire «assediati», ma invece generare, sconfiggendo pigrizie mentali, reazioni positive, condotte con quell'umiltà e pazienza che sono coesistenziali alla scoperta dei limiti di ogni teorizzazione, proponiamo in questo numero alcuni interventi sul tema «relativismo e verità».

La grande questione della verità con cui ci si misura è certo sproporzionata agli spazi di una rivista, non comprimibile in poche pagine, forse neppure isolabile «monograficamente», anzi per sua natura «poligrafica» per non dire «omnigrafica»: attraversa e destabilizza da sempre (e strutturalmente) le coscienze di filosofi e teologi.

Tanto il filosofo quanto il teologo autentici hanno la consapevolezza della trascendenza della verità, sanno che la verità è un compito, un impegno che riempie

la vita dei singoli, delle comunità, delle epoche e nella sua assolutezza si nega alla storia.

Filosofia e teologia hanno uno spirito anti-idolatra: detestano gli adoratori della non-verità. Per motivi diversi. Per il filosofo teorizzare la non-verità è autocontraddizione. L'impossibilità della non-verità se sul piano psicologico non osa assumere piena certezza (per la formalità di questa esistenza) della verità, è almeno indotta a una postulazione con una sorta di "fede razionale". Il teorico della assoluta relatività fa della sua teoria un idolo (per motivi extra-teoretici), un abito (vizioso) che in qualche modo impedisce di scorgere l'intimo limite logico dello stesso relativismo e di tirarne le conseguenze. Conseguenze della smascherata idolatria che non possono essere altro che il recupero di un culto sano, di un dio (anche nell'inconsapevolezza che questo dio è Dio) che non asservisce e per questo si fa onorare. Il limite degenerato in teorica prigionia torna a mostrarsi come relativo accesso all'illimitato.

Il teologo sa che l'autodirsi di Dio è il dirsi di Colui che nella sua assolutezza resterà per noi sempre avvolto di mistero, e in questo senso è il guardiano di una verità assoluta (metastorica, trascendente); ma egli è impegnato anzitutto a comprendere (con la "ragione" e con il "cuore"), nella mobilità e relatività della storia, il senso di questa autorivelazione e della sua affidabilità per il destinatario: anche in questo caso il movimento è verso un culto sano, che consiste poi in una umana (storica) misura – paradossalmente limitata e aperta all'illimitato – della verità trascendente.

Sistema sociale e coscienza personale nell'orizzonte del relativismo

Francesco D'Agostino

*Ordinario di Filosofia del Diritto, Facoltà di Giurisprudenza
(Università di Roma Tor Vergata)*

1. Come tema filosofico, quello del *relativismo*, che pure è ormai giunto ad occupare stabilmente anche le pagine dei quotidiani, ha un rilievo molto limitato. È indubbiamente vero che nella filosofia contemporanea domina oggi un *unico benché multiforme orientamento scettico*; ma è altresì vero che tale orientamento non possiede alcuna specifica forza teoretica: il suo assunto fondamentale, *la verità non esiste*, è in insanabile contraddizione col principio stesso del filosofare, come del resto viene subito insegnato a chi si accosti ai primi rudimenti della filosofia¹.

Se oggi il tema del relativismo possiede quella straordinaria portata, di cui siamo tutti consapevoli, ciò dipende più da istanze pratiche che teoretiche, che hanno attivato e continuano ad attivare una sorta di manipolazione del concetto. La bandiera del relativismo viene innalzata da tutti coloro che assumono, come istanza irriducibile in un'epoca di globalizzazione, quella della difesa della singolarità dei soggetti individuali e collettivi, nei confronti della pressione omogeneizzante dei sistemi sociali. Sempre più spesso chi difende i diritti delle coscienze individuali lo fa nel nome del relativismo, *contro* il postulato (ritenuto totalitario) della verità. Ecco perché ogni riflessione sul relativismo deve oggi essere in grado di coniugare questo tema con quello delle nuove forme dialettiche che si attivano nel nostro tempo tra la coscienza dei soggetti (individuali o collettivi) e il sistema sociale al quale i medesimi soggetti (individuali e collettivi) appartengono.

¹ Cfr. la bella ricerca di F. D'AGOSTINI, *Disavventure della verità*, Torino 2002, che, ricostruendo la storia dell'enunciato *la verità non esiste*, mostra come «a normali condizioni logiche non si può negare la verità».

2. Questo tema può, in linea generalissima, essere svolto almeno secondo tre diverse prospettive di fondo: ideologico-politica, sociologico-analitica, filosofico-giuridica (e/o filosofico-politica).

Chi si pone nell'ambito della prima prospettiva si chiede quali siano le prassi politiche ottimali che una classe politica responsabile dovrebbe curare di porre in essere per massimizzare nella società l'equilibrio globale tra le dinamiche istituzionali necessariamente omogeneizzanti e le dinamiche personali, che dovrebbero il più possibile essere preservate nella loro irriducibile fluidità. Chi invece accede alla seconda prospettiva si chiede quali siano in un contesto sociopolitico determinato (l'Italia, l'Europa, l'Occidente liberaldemocratico, ecc.) le dinamiche poste effettivamente in essere dalle classi politiche al potere per mediare i conflitti istituzionali e, di queste dinamiche, quali siano gli effetti prevedibili e desiderabili e quali quelli non prevedibili e non desiderabili. Nella linea della terza prospettiva, infine, ci si interroga sul problema stesso della interazione tra sistema sociale, come sistema socio-normativo, che si presenta ai soggetti come sistema volto a orientarne coattivamente (anche se in forme più o meno *soft*) la prassi, e i soggetti stessi (individuali o collettivi), come soggetti chiamati a rispondere delle scelte che *mettono in gioco la loro identità* e sul perché tale interazione, *in un'epoca di dilagante relativismo etico*, costituisca un durissimo problema, e chieda quindi di essere seriamente meditata.

Svilupperò nelle pagine seguenti solo la terza prospettiva: sia per restare all'interno delle mie competenze specifiche di studioso di filosofia giuridica e sociale, sia (ma dovrei dire soprattutto) perché il tema proposto è troppo rilevante per essere elaborato, come oggi si tende per lo più a fare, a partire dalle analisi dei soli politici e dei soli sociologi. L'analisi filosofica, nel pieno rispetto delle acquisizioni delle altre forme di sapere e soprattutto delle scienze umane, aggiunge ai discorsi di queste un di più imprescindibile per una compiuta conoscenza della realtà: quello che concerne il senso globale, l'esperienza alla quale si rivolge il nostro interesse di ricercatori; o, se si vuole, la capacità di leggere, nei fenomeni che le scienze analizzano e settorializzano, ciò che ne costituisce l'unitarietà, la specificità, la struttura.

3. Recepisco, dunque, il tema proposto – con una scelta che è in larga misura opinabile – come tale da investire, al di là della sua formulazione estrinseca, che è del tutto calata nella più assoluta modernità, uno dei punti essenziali e costanti della riflessione filosofico-politico-giuridica occidentale. Tale riflessione converge nel problematizzare radicalmente la dimensione dell'*interazione*: se l'interazione tra sistema sociale e coscienza personale costituisce un problema, stimola il pensiero, è per-

ché essa non si dà mai come fenomeno semplice, ma come fenomeno dialettico; è perché l'interazione è sentita come *necessaria*, ma nello stesso tempo, paradossalmente, come *impossibile*; è perché essa si scontra con quella sorta di irriducibile senso di disagio, e al limite di estraniamento, che l'individuo prova nei confronti del sociale, in particolare in quella sua specifica estrinsecazione che è costituita dalla *normatività*. L'interazione, quindi, non appartiene al *Sein*, ma al *Sollen* della politica, non è un dato immediato del vivere sociale, ma un compito da realizzare; uno di quei compiti immensi, che nessuno può presumere aprioristicamente di potere portare a compimento e che mettono in gioco il tutto dell'uomo. Aristotele, facendo sfociare l'etica (la scienza della prassi individuale) nella politica (la scienza della prassi collettiva), ne era ben consapevole. Riformulando il problema dell'interazione in termini chiaramente rousseauiani, possiamo chiederci: come può l'uomo, che si sente estraniato nei confronti del sociale, riconciliarsi con esso, integrarsi nella società, senza perdere, assoggettandosi ad una legislazione per lui estrinseca, quella libertà di individuo, da cui dipende essenzialmente la sua identità? Chi non ami il linguaggio rousseauiano può cercare di tradurre il problema del *Contratto sociale* in termini più radicati nell'attualità: ma giungerà a scoprire che la questione posta da Rousseau (e a suo modo da Aristotele) è rimasta fino ad oggi sostanzialmente immutata. Ce lo conferma colui che è di certo tra i maggiori sociologi della seconda metà del Novecento, Niklas Luhmann, nel suo tentativo di riformulare il problema ontologico della società attraverso un'analisi sistemica: come è possibile – egli si chiede – un'unità collettiva quando esistono solo individui *portatori di diverse e irriducibili visioni del mondo*, come è possibile «in un ambiente mutevole e incontrollabile mantenere costanti determinate strutture sistemiche e in tal modo ottenere e conservare un'identità?»². Questo il problema.

4. L'integrazione del singolo nel sociale costituisce dunque il cuore problematico non solo del nostro tempo, ma di tutta la riflessione politica occidentale. Ciò non toglie che esso venga ben diversamente sentito nelle società “tradizionali” rispetto a quelle che chiameremo “moderne” o, per essere più precisi, nelle società strutturalmente semplici rispetto a quelle strutturalmente complesse (ove la differenza non è data dal rispettivo ordine di grandezza – l'Impero Romano era infinitamente più grande della Svizzera attuale – ma dalla complessità delle articolazioni interne). Potremmo alludere alla diversità tra questi due modelli di società ricorrendo ad una

² Cfr. N. LUHMANN, *Politische Planung*, tr. it. (parziale) col titolo *Stato di diritto e sistema sociale*, Napoli 1978, 200-201.

metafora cara a Lévi-Strauss: quella della differenza tra apparecchi meccanici e apparecchi termodinamici³. Entrambi producono lavoro, utilizzando l'energia loro fornita in partenza; ma i primi potrebbero funzionare teoricamente all'infinito con la sola energia iniziale (teoricamente, ove cioè non si dessero le inevitabili perdite energetiche – peraltro relativamente irrilevanti – dovute all'attrito e al riscaldamento); i secondi hanno invece un ciclo di funzionamento ben limitato nel tempo e che fa loro progressivamente consumare tutta l'energia posseduta inizialmente. Gli apparecchi meccanici hanno quindi un consumo di energia (e conseguentemente un'esigenza di rifornimento) vicino allo zero; gli apparecchi termodinamici hanno invece un consumo vertiginoso di energia; i primi producono pochissimo lavoro, i secondi invece moltissimo. Ma i primi, a differenza dei secondi, *non producono entropia*, cioè disordine; e per questo motivo non conoscono usura e possono mantenersi pressoché indefinitamente nel loro stato iniziale.

Nelle società tradizionali, che in base all'analogia ora esposta potremmo chiamare “fredde”, l'interazione sistema sociale/individuo è quindi governata da un principio simile a quello che governa il movimento degli apparecchi meccanici: a una minima estensione della coazione normativa e del funzionamento della “macchina” sociale corrisponde un alto grado di integrazione dell'individuo. Nelle società “calde”, invece, ad un massimo di coazione normativa corrisponde un minimo grado di integrazione, o, se si vuole, un massimo di alienazione sociale. È altresì evidente che nelle società “fredde” la produttività sociale è quasi inesistente (intendendo per produttività sociale quella stimolata dalla stessa interazione tra sistema sociale e individui), mentre in quelle “calde” è massimizzata. Ma è altresì evidente che è strutturalmente impossibile – se il modello di Lévi-Strauss è consistente – ottenere contemporaneamente due cose che si escludono a vicenda: bassa entropia e alta complessità normativa e sociale.

5. La cultura occidentale ha preso definitivamente coscienza di questo problema in epoca relativamente recente, attraverso il movimento *illuministico* (avverto che uso in questo testo il termine *illuminismo* in senso lato, con riferimento alla prospettiva secondo la quale la società, a causa dell'alta complessità raggiunta, può e *deve* nella epoca moderna essere costruita, modellata e imposta *razionalmente* e tramite quello specifico *medium* che è il diritto). Non intendo dire che il problema dell'in-

³ La analogia lévi-straussiana tra società “calde” e società “fredde” da una parte, e macchine “meccaniche” e “termodinamiche” dall'altra, è presente in diversi testi dell'illustre antropologo. Per un riferimento tra i più immediati, cfr. C. LÉVI-STRAUSS – G. CHARBONNIER, *Colloqui*, tr. it., Milano 1966, 33 ss.

tegrazione non sia stato avvertito in ogni epoca e con valenze altamente significative; ma è indubbio che solo a partire dalla grande crisi dell'*Ancien régime* esso è diventato un *weltgeschichtliches Problem*, un problema cosmico-storico, nel quale viene a culminare il problema stesso dell'antropologia.

Nell'antichità classica il tema della interazione tra sistema sociale e individualità personale era vissuto e calato in forme di pensiero profondamente eterogenee rispetto alle nostre; era in essa talmente forte il senso di connessione tra diritto e civiltà (e "vita buona") da far considerare automaticamente barbarica (e quindi condannabile come subumana) ogni insofferenza nei confronti dell'ordine stabilito. Per scegliere un solo esempio tra i tanti, se rileggiamo l'apostrofe di Giasone a Medea, nell'omonima celebre tragedia⁴, vediamo bene come Euripide, anche se non ha alcuna simpateticità con l'eroe greco e carichi di (involontario) sarcasmo le parole che gli fa pronunciare nella speranza (che si rivelerà vana) di calmare le ire della sua "barbara" consorte, non sa (o non vuole) nonostante tutto sostituire al mondo dei valori greci (quel mondo in cui il *nomos*, secondo il celebre verso di Pindaro, è *basileus*, cioè è re) un mondo diverso, retto non dall'ordine del sociale, ma dal disordine delle passioni, non dal *logos*, ma dal *pathos*. La venerazione dei Greci per la giustizia, per *dike*, non si fonda su di una visione ingenuamente ottimistica del mondo come ordine compiuto e perfetto, ma su di una profonda consapevolezza di quanto fosse minacciosa la presenza, in esso incombente, del caos. Lo stesso Platone, il più metafisicizzante dei Greci, non aveva del resto alcuna illusione al riguardo: alle passioni dell'uomo, che – se lasciate libere di estrinsecarsi – lo condannerebbero ad una sterile e continua violenza reciproca, egli afferma la necessità di opporre tre grandi rimedi: la paura (*phobos*), la legge (*nomos*) e la retta ragione (*orthos logos*): la retta ragione, che è retta in quanto è per tutti gli uomini *una*⁵. È qui che il mondo premoderno, malgrado le sue tante contraddizioni, si svela governato da valori fortemente omogenei e omogeneizzanti; laddove il mondo moderno conosce solo il relativismo o – per usare un'espressione weberiana – il *politeismo dei valori*. E un sistema assiologico politeistico non garantisce integrazione, ma conflitto; in esso infatti il diritto non appare più come quel valore da difendere nel suo principio – quasi fosse più che creato dagli uomini, donato ad essi da Dio, come

⁴ Cfr. in particolare i vv. 536 ss.

⁵ I «tre grandi rimedi» di cui parla PLATONE, e cioè *phobos*, *nomos* e *orthos logos*, sono desunti dalle *Leggi* VI, 783a.

appare evidente dal detto ben indicativo del Talmud: *l'uomo non cambi mai una usanza*⁶ –; non viene più percepito alla stregua di quel *nomos panton basileus* che chiede un ossequio profondo, perché portatore dell'unico *logos* che distingue gli uomini liberi dai barbari; frantumato il *logos* in una pluralità di *logoi*, il sistema sociale – e il suo *medium*, il diritto – non potranno apparire che come pura, cieca e oscura repressione dell'individualità. L'illuminismo, che pone esplicitamente se stesso come rischiaramento delle tenebre e lotta contro la repressione, assumerà conseguentemente un atteggiamento di fondo caratteristicamente *antigiuridista* e trasmetterà questo atteggiamento (ora esplicito, ora implicito) a tutta la cultura contemporanea.

Se è vera l'osservazione di Augusto Del Noce⁷, secondo cui la modernità non è tanto una dimensione cronologica, quanto assiologica (la dimensione che designa “il punto di non ritorno”, “l'oggi non è più possibile...”), è coerente vedere nell'illuminismo (inteso, ripeto, come la prospettiva per la quale la società può e deve essere rischiarata dalle tenebre e nella quale l'individuo può e deve essere razionalmente integrato) l'ideologia propria della modernità.

6. È dunque proprio dell'illuminismo volersi porre come forza antagonista dei mali propri della modernità: la crisi dell'individualità, la meccanicizzazione della vita, l'appiattimento dei valori, l'estraneazione sociale, in breve – per usare una significativa espressione del Litt⁸ – il primato non dell'uomo, ma delle cose, anzi della “cosa” (*das Ding*), dell'oggettività non antropomorfizzata. E poiché la forza dell'illuminismo non è tanto nelle sue capacità diagnostiche, ma nel suo impegno terapeutico, noi possiamo leggere la storia dell'incarnazione sociale delle idee illuministiche come la storia di una grande sperimentazione: quella di diverse tecniche di salvezza dell'individuo e della sua coscienza contro l'alienazione.

Di tecniche siffatte ne sono già state sperimentate molte nella storia. Le più famose, anche se nate in tempi diversi e spesso ferocemente ostili l'una rispetto all'altra, tengono ormai contemporaneamente il campo e si spartiscono le rispettive sfere di influenza cercando di interferire reciprocamente il meno possibile. Ricordiamone qualcuna. Citerei per prima la tecnica pedagogico-umanistica, quella auspicata da Schiller, da Humboldt, e prima ancora dallo stesso Rousseau, e fatta

⁶ Il detto del Talmud è citato da M. WEBER in *Wirtschaft und Gesellschaft*, tr. it. *Economia e Società*, Milano 1974³, vol. II, 306.

⁷ *L'idea di modernità*, in AA.VV., *Modernità. Storia e valore di un'idea*, Brescia 1982, 26 ss.

⁸ T. LITT, *Mensch und Welt*, München 1961².

poi propria da tutta la pedagogia moderna e contemporanea. «Il neo-umanesimo educativo – ha scritto Prini – è stato nel suo complesso la promozione di una reintegrazione dell'uomo nella società – ed esso intendeva soprattutto la società politica – attraverso il formarsi di una coscienza nazionale, dove il cittadino ritrovava o doveva ritrovare lo Stato alle radici stesse della propria vita emotiva e morale, del proprio costume, della propria cultura»⁹.

Non ci interessa qui seguire i destini del neoumanesimo pedagogico nel suo incontro (e scontro) con la cultura scientifica e tecnologica che al modello dell'*humanitas* sostituisce quello dell'*homo faber*; ci basti osservare come esso sia stato del tutto omogeneo a quella dinamica che, secondo Carl Schmitt, ha contraddistinto lo Stato moderno come struttura di neutralizzazione, «capace di spegnere ogni tipo di lotta, di far svanire i nemici e di donare a tutti sicurezza, evidenza, comprensione, pace»¹⁰. Il prezzo di questa dinamica era l'esclusione della politica dalla scuola (come micro-società) e dallo Stato (come macro-società). Il fallimento di questo progetto è sotto gli occhi di tutti e si rende evidente nel duplice e parallelo fenomeno per il quale la cultura non trova più il suo luogo unico (o comunque privilegiato) nella scuola e la politica non trova più la sua sintesi all'interno dello Stato (nell'ossequio, cioè, a regole del gioco formali e apolitiche), ma tornano a lacerarsi in dialettiche non componibili o componibili solo al prezzo di *fictiones* che rasentano l'ipocrisia (per fare un unico, ma cospicuo esempio, tratto dall'esperienza italiana degli ultimi decenni, ma non solo da essa, si pensi alla articolatissima legislazione sul "pentimento", cioè ai favori, anzi ai privilegi, concessi ad imputati e a condannati, sia per terrorismo che per mafia, disposti a divenire *delatori*: un modo assurdo di gestire un problema reale, ma essenzialmente politico – nel primo caso – e strettamente criminologico – nel secondo – attraverso le inadeguate e quindi indebite forme garantistiche del processo penale).

Accanto alla prospettiva pedagogico-umanistica, si pone quella che chiamerei la prospettiva tecnologico-progressista. Essa all'omogeneizzazione culturale dei cittadini, ai valori dell'*humanitas*, sostituisce la soddisfazione dei loro bisogni (materiali in primo luogo, ma anche e non secondariamente "ideali" – salva poi la messa a punto dell'inevitabile oggettualizzazione materiale di questi "ideali", quando sono veicolati dalle strutture di una società tecnologica). Nella sua versione più conosciuta e più sperimentata, tale prospettiva è destinata al fallimento nei rispetti dei suoi

⁹ P. PRINI, *Il mondo del lavoro e l'educazione moderna*, in *Cultura e politica* 1 (1968) 29.

¹⁰ C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, tr. it. in Id., *Le categorie del politico*, Bologna 1972, 167 ss.

Articoli

obiettivi più propri: dato che non è possibile limitare il continuo accrescimento dei bisogni (che sono paradossalmente indotti proprio da quel sistema di *welfare* che è finalizzato a soddisfarli), non è nemmeno possibile limitare i costi di questa politica o rapportarli alle risorse secondo piani obiettivi. È opinione ormai generalizzata che il modello dello Stato del benessere non possa che fallire, proprio a causa dell'incontenibilità dei costi. Ma dello Stato del benessere può anche essere data un'immagine meno banale, come *inclusione politica realizzata*, intendendo per inclusione «l'inglobamento dell'intera popolazione nelle prestazioni dei singoli sistemi funzionali della società»¹¹. Se tale definizione consente di superare le contraddizioni del modello per dir così consumistico dello Stato del benessere, garantendo inoltre una ben più acuta descrizione della sua realtà effettuale, essa ciò non di meno mostra molto bene il limite che questo modello, come modello illuministico, cioè non solo descrittivo, ma anche e soprattutto propositivo, presenta: l'inclusione, facendo crescere a dismisura la dipendenza politica del cittadino, origina nuove e inedite forme di sofferenza; non già perché tale inclusione sia violenta (può anche esserlo, ma non è questo il punto), ma perché, per dirla con Luhmann, «successi e insuccessi, piani e presunte necessità della politica si trasformano molto rapidamente in destini individuali», in un sintomatico rovesciamento dell'antico sentimento classico, per il quale era il destino individuale a fondersi e a confondersi con quello della città. L'alienazione acquista perciò un nuovo volto: da emarginazione, spossessamento, meccanizzazione dell'esistenza, essa diviene il patire come individui tutto ciò che può patire il corpo sociale in ognuna delle sue molteplici e diversificatissime forme. Dato che ogni richiesta che dal "privato" venga rivolta al "pubblico" deve essere presa sul serio dallo Stato del benessere, ogni risposta del "pubblico" al "privato" è occasione di mutamento di equilibri, di nuove, conseguenti, richieste e quindi all'infinito di dinamicità insoddisfatta e sentita come penosa.

L'ultima prospettiva è quella rivoluzionaria. In questa prospettiva facciamo confluire sia l'ideologia rivoluzionaria marxista, ortodossa ed eterodossa, che oggi appare incredibilmente affievolita sul piano cosmopolitico, sia le nuove prospettive rivoluzionarie islamiche di tipo fondamentalistico, che col marxismo condividono il sogno di una palingenesi da realizzare non semplicemente attraverso una modificazione dei contenuti della coattività sociale (e quindi del diritto) – ipotesi bollata nel lessico marxista come *riformistica* –, ma attraverso la sua definitiva soppressione (la soppressione del diritto *borghese* per il marxismo, la soppressione del diritto

¹¹ Per il concetto di "inclusione", cfr. N. LUHMANN, *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, tr. it. *Teoria politica nello stato del benessere*, Milano 1983, 58.

laico per il fondamentalismo islamico). Sotto questo profilo l'ipotesi rivoluzionaria si è offerta e continua ad offrirsi al giudizio della storia, con le conseguenze che tutti conosciamo. Il mito che essa di fatto costruisce – il più consequenziale nei principi, perché il più radicale, ma anche il più aperto nella prassi ad accomodamenti di ogni tipo, purché resti salvo il rinvio ad un futuro roseo, vago e indeterminato delle realizzazioni delle sue promesse – è forse quello che negli ultimi anni ha maggiormente risentito del logorio della critica oltre che delle dure repliche della storia. Ma è anche quello che meno di ogni altro può essere risolto sul solo piano della critica teorica: esso affonda le sue radici in un atteggiamento psicologico di fondo più che in un'analisi obiettiva della realtà. Hegel aveva colto da par suo questa verità (sia pure in un contesto diverso), quando aveva osservato che i «falsi fratelli ed amici del cosiddetto popolo» hanno come *scibboleth*, come segno di reciproco riconoscimento, *der Haß gegen das Gesetz*, l'odio non contro questa o quella legge, ma contro la legge in quanto tale¹².

L'odio contro la società, vista come legge opprimente e soffocante, è antico ed assume sempre nuove forme. «Se io non sono più della legge – gridava Nietzsche – sono il più reietto di tutti gli uomini». Ma ci si può davvero liberare dalla legge o innalzarsi al di sopra di essa, tanto da poterne fare a meno? Nietzsche ha la sua risposta: se a tanto si vuol giungere, bisogna sapere e volere assassinare la legge. Ma i cadaveri mantengono una loro inquietante presenza; è difficile nasconderli e perfino seppellirli. È per questo che egli conclude (con lucidità assoluta): «Io ho assassinato la legge; la legge mi tormenta come un cadavere tormenta un uomo vivo»¹³.

Possiamo ora, forse, trarre qualche prima conclusione. Non esiste nella modernità sistema sociale che non operi, consapevolmente, nel segno dell'integrazione sociale degli individui. Ciò che comunemente chiamiamo *politica sociale*, in senso stretto, dato che in senso ampio ogni politica è sociale, non ha altro oggetto, nel bene come nel male, se non l'uomo in quanto titolare del diritto di essere e sempre più divenire membro integrato della società. È politica sociale la speranza (di fatto ormai realizzata, ma con esiti ben diversi da quelli previsti dai suoi promotori) di una compiuta istruzione pubblica; è politica sociale quella dello Stato del benessere, che propone di sottoporre al controllo pubblico le modalità di soddisfacimento di ogni esigenza privata; e paradossalmente va qualificata come *sociale* anche l'ipote-

¹² Il tema emerge nella *Prefazione ai Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it., Bari 1954, 10.

¹³ L'aforisma nietzscheano può esser letto in *Morgenröte* 1, 14, tr. it. in F. NIETZSCHE, *Opere*, a cura di G. Colli e N. Montinari, vol. VII, Milano 1964, 18.

si politica rivoluzionaria, solo che si pensi che la pretesa di abolire ogni forma di diritto, Stato e repressione sociale, è, in questa prospettiva, funzionale al far emergere in modi finalmente privi di mistificazione le dinamiche proprie del sociale.

7. Che queste grandi direttrici della politica moderna (ed evidentemente altre ancora) siano ormai da considerare, agli occhi di chi sappia adoperare corretti strumenti di analisi, fallite (rispetto ai loro specifici obiettivi: non è in questione qui la realizzazione di obiettivi diversi, imprevisi e non omogenei rispetto ai *desiderata* iniziali) mi sembra evidente. Lo mostra, del resto, come sopra si accennava, la loro ormai pacifica, ma paradossale, coesistenza all'interno dello Stato contemporaneo; coesistenza che invece di abolire il problema dell'alienazione, nel migliore dei casi lo *disloca*: il conflitto tra individuo e società è forse oggi meno apparente di quanto non fosse un tempo solo perché è ormai tale da travalicare i confini nazionali, perché ha assunto dimensioni planetarie. Dal momento in cui l'individuo scopre la possibilità di rapportarsi all'ordine politico mondiale (si pensi solo, per un esempio del tutto elementare, alle grandi migrazioni internazionali contemporanee), i conflitti politico-ideologici di carattere infra-statale inevitabilmente si ridimensionano; la loro crisi porta ad estrema chiarezza il fallimento dell'illuminismo e dei suoi (pur generosi) postulati di centralità della politica. Potremmo dire conclusivamente, con Niklas Luhmann, che abbiamo ormai raggiunto una consapevolezza: «non si può centrare sulla politica una società funzionalmente differenziata come l'attuale senza distruggerla»¹⁴. La terapia utilizzata per curare la malattia dell'alienazione sembra divenuta ancora più pericolosa per la sopravvivenza della malattia stessa.

8. Il più grande lascito intellettuale della Scuola di Francoforte è consistito in un insegnamento fondamentale, da cui dobbiamo ancora trarre tutte le conclusioni: l'illuminismo nella sua foga razionalizzante e demitizzante è stato anch'esso, paradossalmente, mitopoietico: «già il mito è illuminismo e l'illuminismo ricade nella mitologia»¹⁵. La razionalizzazione del "disagio della civiltà", i tentativi cioè di vincerlo attraverso il ricorso alla ragione calcolante (con il conseguente, inevitabile processo di continua reificazione del reale) appartengono già ai miti delle origini: l'illuminismo ne modifica il linguaggio, non la valenza.

¹⁴ N. LUHMANN, *Teoria politica dello stato del benessere*, 177.

¹⁵ La citazione è tratta dalla premessa alla *Dialektik der Aufklärung* di M. HORKHEIMER – Th. W. ADORNO, tr. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1966².

Ma la Scuola di Francoforte non è stata la prima a demistificare l'illuminismo; esso già nel Romanticismo conobbe un poderoso avversario, capace di individuarne la fragilità teoretica, sotto il manto di fiero ottimismo volontaristico e progressistico. Assumo in questo contesto il termine *romanticismo* per riferirmi non tanto al noto movimento artistico e spirituale ottocentesco, ma ad una categoria generale di intendimento dello spirito umano, quella categoria che dal romanticismo ottocentesco è stata definitivamente individuata, ma che in sé è atemporale, appartiene cioè alla struttura dello spirito umano (così come è atemporale, secondo le analisi di Horkheimer e Adorno, la categoria dell'illuminismo, o in altro contesto quella del classicismo). Visto in questa prospettiva, il romanticismo è l'atteggiamento fondamentale che tematizza e rivela i limiti dell'illuminismo, l'impossibilità, da parte del pensiero calcolante, di risolvere compiutamente le contraddizioni della realtà, senza però che per questo solo il romanticismo sappia sostituire la carica prassistica dell'illuminismo con modelli di prassi alternativa.

Il romanticismo, insomma, non assume contenuti problematici diversi rispetto a quelli dell'illuminismo (in particolar modo politico), ma riflette su di essi in modo nuovo: esso mette a fuoco che l'alienazione dell'uomo nella società non dipende tanto dalle condizioni peculiari dell'epoca moderna, ma è piuttosto inerente alla condizione umana in generale (e al più ciò che varia storicamente è il grado di reattività all'alienazione). Il romanticismo intuisce che nella società l'uomo vive in una situazione di disagio insanabile, aggravato, anziché alleviato, dalla contraddizione radicale in cui, senza avvedersene, cade l'illuminismo con le sue pretese social-terapeutiche. Se l'alienazione consiste nell'oppressione che lo spirito, come spirito libero, senta ad opera del diritto e delle strutture sociali, in quanto estrinseci e artificiosi, nessuna tecnica sociale di liberazione – questo l'insegnamento del romanticismo – potrà essere adeguata a scioglierla, perché una tecnica è sempre, a suo modo, artificiale e la libertà non potrà mai essere guadagnata attraverso l'artificialità, attraverso cioè ciò che costituisce la sua più puntuale antitesi.

A questa stessa conclusione, in un contesto diverso, ma con profonde analogie rispetto al nostro, era giunta la saggezza di Freud. «Il programma impostoci dal principio del piacere: diventar felici, non può essere adempiuto»¹⁶. E non può essere adempiuto per il motivo radicale che la felicità non può essere il risultato necessario di un'*attività programmata*, anche se programmata nel migliore dei modi.

¹⁶ La citazione freudiana è tratta dal saggio *Das Unbehagen in der Kultur*, tr. it. in S. FREUD, *Il disagio della civiltà e altri scritti*, Torino 1971, 219.

9. Le suggestioni romantiche sono preziose, perché, se prese sul serio, e non (come spesso oggi succede) come vaghe querimonie sull'alienazione del mondo moderno, ci rendono possibile una presa di coscienza lucida e fredda sul perché della *insanabilità* del disagio dell'uomo nella società e conseguentemente sui limiti strutturali di ogni politica che sogni di rimuovere questo disagio completamente. Nello stesso tempo, questa presa di coscienza ci può aiutare a comprendere in modo più appropriato quale sia la struttura più intima della libertà dell'uomo da una parte e del diritto dall'altra e come l'una interagisca sull'altra.

10. Che non solo la nostra libertà sociale, ma la nostra libertà *tout court* abbia bisogno del diritto, come sua struttura, è verità antica che già nei classici è esposta con efficaci espressioni. Ma nei limiti in cui questa verità è presentata empiricamente, può venire gravemente distorta. Come limite alla libertà, il diritto generalmente viene presentato come un *aliquid mali*; un male necessario, ma che non perciò cessa di essere un male. Ma da questa considerazione a quella per la quale un male necessario può in definitiva essere anche considerato un bene (non in sé, ma in quanto necessario) il passo è breve. Si verifica, cioè, a carico del diritto, qualcosa di analogo al paradosso dell'egoismo in economia, che da Mandeville e da Smith giunge fino a Schumpeter; nella società moderna (e in particolare in quella capitalistico-industriale) nella misura in cui ognuno agisce per perseguire solo i propri particolari interessi, si realizza e massimizza il bene collettivo. Ma questa dinamica funziona in base ad una condizione implicita: che gli individui economicamente egoisti rispettino le regole del gioco sociale e cioè le leggi (si dà anche un'altra condizione implicita – che qui ci interessa meno – e cioè che essi siano socialmente inquadrati da persone, funzionari, poliziotti, giudici, politici, il cui codice comportamentale non sia egoistico; condizione questa che non si coordina certo molto bene con la precedente).

Non stupisce pertanto che l'illuminismo nel suo preteso e conclamato realismo cerchi di rimuovere il disagio, salvando il diritto come male (o come bene) necessario, ma riducendone la valenza in modo sintomatico, facendone ad esempio solo una forma (si pensi banalmente a Kelsen) per mostrare che nei contenuti non è il diritto, ma la politica – cioè in definitiva la volontà del soggetto stesso, in quanto politicamente attivo – a imporsi; o demistificandone l'imperatività (come fa ad esempio il realismo giuridico), ritenendola solo il prodotto di una (benefica) pressione psicologica collettiva.

Il risultato non è però quello voluto e sperato. Il disagio non viene superato, ma assume nuove forme: un accordo universale per rispettare le regole del gioco (per

riprendere il paradosso dell'egoismo in economia con le sue condizioni implicite) non implica di per sé il raggiungimento di un accordo *sul gioco cui giocare*. Riprendiamo un accenno già fatto: un sistema assiologico politeistico potrà garantire la razionalizzazione assoluta del gioco sociale (e la conseguente eliminazione del disagio) solo quando si sia stabilito il valore gerarchicamente prevalente, quello cioè che detta quali siano le regole del gioco da giocare. Ma le teorie formalistiche e realistiche del diritto (in tutte le loro innumerevoli e in fondo irrilevanti varianti) negano che si possa giungere a tanto. Il fondamento ultimo dell'azione sociale resta in definitiva nell'ambito dell'arbitrarietà e il disagio ricompare puntualmente, con i suoi tempi e le sue modalità.

Che la nostra libertà abbia bisogno del diritto è quindi verità che chiede di essere ripensata al di là delle ovvietà empiriche cui avevamo accennato. È questa la strada che ci indicano le teorie del fondamento trascendentale (Kant, Hegel), o, diremmo piuttosto noi, esistenziale del diritto. Una libertà come quella dell'uomo ha bisogno del diritto perché è una libertà finita e ciò che è finito non può muoversi nell'indeterminatezza di ogni presupposto, ma solo misurandosi e confrontandosi con un limite. Nel limite è il disagio della libertà, ma nel limite si dà anche la sua unica possibilità di farsi libertà reale. E la libertà del singolo è reale quando è coordinata con le libertà degli altri singoli; quando in questo reciproco coordinarsi non solo si accetta la subordinazione a comuni regole del gioco, ma ci si riconosce come simmetrici giocatori di un unico e supremo gioco, che è quello dell'esistenza. Questo riconoscimento dell'altro ci preclude ogni illusione di autosufficienza, di affermazione illimitata della nostra volontà singola; ma nello stesso tempo ci costituisce come soggetti reali di una esistenza reale, che è sempre e soltanto coesistenza. Nel "riconoscimento come relazione giuridica fondamentale" il diritto perde ogni dimensione di arbitrarietà, perché si sottrae al condizionamento ultimativo della politica: diviene esso stesso il fatto pre-politico che fa da fondamento alla politica come attività umana intersoggettiva.

11. Possiamo ora giungere alle ultime battute del nostro discorso. Può la politica (nella forma specifica della politica sociale) *in un'epoca di dominante relativismo* mediare davvero tra struttura sociale e individuo? Nella prospettiva che abbiamo assunto (e che, si ricordi, non esclude affatto ulteriori necessarie integrazioni da parte di altre prospettive) la risposta va facendosi chiara. Una politica sociale meramente decisionista, che cioè non trovi che in sé i propri criteri, non potrà mai realizzare lo scopo che le viene affidato: essa, ridotta a struttura di somministrazione di diritto e danaro, amministrati da burocrati, non saprà selezionare le domande cui

dar risposta rispetto alle tante da lasciare inappagate se non in base a criteri decisionali del tutto arbitrari o (il che in fondo è lo stesso) sulla spinta di forze meramente corporative. La sua sfera di operatività verrà così più o meno consapevolmente deviata verso fini di mera autoconservazione. Se al contrario la politica assume come sua misura i dati strutturali del diritto (di cui quello che abbiamo citato, il riconoscimento, è solo il primo e il più generale, ma non certamente l'unico criterio né quello riassuntivo), essa non eliminerà il disagio dell'interazione, norme-individuo, ma lo indirizzerà nel senso esistenzialmente autentico.

Sottomessa al diritto, inteso come struttura esistenziale, la politica sociale non può essere una tecnica di promozione politica da parte di chi detiene o lotta per detenere il potere, né il velo usato per coprire auto-gratificazioni sociali da parte di gruppi di interesse. Sottomessa al diritto, la politica può apparire in sé ben poca cosa: poco più che il tentativo di dare concretezza – attraverso le vie proprie dell'azione collettiva – ad un principio ideale. Ma poiché si tratta del principio ideale sul quale – ne siamo noi o no consapevoli – si basa tutta la tradizione dell'Occidente (e oramai del mondo intero), esso va curato pazientemente e amorevolmente, diffidando delle grandi parole, ma promuovendolo negli spazi che gli sono propri.

Il riconoscimento, come principio giuridico, implica essenzialmente riconoscimento di dignità, di pari dignità di tutti gli uomini. Dignità significa qui non solo un valore propriamente morale, ma una dimensione strettamente giuridica, quella nella quale il rispetto si unisce alla simmetria e le diseguaglianze, per quanto ampie, non devono divenire tali da soffocare l'eguaglianza radicale tra gli uomini. Come promotrice del riconoscimento all'eguale dignità di tutti gli uomini, la politica ha un campo vastissimo di azione, che non può esserle sottratto se non dalla caduta, nella coscienza umana, della principalità di questo valore, come valore giuridico.

Josef Pieper: un dottore della Chiesa del mondo moderno ovvero Verità e realtà.

«Josef Pieper e l'attualità di san Tommaso d'Aquino

Berthold Wald

Teologische Fakultät (Paderborn)

Il filosofo cattolico Josef Pieper si spegne il 7 novembre 1997 a Münster all'età di 93 anni, dopo aver tenuto lezioni per più di cinquant'anni all'Università di Münster fino a poco prima della sua morte. «Se non posso più insegnare, vorrei che Dio mi richiamasse a sé», disse una volta. Avrà pensato al suo venerato maestro san Tommaso d'Aquino, che per lui era soprattutto «uno degli ultimi maestri comuni di una Cristianità occidentale non ancora divisa»¹.

Lo stesso Pieper è stato innanzitutto un maestro del sapere universitario (*akademischer Lehrmeister*) che ha finalizzato tutto quanto ha detto e ha scritto alla comunicazione. Per l'alta tiratura dei suoi scritti e per l'ampio numero delle traduzioni, è il filosofo tedesco più letto del XX secolo. Se ci si domanda il perché della diffusione planetaria dei suoi scritti, viene innanzitutto in mente la chiarezza di linguaggio con cui Pieper sapeva esprimere il suo pensiero, in ciò distinguendosi piacevolmente da altri filosofi tedeschi. Nella patria di Martin Heidegger tale chiarezza non era necessariamente raccomandata; negli ambienti accademici la bizzarria speculativa o la stravaganza terminologica erano e sono ancor oggi considerate come segno distintivo dell'argomentare filosofico. Quando iniziavo i miei studi a Friburgo in Brisgovia, la città di Martin Heidegger, alla mia domanda sulla rilevanza degli scritti di Pieper per lo studio della filosofia, un giovane collaboratore del Seminario di filosofia disse: «Josef Pieper? Tutti lo capiscono: questa non è filosofia!».

Come mai i suoi libri vengono letti da molti? Quali persone leggono Pieper? Vorrei qui cedere la parola a tre persone, che potrebbero giustificare l'audacia di

¹ *Das Zeugnis des Thomas von Aquin*, in J. PIEPER, *Werke* 8/1, a cura di B. Wald, Hamburg 2005, 66 (in seguito le opere di Pieper verranno citate con il numero del volume e il numero della pagina di *Werke*, Hamburg 1995 ss.).

definire Josef Pieper come un dottore della Chiesa nel mondo moderno. La prima e più importante testimonianza è quella di Giovanni Paolo II. Nella lettera d'auguri inviata a Josef Pieper il 4 maggio 1994 per il suo novantesimo compleanno si legge: «nei passati decenni Ella ha formato intere generazioni di studenti di filosofia e di teologia nelle Università di Essen e Münster, oltre ad avere estimatori in tutto il mondo [...] ai quali ha fatto conoscere il ricco patrimonio del filosofare cristiano. Il pensiero del suo maestro san Tommaso d'Aquino, dalla cui opera Ella ha saputo cogliere frutti come nessun altro, è diventato per le generazioni più giovani mezzo per affermare la realtà del tempo e dell'eterno sul fondamento dell'antropologia cristiana presentandola come affidabile base esistenziale»².

Ascoltiamo ora due altre voci della giovane generazione cui ha fatto cenno Giovanni Paolo II nella citazione precedente, anche se ormai essa non è più così giovane. Prima di tutto la voce del suo successore, Benedetto XVI, allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede. In una lettera personale il Cardinale Ratzinger nel novembre 1997 alla morte di Josef Pieper scrive: «Per noi la sua opera rimane un'eredità di grande importanza. Con un cammino spesso isolato, dapprima accerchiato dall'ostilità dell'ideologia nazionalsocialista, poi, dopo un breve periodo di ripresa (*Aufbruch*) e di speranza, trovatosi nella rivolta antimetafisica, che a cominciare dalla Scuola di Francoforte diventava sempre di più un certo modo di pensare, egli ha tenuta viva la domanda propriamente filosofica, l'interrogativo sulla nostra origine (da dove veniamo?) e sulla nostra destinazione (dove andiamo?), sulla intrinseca nostra natura e sul senso della nostra esistenza. [...] E proprio nel disorientamento (*Wirrnis*) degli anni settanta la sua opera mi è stata di grande aiuto»³.

Infine un'ultima voce, espressa in occasione del centesimo anniversario della nascita di Josef Pieper. Nella sua conferenza *Sulla pretesa di verità della fede cristiana*, il Cardinale Lehmann chiama Pieper «maestro di vita e di dottrina, di pensiero e certamente anche di fede o almeno di introduzione (*Hinführung*) alla fede». Lehmann conclude con una confessione: «Già al liceo spendevo spesso i soldi che avevo in tasca per comperare i suoi libri. All'interno di questi libri c'è ancora scritto il prezzo: DM 2,80 o DM 3,20. Anche se più tardi si sono imboccate altre strade,

² Fonte: Deutsches Literaturarchiv Marbach am Neckar.

³ Fonte: Archivio privato.

mo, e alla quale esso deve in primo luogo rispondere, non suona perciò diversamente dalla semplice domanda di esaminare il criterio delle affermazioni vere sull'esistenza dei marziani. Per usare le stesse parole di Pieper, la domanda è la seguente: «Si tratta, come dice Nietzsche [nel caso del cristianesimo], di una illusione (*Betrachtsamkeit*) oppure della realtà? Da questa domanda dipende tutto il resto»¹¹. Il punto di partenza degli *Scritti sulla filosofia della religione* (*Schriften zur Religionsphilosophie*) è che qui, soprattutto per ragioni di principio e pre-teologiche, si è deciso qualcosa contro la pretesa di verità del cristianesimo e contro l'unico senso che regge della fede cristiana. Anzitutto queste ragioni si trovano al di fuori della teologia nel modo di rapportarsi al mondo dell'uomo moderno, che nonostante il cambiamento della visione scientifica del mondo perdura fino ai nostri giorni e influenza innanzitutto il clima intellettuale dei dibattiti teologici. Se però non si riesce, o se nemmeno si vuole, che «l'unico nucleo resistente» della fede cristiana, che è «chiamato col nome di [...] vera presenza di Dio tra gli uomini», allora il discorso teologico su Dio non diventa nient'altro che una irrealistica metafora. Inevitabilmente, anche e soprattutto «il "sacro" rimarrebbe una commedia oppure routine, puro "teatro" o uno *show* magari impressionante ma in fondo irrealistico»¹².

A chi sembra troppo drastico questo modo di esprimersi e a chi non appare chiara la conseguenza del pensiero, va ricordato soltanto che Kant nelle ultime pagine nel suo scritto sulla *Religione* risponde con la stessa chiarezza alla domanda sul contenuto reale della prassi della fede cristiana. Anche per Kant il senso della convinzione religiosa espressa nella preghiera e nel culto cristiano dipende necessariamente dal fatto che il credente accetti «questo sommo oggetto come personalmente presente» oppure no. Se non lo può accettare – cosa che Kant presume attraverso ragioni pre-teologiche – e se parte dall'assenza di Dio (forse anche dalla sua non esistenza, il che rimane aperto per Kant), allora la preghiera e il culto potranno essere compiuti con «sincerità più piena» soltanto «come se fossero al servizio di Dio», mentre la preghiera – intesa come atto di adorazione e senza questa intima riserva del «come se» – conduce un uomo «fino al sospetto di avere un piccolo accesso di follia»¹³.

¹¹ *Werke* 7, 409.

¹² *Ibid.*, 415.

¹³ *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 303s. (I. KANT, *Werke in zwölf Bänden*, a cura di W. Weischedel, Wiesbaden 1956, vol. VIII, 871).

«Come se» (come Kant) oppure «puro teatro» (come Pieper)? La differenza oggettiva tra le concezioni di Pieper e di Kant non sta nella conseguenza logica del pensiero: entrambi ritengono irrealistica una fede «come se». La differenza sta nel fatto che Kant raccomanda ugualmente dal punto di vista pratico una tale fede senza riferimento reale a Dio quale conseguenza dell'illuminismo religioso. Alla base di ciò sta il pensiero, condiviso a partire da Lessing dalla maggioranza dei filosofi e dei teologi dell'illuminismo, che la perdita di realtà delle persuasioni della fede cristiana dovesse compensarsi con l'utilità sociale della prassi religiosa, che quindi il passaggio dall'interpretazione realistica a quella irrealistica non dovesse toccare la *prassi* della fede cristiana vissuta.

Ciò poté sembrare così per un certo periodo, anche se ben presto alcuni critici attenti di questo cristianesimo fondato soltanto pragmaticamente, come Franz Overbeck o Friedrich Nietzsche, predissero con la «morte di Dio» anche la scomparsa della religione cristiana nei cuori degli uomini. Comunque non si è giunti alla conseguenza, sperata da Kant, di «concetti purificati della religione»¹⁴ che dovevano resistere soltanto di fronte alla ragione. La consigliata considerazione funzionalistica di quella che egli chiamava «fede delle Chiese», non ha portato all'universalità di una «fede religiosa pura»¹⁵ comune a tutte le culture, ma soltanto alla politicizzazione del cristianesimo, come verso una ri-mitologizzazione del religioso pressoché ostile nei confronti della ragione nel distacco dalla fede cristiana¹⁶. «La vita cristiana» sembra oggi «possibile senza la fede cristiana»¹⁷, come scrive Pieper all'inizio del *Sillabario cristiano* (*Christenfibel*, 1936) impressionato da uno pseudocristianesimo ispirato dal nazionalsocialismo. Ma aggiunge anche, mettendo in guardia: «In realtà questa vita esteriormente cristiana è pensabile soltanto come usufrutto di un patrimonio. [...] Questo patrimonio corre il pericolo di essere consumato completamente, se non viene continuamente rinnovato da una fede viva»¹⁸. La tentazione di una profanazione della fede cristiana politicamente motivata sussiste però come prima, tant'è vero che per alcuni teologi cattolici oggi sembra esistere

¹⁴ *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 303 (I. KANT, *Werke* VIII, 871).

¹⁵ *Ibid.*, B 145 (*Werke* VIII, 762).

¹⁶ Questo vale soprattutto per le sette della *American Religion* che si diffondono anche in Europa. Queste sette non sono altro che «scuole della voglia spiritualmente protetta di avere successo in questo mondo (...). Con esse l'irrazionalismo si vendica con piacere del pragmatismo secolare» (P. SLOTERDIJK nella sua Introduzione a W. JAMES, *Die Vielfalt der religiösen Erfahrung*, Frankfurt a. M.-Leipzig 1997, 32).

¹⁷ *Werke* 7, 11.

¹⁸ *Ibid.* (corsivo nostro).

solo una «differenza verbale»¹⁹ tra «sacro» e «profano», come afferma Pieper. La reazione culturale a questa perdita di alterità reale del sacro è poi indifferenziazione e crescente indifferenza.

Non è tuttavia difficile constatare come un'interpretazione illuministica e la conseguente prassi di un cristianesimo del «come se» debba di per sé fallire.

Interpretazioni funzionalistiche o riduzionistiche di convinzioni e atteggiamenti religiosi comportano la difficoltà di essere mantenute soltanto dalla prospettiva esteriore senza autocontraddirsi²⁰. Chi – come non cristiano – è convinto che la fede cristiana nell'incarnazione di Dio in Gesù Cristo e nella sua presenza storicamente efficace nei sacramenti può essere solo una credenza sbagliata (*Irrglaube*) cercherà ragioni storiche, psicologiche e sociologiche per l'esistenza effettiva di questa fede. Addirittura sarà tenuto a farlo se la sua propria convinzione non gli è indifferente. Il cristianesimo gli apparirà come uno stadio primitivo e immaturo dell'interpretazione magica del mondo (Auguste Comte), come utile bugia in veste di verità (Friedrich Nietzsche) e addirittura come inganno intenzionale, come oppio dei popoli (Karl Marx), in ogni modo come un'illusione già smascherata (Sigmund Freud).

Tuttavia il fatto di non poter credere ciò che l'altro – il cristiano – dice e fa, di per sé è del tutto legittimo. L'esistenza del Dio cristiano *non* è autoevidente, la comprensione *concettuale* di ciò che vuol dire la parola «Dio» non esclude che si possa anche *pensare* la non-esistenza di Dio, come già Tommaso d'Aquino diceva nella sua critica alla prova ontologica dell'esistenza di Dio²¹. Non si può eludere il bisogno di credere, anche perché il cristiano è solo nella fede nell'autorivelazione di Dio che «si accorge di una nuova realtà, che altrimenti gli sarebbe rimasta inaccessibile. [...] Di per sé non può percepire e afferrare questa nuova realtà»²². Gli scettici religiosi e i non credenti sono fino ad un certo grado – in quanto si tratta di connessioni concettuali – liberi di sostenere senza autocontraddizione logica un'interpretazione non realistica del cristianesimo. La difficoltà più grande consiste però nello

¹⁹ *Ibid.*, 306.

²⁰ Un esempio attuale di un'interpretazione funzionalistica del religioso è il libro di H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Graz-Wien-Köln 1986. Lübke intende la religione come mezzo per il «superamento della contingenza» (cfr. cap. 3), dove non hanno importanza «contenuti cognitivi» e le loro «verità», ma soltanto il successo. Sulle ragioni del fallimento di questa posizione cfr. A. ENGSTLER, *Die manifeste Funktion der Religion und ihre Relativierung. Zur Diskussion um Hermann Lübkes Religionstheorie*, in *Philosophisches Jahrbuch* 100 (1993) 145-155.

²¹ Cfr. *STh* I, 2, 1 ad 2.

²² *Werke* 7, 12.

spiegare come sia possibile «che da millenni gli uomini pronuncino frasi religiose constative, se con queste frasi non affermano niente»²³.

Il cristiano credente però *non* è libero di avere una prospettiva non realistica sulla sua fede senza contraddirsi. Se credere significa, per citare Pieper, «accettare a motivo della testimonianza di un altro qualcosa come vero e reale»²⁴, la riserva nei confronti della realtà del fatto da credere esclude anche la possibilità della propria fede. Non credere ciò di cui parla la fede non è un atto di fede. Un altro, un non credente, forse non crede ciò che la fede dice. Ma il credente stesso non lo può fare senza contraddirsi allo stesso tempo come credente. Credere «come se» credesse non è per nulla fede e non è neanche un atto di maggiore «sincerità», ma è semplicemente un'insensata insincerità o di fatto – per dirla con Kant – un «piccolo impetto di follia».

Il filosofo della religione ebreo Franz Rosenzweig ha stigmatizzato in modo divertente²⁵ questa evidente autocontraddizione della moderna religiosità illuministica in una satira pubblicata soltanto postuma sulla *Philosophie des «als ob»* («Filosofia del *come se*») di Hans Vaihinger²⁶, tentativo in quel periodo molto conosciuto di presentare la filosofia di Kant a partire da un punto centrale. Il dottore tauturgo (Kant) promette di guarire il malato che ha perso la fiducia in se stesso «con un metodo infallibile». «Il suo scopo è diventato per lei incerto, non è così? Non è grave, agisca soltanto *come se* ne fosse certo». Ma l'incertezza del malato è più profonda. Egli vuole *certezza*, e allora il dottore gli consiglia una doppia dose di «come se». «Faccia finta di fare». E dopo che neppure questo sembra di aiuto, il malato si azzarda a porre un'ultima disperata domanda: «Non è sufficiente che faccia finta di voler essere guarito?», ma il dottore offeso da questa domanda pone fine al suo «sincero» tentativo di guarire il malato e il paziente non parla più²⁷. Ecco la satira di Franz Rosenzweig sulla forza di guarigione della filosofia di Kant. Non si può fare finta di credere nella forza salvifica della salvezza, se non si ha fiducia nella sua realtà.

La «filosofia del *come se*» fallisce infine a causa di sé stessa così come accade a una «teologia del *come se*», al più tardi, quando l'ultimo resto di una fiducia nella

²³ C. JÄGER (a cura di), *Analytische Religionsphilosophie*, 14.

²⁴ *Werke* 7, 12.

²⁵ In *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, scritto nel 1922 ma non pubblicato, poi curato e introdotto da N. Glatzer, Königstein 1984.

²⁶ Uscito come interpretazione di Kant nel 1911.

²⁷ *Ibid.*, 35ss. (corsivo nostro).

«realtà reale» e nel riferimento della fede alla realtà non esiste più. In ciò consiste la contraddizione esistenziale e non meramente logica delle autointerpretazioni non realistiche della fede cristiana²⁸.

Decisivo, tanto per il singolo cristiano quanto anche per il futuro del cristianesimo, sarà, secondo Pieper, «riuscire a *credere* veramente, la qual cosa in definitiva non vuole dire altro che accettare Dio stesso, la sua incarnazione, la “continuazione” dell’incarnazione nella vita della Chiesa [...] al di fuori di ogni dubbio come *realtà* oggettiva, vale a dire pre-data alla coscienza, e assolutamente sussistente»²⁹. Tuttavia si riesce ad accettare soltanto ciò che va d’accordo con le proprie convinzioni. «Se la religione non si trova più in accordo con le elementari certezze di una visione del mondo, essa sparisce»³⁰, come diceva alcuni anni fa il Cardinal Ratzinger. Certamente è questa una delle radici della crisi moderna che investe la pretesa di verità del cristianesimo, ma ci si potrebbe chiedere se almeno una parte della «difficoltà del credere oggi»³¹ non sia riconducibile a semplice ignoranza oppure a opinioni sbagliate sui presupposti e sul contenuto della fede cristiana³². Giovanni Paolo II nell’enciclica *Fides et ratio* ricorda giustamente la nota formulazione di sant’Agostino: «Se si toglie l’assenso, si toglie la fede, perché senza assenso non si crede affatto»³³.

Nessuno potrà però dare il suo assenso, se prima – nel limite del possibile – non è stato messo nella condizione di comprendere che cosa gli venga chiesto di accettare e per quale motivo.

²⁸ Il fatto che Franz Rosenzweig abbia pensato soprattutto alla teologia, in quanto essa ha preso il dogma centrale della filosofia delle religioni dalla filosofia illuministica, è già dimostrato dall’accento al famoso brano del *Faust* di Goethe, nella prima parte, all’inizio del monologo notturno del Dottor Faust accompagnato da pensieri di suicidio. In Rosenzweig si legge: «Come se, come se. Due volte tiene meglio. Lo abbiamo provato cento volte. In tutti gli ambiti. Dai Signori della filosofia, della giurisprudenza e della medicina e certamente – non “purtroppo” – anche della teologia» (*ibid.*, 35).

²⁹ *Werke* 7, 356.

³⁰ Così si esprime il cardinal Joseph Ratzinger nel suo discorso davanti all’*Übersee-Club* ad Amburgo (*Glaube zwischen Vernunft und Gefühl*, in *Mitteilungen* Heft 1 [1998] 7).

³¹ *Werke* 7, 177ss.

³² La critica di Kant alla «Kirchenglaubens» come «Fetischglaube» (*Religionsschrift*, B 300, in *Werke* VIII, 869), per esempio, presuppone già una concezione errata perché magica dei sacramenti.

³³ *Fides et ratio*, n. 79, dove si cita AGOSTINO, *De fide, spe et caritate*, 7, CCL 64, 61.

2. Strutture-del-mondo chiuse della modernità (*geschlossene Weltstrukturen*)

Ritengo tuttavia che l'uniformità religiosa sia un effetto piuttosto che la causa dell'incredulità moderna. Arrivo al secondo punto, a ciò che nel 2004 il filosofo canadese Charles Taylor nel suo discorso di ringraziamento per l'assegnazione del Premio Josef Pieper a Münster chiamava «strutture-del-mondo chiuse della modernità»³⁴. Pieper stesso parlava già nel 1935 della «condizione missionaria della Chiesa in Germania». Essa si rivela tra l'altro nel fatto «che uno può essere in buona fede e in buona coscienza non cristiano e anche ateo, senza dover essere, specialmente se è giovane, ex cristiano»³⁵. Ora, la situazione intellettuale del tempo in cui Pieper comincia a scrivere, cioè a partire dal 1928, è descritta forse nel modo più incisivo da Max Weber con l'espressione «cassa d'acciaio della modernità».

Quello che Max Weber descrive come il destino della razionalità occidentale, appunto questo essere chiuso in una «cassa d'acciaio» dalla quale «è uscito lo spirito religioso»³⁶ che le dà senso, compare nell'autoaccertamento del compimento dell'esistenza umana (*Selbstvergewisserung des menschlichen Existenzvollzugs*) di Heidegger come «un pensare dell'immanenza esistenziale umana, il cui riferimento all'essere non ha [più] nessuna dimensione teologica»³⁷. Karl Löwith in una lettera a Josef Pieper del 15 maggio 1957 si esprimeva su Heidegger in questi termini: «Heidegger non è certamente né un credente né un sapiente del mondo (*Weltweiser*), perché la sua visione era totalmente orientata fin dall'inizio alla distruzione dell'eternità, della presenza e del contemplare (*Schauen*)»³⁸. Quando il mondo viene pensato come chiuso in sé senza la possibilità di poter pensare niente di «eterno», non solo è inutile fare appello al tradimento di una visione e di una sapienza in filosofia, ma scompare anche la possibilità della fede nella realtà della rivelazione divina.

Per Pieper l'essere di fatto prigionieri in questo mondo chiuso, come stato d'animo umano generale del nostro tempo, è reale, come affermazione di principio circa

³⁴ C. TAYLOR, *Geschlossene Weltstrukturen der Moderne*, in H. FECHTRUP – FR. SCHULZE – TH. STERNBERG (a cura di), *Wissen und Weisheit*, 137-169.

³⁵ *Werke* 7, 5.

³⁶ MARIANNE WEBER, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Heidelberg 1950, 391.

³⁷ G. STEINER, *Heidegger*, London 1992, 20.

³⁸ Fonte: Deutsches Literaturarchiv Marbach am Neckar (Nachlaß Josef Pieper. A:Pieper, Zugang 1984, 133-135).

il rapporto dell'uomo con il mondo è invece errata. La differenza che Pieper presuppone tra l'efficacia e la verità di un'idea è illustrata molto bene con un esempio del filosofo di Monaco Wilhelm Vossenkuhl. Quest'esempio è tratto dal suo libro *Philosophie für die Westentasche (Filosofia da tasca)*: «Se Oscar s'immagina di essere un chicco di grano e teme perciò di essere mangiato da un pollo, quest'immaginazione è sicuramente causa efficiente [è psichicamente reale e per Oscar è un dato incontestabile], ma Oscar non è un chicco di grano. [...] Un'immaginazione è come causa psichica reale ed efficace, ma l'immaginato non è per questo reale»³⁹. Come Oscar è dominato dal vaneggiamento di essere un pollo, così l'uomo moderno può essere analogamente dominato dal sentimento di essere chiuso nel mondo sociale e tecnico, da lui stesso dipendente, un mondo che viene continuamente creato dalle sue conoscenze e dal suo agire. Il sentimento collettivo di un «disincantamento del mondo» (Max Weber) è poi un sinonimo della perdita del mondo reale. Ma Pieper sostiene con gli «antichi filosofi», specialmente con Aristotele e Tommaso d'Aquino, che questo mondo delle cose vere indipendente dall'uomo è ancora oggi reale e raggiungibile. Tuttavia per liberarsi dalla forza collettiva del rapporto moderno con il mondo abbiamo bisogno di una *terapia* per la nostra vista e anche di una distruzione filosofica dell'immagine della chiusura del nostro mondo esperienziale, che è diventata dogma a partire da Kant.

3. Il patrimonio di Kant e la necessità del suo superamento

Nel 2004 si è perduta, almeno da parte della teologia, la *chance* di una distruzione o liberazione dalla «modernità». Soprattutto le accademie e le facoltà cattoliche hanno fatto a gara nell'apprezzare l'importanza per la teologia del patrimonio spirituale di Immanuel Kant. Con questo giungo all'ultimo punto, che mette a confronto due concezioni sull'oggetto della conoscenza umana e sul compito della filosofia, che si escludono a vicenda.

Il 2004 ha visto una duplice commemorazione. Le commemorazioni di Josef Pieper e di Immanuel Kant anche se non sono state una coincidenza avvertita da tutti hanno sul piano simbolico una notevole importanza per la situazione della teologia moderna. Kant è morto duecento anni fa in una grande città commerciale della Prussia orientale. Josef Pieper è nato cent'anni fa in un insignificante villaggio

³⁹ W. VOSSENKUHL, *Philosophie für die Westentasche*, München-Zürich 2004, 73s.

della Westfalia vicino a Münster. Il primo non ha mai lasciato la sua città e si è informato sul mondo solo attraverso relazioni di viaggi; l'altro ha viaggiato molto e ha scritto relazioni di viaggi. Il primo ha invitato la sua città ad avere coraggio nell'usare la propria ragione e nel porre un limite a tutte le pretese estranee (alla ragione); l'altro si è piegato nel suo pensiero alle esigenze della realtà e della tradizione.

Esistono solo pochi scritti di Pieper in cui egli parla direttamente – e in modo breve e conciso – delle manovre (*Weichenstellungen*) filosofiche della modernità. Nella maggioranza dei casi ciò avviene nei confronti di Kant, la cui nozione di filosofia è senza una radice contemplativa della conoscenza della realtà e blocca la strada alla «verità delle cose». Pieper è lontano dal «pensiero trascendentale» in senso kantiano e dalla «speculazione filosofica» in senso hegeliano. Ludger Oeing-Hanhoff, allievo di Joachim Ritter e Josef Pieper all'Università di Münster, poi professore ordinario di filosofia a Tubinga, nella sua lettera di congratulazioni per il settantesimo compleanno di Pieper ricorda: «In quel periodo [poco prima del suo dottorato, su cui Pieper aveva redatto un rapporto] avemmo una lunga discussione, della quale mi rimane indimenticabile una frase: Lei mi diceva chiaramente di non avere bisogno di alcun organo particolare circa la questione critico-conoscitiva (*erkenntniskritische*). Questo mi scioccò – non si accordava con la mia concezione della filosofia – e nello stesso tempo ero pieno di rispetto non solo per la sincerità della discussione, ma perché era chiaro che Lei era certo della cosa»⁴⁰.

Di che cosa era certo Pieper? Per Pieper l'impulso di ogni pensiero è finalizzato alla chiarificazione di uno stato di cose, e conseguentemente ogni cosa si fa chiara quanto più è possibile. «Clear means clear enough», come noi studenti sentivamo dire spesso nella conversazione con lui. E la convinzione che ne ricavavamo era che, anche senza la riflessione trascendentale sulla «condizione della possibilità della conoscenza», valeva la pena interessarsi di una cosa in un'ulteriore riflessione su di essa. L'autocensura accademica, che aveva ancora un'efficacia negli anni '70 soprattutto nella filosofia tedesca e proibiva di tornare a «prima di Kant», ossia a ciò che precedeva la «svolta trascendentale» del pensiero, da lui e da noi veniva semplicemente ignorata.

Così per noi studenti il clima intellettuale di questo periodo era caratterizzato da una tensione tra la filosofia accademica e la filosofia di Josef Pieper, di cui ci accorgevamo seguendo i corsi di altri colleghi. La ragione di questa tensione allora non mi era chiara. Me ne sono reso conto solo in seguito e solo recentemente essa mi è

⁴⁰ Fonte: Deutsches Literaturarchiv Marbach am Neckar (Nachlaß Josef Pieper. A:Pieper, Zugang 1982, 128).

apparsa luminosa, benché l'autocomprensione della filosofia accademica oggi si sia staccata da determinazioni dogmatiche del «prima o dopo Kant».

Per spiegare meglio questa tensione non tanto personale quanto oggettiva, vorrei in conclusione citare esemplarmente alcune frasi della dissertazione del 1962 su Martin Heidegger di Karl Lehmann, che è stata pubblicata solo recentemente⁴¹. Karl Lehmann comincia la sua interpretazione di Heidegger spiegando la «rivoluzione nel modo di pensare» di Kant. Con ciò egli intende «l'inizio "puro" del pensiero metodologicamente riflesso», «puro» in quanto «nessuna ragione *esterna* è in grado di servire per un inizio *vero*». E Lehmann continua: «Più importante della contemplazione delle cose sembra la questione della "fondazione" del pensiero stesso». La fondazione più profonda ha luogo soltanto laddove la ragione, a partire da Kant, viene intesa come «ragione trascendentale», come «l'origine [del pensiero] che parte da sé stesso e non dalle cose». Lehmann vede perciò in Kant «la linea di confine più chiara», «la grande cesura tra la sconfitta dell'ingenuità classica e la vittoria della libertà del filosofare». Con Schelling, ricorda oggi ai suoi lettori il fatto che «chi si stacca dal contesto di Kant, [...] non avrebbe il riconoscimento di tutti»⁴².

Se i numeri delle tirature di stampa fossero un segno della stima generale, Lehmann avrebbe avuto torto già in passato. Il fatto che siano stati venduti più di un milione di libri di Pieper e che abbiano avuto traduzioni in dodici lingue non è propriamente un segno di effetto limitato. Ma certamente la citazione di Schelling non si deve neanche comprendere in questo senso. Non si tratta del fatto delle tirature di stampa che altri filosofi non raggiungono «in ambiti limitati», ma della stima generale tra i filosofi che costituisce norma e che secondo Lehmann si può ottenere solo con Kant, almeno non ignorandolo.

Ora, ciò che possono fare e precisamente ciò che non potranno mai fare coloro che si orientano verso il pensiero puro di Kant come se fosse l'inizio della filosofia e della teologia, lo ha dimostrato anche Schelling stesso nella sua *Philosophie der Offenbarung* («Filosofia della Rivelazione»). Non a caso Schelling ha così aperto la possibilità di riscoprire il patrimonio della filosofia antica e medievale e di ricreare nuovamente la connessione interrotta da Kant tra realtà e conoscenza. La migliore e più sintetica presentazione di questa connessione la devo a Fernando Inciarte, mio maestro a Münster, morto pochi anni fa. In connessione con la questione del nuovo inderivabile, ossia, teologicamente parlando, della creazione dal nulla, Inciarte illu-

⁴¹ K. LEHMANN, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*, Mainz-Freiburg im Breisgau 2003.

⁴² Tutte le citazioni in *ibid.*, 78; corsivo nostro.

stra la dottrina della creazione di Tommaso d'Aquino (secondo Lehmann, ancora rappresentante prekantiano dell'"ingenuità classica"). Inciarte spiega che per Tommaso l'essere creato «non è *qualcosa*, quello o quell'altro, un albero, una montagna, ecc., che *in più* è creato», ma precisamente «è niente al di fuori del suo essere creato [...]». Perciò l'essere creato è sempre all'inizio e non perde mai la sua origine»⁴³. E aggiunge: «L'originale – come affermava Schelling – è ciò la cui possibilità non può essere pensata e creduta prima della sua realtà. Davanti all'originale esiste un solo atteggiamento adeguato: farsi sorprendere, eventualmente anche – e questo rischio non può essere evitato da nessuno – farsi illudere o talvolta addirittura ingannare»⁴⁴.

Ora, la filosofia moderna a cominciare da Descartes è una filosofia del sospetto di poter essere ingannato quando ci si lascia "sorprendere", ossia quando ci si mantiene nella conoscenza alle cose reali. Se così è, con l'assicurazione metodologica del pensiero, nella svolta kantiana verso l'«inizio puro» del pensiero, non è pensato niente di «reale», come ha osservato Schelling. Per Schelling, la filosofia di Kant è solo «*negativa* [...], *perché si è soltanto occupata dell'eliminazione* [ossia: mediante la critica]», e «la ragione, in quanto si prende da sola come principio, è incapace di una *conoscenza vera*»⁴⁵. La filosofia di Kant, come dice Schelling, è soltanto «*filosofia per la scuola*». Schelling chiama invece l'altra filosofia «positiva» e orientata alla realtà e «*filosofia [...] per la vita*»⁴⁶.

La filosofia di Pieper è, come quasi nessun altro pensiero nel XX secolo, una filosofia per la vita, una filosofia – per citare Odo Marquard – «che vale la pena» praticare e «che viene apprezzata anche in situazioni difficili della vita»⁴⁷. Per Pieper la conoscenza *umana* è con Schelling e Tommaso d'Aquino un pensare che si orien-

⁴³ F. INCIARTE, *Kunst, Kult und Kultur*, in H. THOMAS (a cura di), *Die Lage der Kunst am Ende des 20. Jahrhunderts. Colloquium des Lindenthal-Instituts am 19. Juli 1997 aus Anlaß des 60. Geburtstages des Institutsleiters und Herausgebers Hans Thomas*, Dettelbach 1999, 46-72; qui 70s.

⁴⁴ Questa interpretazione di Schelling proposta da Inciarte si trova sul retro del libro curato da H. Thomas (cit. nella nota precedente). La citazione di Schelling non è letterale, ma è fedele al senso; cfr. F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42*, a cura di M. Frank, Frankfurt am Main 1977, 161: «Menschliche Hervorbringungen können von ihrer Möglichkeit aus vorher gesehen werden. Aber es gibt auch Dinge, deren Möglichkeit erst durch ihre Wirklichkeit eingesehen wird. Nur solche nennen wir originale, ursprüngliche Hervorbringungen. Was nach einem vorhandenen Begriff hervorgebracht wird, nennt Niemand original».

⁴⁵ *Ibid.*, 15; corsivo nell'originale.

⁴⁶ *Ibid.*, 153; corsivo nell'originale.

⁴⁷ O. MARQUARD, *Der Philosoph als Schriftsteller*, in H. FECHTRUP – FR. SCHULZE – TH. STERNBERG (a cura di), *Sprache und Philosophie* (Dokumentationen der Josef Pieper Stiftung, 2), Münster 1996, 10.

ta sempre alla realtà e non già fonte di conoscenza che si alimenta da sé stessa. Pensare o è qualcosa di dipendente e secondario, e solo in questo capace di attingere il reale, oppure si autopone ed è solo una forma vuota – pura logica, ma mai di per sé Logos, che sia nella sua autoconoscenza anche origine creativa delle cose.

Nel riconoscimento del Logos divino come creatore di tutte le cose Pieper vede il presupposto soggettivo della conoscenza e nella creazione del mondo la ragione oggettiva di tutta la conoscenza.

Thomas Stearns Eliot, premio Nobel per la letteratura, nella sua prefazione all'edizione inglese del libro di Pieper *Was heißt philosophieren? (Cosa vuol dire filosofare?)*, afferma di aver individuato «la radice e la ragione delle stranezze della filosofia moderna – e si potrebbe aggiungere: anche della teologia moderna – nella separazione della filosofia dalla teologia», per poi aggiungere – e con questo vorrei concludere –: «La fondazione di un giusto rapporto tra filosofia e teologia, che lascia essere il filosofo del tutto autonomo nel suo campo, questo è, mi sembra, uno dei principi più importanti delle ricerche di Pieper. Considerato globalmente, il suo influsso dovrebbe portare al ristabilimento della filosofia come una cosa importante per ogni uomo colto ed intelligente, invece di ridurla ad una scienza occulta, che produce scarso effetto sulla vita in generale, per così dire in forma indiretta. Egli vi inserisce di nuovo ciò che la ragione si aspetta di incontrare in essa: *conoscenza e sapienza*»⁴⁸.

⁴⁸ Werke 3, 74.

Hans Urs von Balthasar

Numero doppio a cento anni dalla nascita

Messaggio di Sua Santità Benedetto XVI

La teologia alla luce dell'amore, di Rino Fisichella

Una teologia sinfonica. Musica, letteratura e spiritualità, di Elio Guerriero

Hans Urs von Balthasar e il concilio Vaticano II, di Peter Henrici

Una visione teologica innovativa per il nostro tempo, di Angelo Scola

L'amore trinitario al centro di tutte le cose, di Manfred Lochbrunner

I fondamenti filosofici della teologia di Hans Urs von Balthasar, di Gilbert Navisse

Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr, di Anton Strukelj

Gesù Cristo irradiazione della gloria, di Giovanni Marchesi

Maria, Pietro e Giovanni, figure della Chiesa, di Jacques Servais

Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo, di Angel Cordovilla Perez

L'impegno del cristiano nel mondo, di Michael Waldstein

La vita eterna. L'escatologia come desiderio e promessa, di Alberto Espezal

Communio, un percorso teologico, di Nicolas Healy

Una teologia in ginocchio, di Francis Stafford

Il mistero dell'uomo, immagine della Trinità, di Marc Ouellet

Teologica: la verità di Dio, di Gianfranco Dalmasso

Arti e mestieri alla luce della teologia balthasariana, di Maria A. Crippa

Hans Urs von Balthasar e lo spirito di Assisi, di Pietro Messa

La bibliografia di Balthasar, di Cornelia Capol

communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

numero 203-204, settembre-dicembre 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

La verità in san Giovanni

Bernardo Estrada

Pontificia Università della Santa Croce (Roma)

1. Introduzione

Nell'affrontare il tema della verità nel Quarto Vangelo e nelle lettere giovanee si pensa alle opere del Prof. Ignace de la Potterie, recentemente scomparso, sulla verità in Giovanni. Esse costituiscono una pietra miliare e un punto di partenza per chi vuole inoltrarsi in questo campo¹. Lo stesso autore aveva ben approfondito le principali accezioni del termine. Nei diversi dizionari e *lexica* lo si analizza invece in una prospettiva più ampia, alla luce dell'intera rivelazione neotestamentaria². Oltre al senso generico legato alla retta dottrina e alla vera fede, essa può essere considerata come la realtà che viene svelata agli occhi, seguendo il concetto heideggeriano che sgorga dalla cultura e dall'etimologia classica. Il vocabolo ἀλήθεια, infatti, significa proprio l'azione di togliere il velo a ciò che è nascosto, occulto. Nella nostra epoca essa è collegata anche alla realtà scientifica e tecnologica, la cui esigenza di verificabilità la colloca fuori del conoscente. La verità è anche vista come volontà di vincere, di raggiungere l'obiettivo: come qualcosa che si riesce ad ottenere dopo uno sforzo continuo e perseverante.

Infine, la verità può avere il senso di autenticità e coerenza nella condotta e nel comportamento individuale, e anche come sincerità e lealtà che meritano fiducia. Si

¹ Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean, I: Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité; II: Le croyant et la vérité* (Analecta Biblica 73-74), Roma 1977; cfr. *La verità in San Giovanni*, in RivBib 11 (1963) 3-24. Si veda anche *Verità biblica e verità cristiana*, in *Gesù, verità: Studi di cristologia giovannea*, Torino 1973, 13-27.

² Cfr. H. HUEBNER, ἀλήθεια κτλ., in H. R. BALZ – G. SCHNEIDER (edd.), *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento* (DENT) I, Brescia 1995, 152-160; R. BULTMANN, ἀλήθεια, in G. KITTEL – G. FRIEDRICH (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (GLNT) I, Brescia 1965, 640-674; si veda anche C. SPICQ, *Note di lessicografia neotestamentaria*, I, Brescia 1988, 113-137.

tratta dell'adesione dello spirito personale al *verum*. Il sostrato ebraico, infatti, conferisce alla ἀλήθεια biblica una nota di fermezza e di stabilità, ossia di fedeltà³.

Nella prospettiva esistenzialista che trova altresì le sue radici nel pensiero di Heidegger, affiora il problema dell'uomo angosciato per la sua esistenza che non riesce a rispondere adeguatamente all'appello che gli viene fatto. Per Bultmann quest'ultima accezione sarebbe quella che meglio riflette il concetto di verità nel vangelo di Giovanni, e non tanto l'azione di disvelarsi all'intelletto che conosce⁴.

Interessa ad ogni modo sapere che un quaranta per cento (45/109 volte) della frequenza neotestamentaria del termine ἀλήθεια è testimoniato nel *Corpus Ioanneum*. Nel vangelo il sostantivo appare 25 volte, senza contare le occasioni in cui si adoperano gli aggettivi ἀληθής e ἀληθινός e l'avverbio ἀληθῶς. Una simile ricorrenza si costata anche in Paolo (48 volte), e fa vedere che si tratta di un concetto legato ad una cristologia sviluppata e ad una tappa della Tradizione non risalente ai primissimi tempi della comunità cristiana primitiva.

La verità in Giovanni non si riferisce alla considerazione ontologica dell'essere assoluto di Dio, dell'essenza divina, né tantomeno all'energia che emana da essa⁵. Difatti, l'idea platonica di Dio come verità non appare mai né nel vangelo né nelle lettere giovannee⁶. Quella che invece affiora nel testo del Quarto Vangelo è la sua parola: la rivelazione divina comunicataci in Gesù-Cristo che diventa per il credente norma di vita e di unione con Dio⁷. Ireneo, ispiratosi a Paolo, intendeva la verità come proclamazione, come il *kerygma* che doveva essere annunciato a tutte le nazioni. Non stupisce affatto che la *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II parli della verità come manifestazione di Dio nella storia, culminata in Cristo, suo Figlio⁸.

Difatti, la realtà del vangelo come *fons omnis et salutaris veritatis*⁹ sembra realizzata con più evidenza in Giovanni, che presenta delle caratteristiche particolari in confronto con i sinottici. Nei tre primi vangeli Gesù appare come il Messia-Figlio di Dio che predica e annuncia il regno e compie miracoli. La sua vita e la sua pre-

³ Cfr. C. SPICQ, *Note di lessicografia neotestamentaria* I, Brescia 1988, 115.

⁴ Cfr. R. BULTMANN, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1968¹⁹, 50, nota 1.

⁵ Cfr. R. BULTMANN, *ἀλήθεια*, in GLNT I, 646.658.

⁶ Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La conoscenza della verità in san Giovanni*, in T. CIOLI (ed.), *Catechesi con san Giovanni*, Brescia 1965, 83-98 (84s).

⁷ Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Verità biblica*, 20.

⁸ Cfr. DV 2.

⁹ CONC. TRID., *Decr. Sacrosanta*, in H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZGER, *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona 1976, 1501 (783).

dicazione sono proiettate verso la passione e la morte, il momento della croce che dà adito alla gloria della risurrezione. In Giovanni invece la figura di Gesù-Cristo è quasi glorificata in terra; nel suo vangelo si ribadisce continuamente che il Signore è venuto dal cielo e procede dal Padre: «il quarto evangelista insegna che i fatti escatologici sono presenti, mentre i sinottici insegnano che sono futuri»¹⁰.

Prendendo un esempio della nostra epoca, nel film *The Passion* di Mel Gibson, che rappresenta in un certo senso il Gesù dei Sinottici, non si ha paura di mostrare tutte le sue sofferenze nella loro cruda realtà, perché in definitiva tali avvenimenti sono contemplati alla luce della risurrezione, visti dalla prospettiva della vittoria finale. Pensando invece ad un film precedente, il *Gesù di Nazareth* di Franco Zeffirelli, ci sembra a volte di non toccare la terra con i piedi, poiché riflette un po' la figura del Cristo giovanneo, in contemplazione del volto del Padre in Cielo. Nel Quarto Vangelo Gesù non parla mai della passione come tale, che viene sempre parafrasata come glorificazione del Figlio¹¹: «Stando alle intenzioni dell'evangelista è il Gesù terreno che parla, anche se sempre con la coscienza di un'imminente "elevazione" già congiunta con la croce, o più precisamente nella piena coscienza della sua origine divina»¹².

D'altro canto i sinottici sono dei testi costruiti in base a piccole unità letterarie – eccettuato logicamente il racconto della passione e morte – forgiate nella tradizione dei detti e dei fatti di Gesù, o meglio, dei detti di Gesù e su Gesù. In Giovanni, per contrasto, c'è un filo rosso che unisce i miracoli – i segni – ai discorsi donando al testo una continuità narrativa. In modo particolare nella seconda parte, i racconti del Quarto Vangelo si sviluppano intorno al dramma che culmina nella condanna finale di Gesù¹³. Il secondo paragrafo della *Dei Verbum* rispecchia molto bene il contenuto del vangelo di Giovanni: «Questa economia della rivelazione avviene con eventi e parole intimamente connessi tra loro, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto»¹⁴.

¹⁰ A. WIKENHAUSER, *L'Evangelo secondo Giovanni*, Brescia 1959, 366.

¹¹ Cfr. Gv 12,23.

¹² R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni I*, Brescia 1973, 27.

¹³ Cfr. G. DAUTZENBERG, *La storia di Gesù nell'evangelo di Giovanni*, in J. SCHREINER – G. DAUTZENBERG (edd.), *Forma ed esigenze del Nuovo Testamento*, Bari 1973, 373s.

¹⁴ DV 2.

Questo è anche il punto di partenza per l'analisi della verità in Giovanni, che può essere considerata proprio come parola rivelata e come evento. Nel primo caso si è davanti alla conoscenza di Dio, alla realtà eterna in quanto manifestata agli uomini¹⁵. Non si tratta però di uno svelarsi di Dio all'interno del dualismo ellenistico-gnostico, ma del rivelarsi di Dio stesso attraverso suo Figlio.

In Giovanni, infatti, è notevole il modo in cui Gesù parla di se stesso: «Io sono»¹⁶; «chi crede in me ha la vita eterna»¹⁷; «il Padre mi ha inviato»¹⁸. Chiamando se stesso verità¹⁹, Gesù si colloca nella tradizione biblica dove la verità è concepita come salvezza²⁰. La pienezza della rivelazione è allo stesso tempo l'«irradiazione» dello Spirito, attraverso il quale si potrebbe conoscere Dio. Una verità così non può essere raggiunta se Dio non la rivela, o meglio, se non rivela se stesso all'uomo²¹. Il Quarto Vangelo appare allora come la testimonianza privilegiata di Gesù, Messia e Figlio di Dio²², e rivelatore del Padre.

Nel secondo caso, come azione. Non si tratta solo dell'agire buono e retto che si può rapportare al concetto di verità di Qumrân²³, le cui accezioni trovano molti punti di contatto e di divergenza con quelli della Bibbia ebraica²⁴. Si tratta piuttosto di considerare l'evento per eccellenza, il Verbo che si è fatto carne e che si fa contemplare nella sua gloria²⁵ come inviato da parte del Padre, col quale mantiene un'unione amorosa e permanente. Il messaggio di Gesù è apertamente cristologico: egli indica se stesso come «via, verità e vita»²⁶, come il «pane di vita»²⁷, come il

¹⁵ Cfr. C. H. DODD, *L'interpretazione del Quarto Vangelo*, Brescia 1974, 227.

¹⁶ Gv 18,5; cfr. 4,26; 6,20.35.

¹⁷ Gv 3,36; cfr. 5,24; 6,40.

¹⁸ Gv 5,37; 6,44; 8,16.18; 12,49;14,26; 20,21.

¹⁹ Cfr. Gv 14,6.

²⁰ I. DE LA POTTERIE, *Verità biblica*, 23. «Nel dualismo ellenistico la parola è usata per designare l'eterno, il divino inteso come sola effettiva realtà, di cui l'uomo entra a far parte solo nell'estasi o nella rivelazione», A. WIKENHAUSER, *L'Evangelo secondo Giovanni*, 246.

²¹ Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean* I, 28s.

²² Cfr. L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Estructura testimonial del Evangelio de Juan*, in Bib. 86 (2005) 527.

²³ Cfr. H. HUEBNER, *ἀλήθεια* κτλ, in DENT I, 154.

²⁴ Cfr. O. BETZ, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumrânsekte*, Tübingen 1960, 60s.

²⁵ Cfr. Gv 1,14.

²⁶ Gv 14,6.

²⁷ Gv 6,47.

«Figlio di Dio»²⁸. Nella condizione umana e sul piano storico la ἀλήθεια è, in definitiva, un dono divino²⁹.

Essendo infine la verità un dono eterno rivelato all'umanità, in Giovanni essa rappresenta sia la realtà stessa, sia la sua rivelazione³⁰.

2. La verità come parola rivelata

L'unica via di accesso al Padre si esplica attraverso i due concetti di verità e di vita, sottolineando che Gesù comunica la pienezza della rivelazione e la vita stessa di Dio³¹. Egli è lo strumento della verità che deriva da Dio.

Se la verità è parola divina rivelata per mezzo del Figlio, può essere capita fino in fondo soltanto attraverso lo Spirito. In realtà nel Quarto Vangelo ci sarebbero due percorsi per arrivare a comprendere il mistero svelato da Gesù rapportandosi allo Spirito. Un primo approccio è comportarsi come Gesù stesso invita a fare, affinché lo Spirito venga in aiuto del fedele. Dio si fa presente in coloro che corrispondono alla sua richiesta. L'altro è quello di chiedere la luce, e lasciandosi guidare dallo stesso Spirito penetrare con il suo aiuto nell'infinito dell'essere divino, ricordando e meditando le parole di Gesù.

Nel capitolo 14 del vangelo non si parla soltanto della venuta dello «Spirito di verità»³² su coloro che osservano i comandamenti e amano Gesù (Gv 14,15), ma anche lo stesso Figlio: «Non vi lascerò orfani, ritornerò da voi»³³, e del Padre con Lui: «Il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui»³⁴. Lo Spirito di verità non soltanto permette una conoscenza più approfondita della realtà di Dio come frutto dell'osservanza dei comandamenti, ma spiana la strada verso il Figlio e il Padre, guidando e portando alla loro presenza. Più avanti, in Gv 14,26, il Paraclito prende il posto di Gesù, in quanto «il Padre lo manderà nel

²⁸ Gv 10,36; 19,7.

²⁹ Cfr. C. SPICQ, *Lessicografia*, 126.

³⁰ Cfr. G. R. BEASLEY-MURRAY, *John*, Nashville 1999, 15.

³¹ Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Je suis la voie, la vérité et la vie*, in NRTh 88 (1966) 907-942.

³² Gv 14,17.

³³ Gv 14,18; cfr. 14,21.

³⁴ Gv 14,23.

mio nome». Questo è l'unico caso in Giovanni in cui viene menzionato nella forma greca completa «Spirito Santo»³⁵.

Gli schemi triadici in Gv 14,15-24, intrecciati in un'unità che comincia e finisce con il tema dell'amore di Gesù e dell'osservanza dei suoi precetti, si sviluppano nel Paraclito e per mezzo del Paraclito³⁶. Lo Spirito continua la presenza e l'azione di Gesù sulla terra e dimora negli apostoli rivelando loro l'opera del Padre e del Figlio, se la loro carità è genuina. Il v. 15 inizia, come si è visto, con l'esigenza di amare Gesù, tema meno frequente di quello di avere fede in Gesù. Ma tutti e due gli atteggiamenti toccano da vicino la verità, che esige nel fedele un'accettazione pronta dell'intelletto e della volontà a comportarsi coerentemente.

Nella genesi della fede, il retto agire permette di conoscere la verità rivelata. Essa però presuppone una scelta esistenziale che orienti verso Cristo: lasciarsi attrarre da Dio, abbandonandosi completamente alla sua volontà. Quest'atteggiamento conduce all'ascolto della voce di Gesù³⁷. Avere la verità come punto di origine e di partenza è sinonimo di "rimanere nella verità", trovarsi con Gesù nella sfera della rivelazione e sotto l'influsso divino.

Un tale approccio si trova in consonanza con l'Antico Testamento, dove si contempla la verità come volontà divina espressa nella *Torah*. Il pensiero semitizzante di Giovanni trova in questa realtà un valido appoggio per mostrare che la fede non è soltanto adesione a delle verità rivelate – un'ortodossia – ma anche l'agire in giustizia e lealtà riguardo alle linee di comportamento tracciate da Dio stesso – un'ortoprassi in definitiva –. Nei testi appena menzionati spicca il significato di verità come fedeltà³⁸.

Lo stesso concetto si riscontra, con riferimento al peccato, nella prima lettera di Giovanni, fra il primo e il secondo capitolo³⁹: «Se diciamo che siamo senza peccato, inganniamo noi stessi e la verità non è in noi»⁴⁰. L'espressione εἶναι ἐν "essere in", ricorre tredici volte nel vangelo di Giovanni e diciotto nella Prima lettera – oltre ad altri passi dove si accenna alla stessa idea senza il verbo εἶναι – per descrivere la presenza di Dio nel cristiano e, viceversa, per segnalare le realtà che dimorano in

³⁵ Cfr. R. E. BROWN, *Giovanni II*, Assisi 1979, 783.

³⁶ Cfr. R. E. BROWN, *Giovanni*, 774.

³⁷ «Chiunque è della verità, ascolta la mia voce»: Gv 18,37.

³⁸ Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Conoscenza della verità*, 84.

³⁹ Cfr. 1Gv 1,5-2,5, anche se alcuni pensano che una pericope nuova incomincia in 2,3. Cfr. R. E. BROWN, *Le lettere di Giovanni*, Assisi 1986, 388s.

⁴⁰ 1Gv 1,8.

lui: la luce, l'amore del Padre, la gioia di Gesù, ecc., assieme ad altre caratteristiche teologiche che sono conseguenza delle precedenti⁴¹. Il rimanere nella verità significa allora rifiutare l'offesa a Dio e agli altri nel proprio agire, e ciò comporta la conoscenza di Dio: «Da questo sappiamo d'averlo conosciuto: se osserviamo i suoi comandamenti. Chi dice: "Lo conosco" e non osserva i suoi comandamenti, è bugiardo e la verità non è in lui»⁴². Si parla del comportamento di una persona come conseguenza della conoscenza divina, presentata come verità. Allo stesso modo, il compiere i comandamenti risulta criterio essenziale per conoscere Dio, che nel contesto semitico significa avere una speciale intimità con Lui, condividere la sua vita⁴³.

Il ragionamento precedente della Prima di Giovanni è una delle tre asserzioni⁴⁴ col participio λέγων dove appare una condizione di realtà in tempo perfetto (letteralmente: "l'ho conosciuto") con significato di presente. La condizione finale: «E non osserva i suoi comandamenti», sembra far riferimento ai precetti di Cristo, un'idea che apparirà meglio sviluppata più avanti⁴⁵.

La frase: «È un menzognero e la verità non è in lui» presenta nuovamente la risposta ad una condizione di realtà. La parte positiva di tale affermazione la si ritrova nel versetto seguente: «Ma chi osserva la sua parola, in lui l'amore di Dio è veramente perfetto». È interessante vedere come "parola" sta a significare le richieste etiche di Dio più che l'intera rivelazione o il vangelo stesso⁴⁶. Si tratta dei suoi comandamenti. L'avverbio ἄληθῶς di 1Gv 2,5 appare in parallelismo antitetico con la «mancanza di verità» in 2,4 e descrive qualcosa di vicino ad ἀλήθεια: la verità che dimora nel credente. Conservare la parola di Dio scaturisce dalla verità – conoscenza – che c'è nella persona umana e, viceversa: la verità che c'è nell'uomo lo spinge a compiere i precetti divini. Al contrario, non osservare i suoi comandamenti mostra che non si è nella verità. In questo brano della Prima lettera di Giovanni appare per la prima volta l'espressione «amore di Dio».

Il concetto di verità come parola rivelata contempla un secondo approccio, quello di accogliere l'insegnamento di Gesù rivolgendosi allo Spirito, affinché illumini la

⁴¹ Cfr. R. E. BROWN, *Lettere di Giovanni*, 353s.

⁴² 1Gv 2,3s.

⁴³ La sequenza dall'azione alla conoscenza è chiara in 1Gv 4,7b: «Chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio». Cfr. R. E. BROWN, *Lettere di Giovanni*, 392.

⁴⁴ Cfr. 1Gv 2,4.6.9.

⁴⁵ Cfr. Gv 2,13s.

⁴⁶ Cfr. R. E. BROWN, *Lettere di Giovanni*, 359.

mente dell'ascoltatore per comprendere le parole del Maestro⁴⁷: «Egli vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto»⁴⁸. Lo Spirito insegnerà nel nome di Gesù, vale a dire in rapporto con Lui, al suo posto e con la sua autorità⁴⁹. Anche se una delle funzioni primarie dello Spirito è quella d'insegnare⁵⁰, ciò non significa che insegnerà quantitativamente più di quanto ha insegnato Gesù o porterà una nuova rivelazione, ma che renderà i discepoli capaci di comprendere il pieno significato delle sue parole. Non è che lo Spirito rivelerà i segreti che si trovano all'interno e nell'intimo dell'essere di chi ascolta⁵¹, ma ricorderà al credente ciò che Gesù ha detto e che non è stato capito chiaramente. Il verbo ὑπομνήσκειν è usato nei vangeli soltanto qui e in Lc 22,61 allorché Pietro, dopo le negazioni, si ricorda delle parole di Gesù⁵². Insegnare e ricordare non sembrano essere due diverse funzioni del Paraclito, ma aspetti complementari, quasi identici, della stessa missione⁵³.

I discepoli non sono ancora in grado di comprendere tutto: «Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future. Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve l'annunzierà»⁵⁴. Solo quando Gesù sarà glorificato potrà inviare lo Spirito, un'azione che manifesta la pienezza della divinità nella sua persona⁵⁵. Durante la sua missione terrena lo Spirito è attivo, ma non lo è pienamente: si dovrà aspettare il ritorno di Gesù presso il Padre perché ciò divenga una realtà. Se lo Spirito deve insegnare e ricordare l'opera rivelatrice di Gesù, lo

⁴⁷ Cfr. M. TABET, *Fede prepasquale e postpasquale: riflessioni su alcuni testi del Vangelo di san Giovanni*, in J. CHAPA (ed.), *«Signum et testimonium»*. Estudios en honor del Prof. Antonio García-Moreno, Pamplona 2003, 55-66.

⁴⁸ Gv 14,26.

⁴⁹ Cfr. C. K. BARRETT, *The Gospel According to St John*, in SPCK, London 1978, 467.

⁵⁰ Cfr. Sal 25 (24),5,9; Ne 9,20; 1Gv 2,20.27.

⁵¹ Cfr. *Corpus Hermeticum* 13,2, dove si accenna alla divinità che farà ricordare i segreti del mondo e l'origine dell'universo e della natura.

⁵² In altri contesti appare altre 5 volte nel NT: in 2Tm, Tt, 2Pt, Giud e 3Gv.

⁵³ Cfr. G. R. BEASLEY-MURRAY, *John*, 261; R. BULTMANN, *Evangelium nach Johannes*, 485, nota 1.

⁵⁴ Cfr. Gv 16,12s.

⁵⁵ «Solo l'innalzamento del Verbo Incarnato al Verbo originario scioglie lo Spirito che il Verbo porta in sé. Lo Spirito, si può dire, è il soffio della gloria del Verbo eterno», H. SCHLIER, *Il concetto di Spirito nel vangelo secondo Giovanni*, in *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Brescia 1976, 343.

potrà fare solo quando Gesù avrà raggiunto la sua pienezza perché avrà compiuto la sua opera e sarà presso il Padre⁵⁶.

Non è che ci siano delle verità che Gesù non abbia già detto ai discepoli; dal testo del vangelo trapela una rivelazione completa in quanto al contenuto: «tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi»⁵⁷. Bisogna invece rendersi capaci di capire in profondità le parole di Gesù. Questo è il compito dello Spirito, che guiderà «alla verità tutta intera»⁵⁸, alla stregua del Dio di Israele che guida il suo popolo, come indica l'uso del verbo ὁδηγεῖν nella Septuaginta⁵⁹. L'espressione ἐν τῇ ἀλήθειᾳ πάσῃ fa vedere il modo in cui lo Spirito guiderà i discepoli. Essa si collega strettamente con il testo precedente di Gv 14,26, ponendosi in parallelo con il πάντα che vi appare. Non si considera però questo passo come un riassunto di Gv 14,26 ma piuttosto come un superamento e una crescita: infatti, mentre là si cercava di cogliere la rivelazione di Gesù, qui si tratta del suo approfondimento e della sua piena e finale realizzazione.

L'ὁδηγεῖν, infatti, è proprio un passo in avanti rispetto al διδάσκειν di Gv 14,26. Di primo acchito ciò non sarebbe in consonanza con l'ideale di educazione del mondo greco-ellenistico, dove il senso di ὁδηγεῖν, riservato al παιδαγωγός era fra l'altro quello di accompagnare il bambino a scuola e di dargli una certa formazione di base prima di lasciarlo nelle mani del maestro, che realizzava l'opera del διδάσκειν. In Giovanni si fa invece necessaria, dopo l'ascolto della parola rivelata che comporta un primo insegnamento, la guida soprannaturale che porta ad una conoscenza più accurata, quella appunto della «verità tutta intera» alla quale conduce lo Πνεῦμα τῆς ἀληθείας⁶⁰. Nel testo si fa anche riferimento al fatto che Gesù sta compiendo una rivelazione, la quale viene spiegata mediante il λαλεῖν dello Spirito. Questo verbo, pur essendo di uso frequente e comune nel Nuovo Testamento, assume in momenti particolari il senso di autorivelazione di Gesù⁶¹.

Se la missione dello Spirito si svolge sulle tracce della missione di Gesù, allora lo Spirito ascolterà allo stesso modo come Gesù ascolta il Padre e rivela⁶²; perciò lo

⁵⁶ Cfr. G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel Vangelo di Giovanni*, Brescia 1984, 241s.

⁵⁷ Gv 15,15; cfr. 17,26.

⁵⁸ Gv 16,13.

⁵⁹ Il verbo appare 42 volte nell'AT, di cui 27 nei salmi. Cfr. D. W. MICHAELIS, ὁδηγός, ὁδηγέω, in GLNT VIII, 277s.

⁶⁰ *Ibid.*, 286s.

⁶¹ Cfr. Gv 4,26; 8,18.

⁶² «Ed io dico al mondo le cose che ho udito da lui»: Gv 8,26; cfr. 8,40.

Spirito non parlerà da se stesso. Ma parallelismo non vorrebbe dire in questo caso identità: i verbi che riferiscono l'ascoltare del Figlio si trovano al passato o al presente, mentre i verbi che hanno per soggetto lo Spirito che ascolta sono al futuro⁶³, una caratteristica dei verbi indicanti la missione in Giovanni. D'altro canto lo Spirito annunzierà τὰ ἐρχόμενα. Non sono d'accordo gli esegeti attorno al senso di questo participio, qui però con valore nominale. Barrett⁶⁴ pensa a due interpretazioni: a) gli eventi della passione, morte e risurrezione di Gesù contemplati dalla prospettiva della notte in cui fu tradito; b) gli avvenimenti futuri, appartenenti all'era escatologica, visti nell'insieme degli ultimi discorsi di Gesù. Il ruolo dello Spirito non si limita però all'ispirazione profetica. Lui, infatti, svelerà anche il peccato, la giustizia e il giudizio, oltre a far vedere il vero significato del mistero pasquale. Brown pensa che τὰ ἐρχόμενα si riferisca, ad ogni modo al discorso dell'ultima cena e la gloria di Cristo manifestata nella passione, morte e risurrezione come escatologia presente. Il verbo ἀναγγέλειν inoltre indica che lo Spirito presenta alle generazioni future il senso di ciò che Gesù ha detto e fatto, preparando ogni cristiano a desumere quello che Gesù significa per il proprio tempo⁶⁵. Si parla anche dell'istruzione dei discepoli riguardo agli ultimi tempi, mentre per altri si tratta dell'indicazione della natura apocalittica della profezia cristiana, o degli "eventi dell'ora". A partire da questo momento sembra che il Paraclito indirizzi i discepoli verso la fine dei tempi⁶⁶.

Si scorge un'analogia fra le missioni perché, alla stregua del Figlio, lo Spirito non cerca la propria gloria ma parla in nome di un altro, in questo caso di Gesù. Il Figlio riceve dal Padre e glorifica il Padre. Allo stesso modo lo Spirito riceve da Gesù ciò che appartiene al Padre, glorifica il Figlio e, in Lui, anche il Padre. Infatti lo Spirito riceve da ambedue. Tutto ciò che compirà il Paraclito in ordine a Gesù avverrà a favore dei credenti⁶⁷. La funzione di guida del Paraclito verso la «verità tutta intera» non si limita alla comprensione intellettuale, seppur profonda, delle parole di Gesù. Essa implica anche un modo di vivere in conformità con il suo insegnamento. Visto in questa maniera, lo Spirito svolge la funzione di guida che nell'ambiente veterotestamentario tardivo si attribuisce alla Sapienza⁶⁸. Giovanni vedendo in Gesù

⁶³ Essi sono: ὁδηγέσει, λαλήσει, ἀκούσει, ἀναγγελεῖ.

⁶⁴ Cfr. C. K. BARRETT, *John*, 490.

⁶⁵ Cfr. R. E. BROWN, *Giovanni*, 868.

⁶⁶ Cf. F. MOLONEY, *John*, Collegeville (Minn.) 1998, 446s.

⁶⁷ «La novità giovannea riguarda la presentazione dello Spirito nella sua duplice relazione da una parte con Gesù e dall'altra con il Padre», R. FABRIS, *Giovanni*, Roma 1992, 823.

⁶⁸ Cfr. Sap 9,11; 10,10.

la personificazione della Sapienza divina, mette in rilievo la continuità fra le due missioni. Esse si uniscono non soltanto nel fatto che ciò che si ascolta viene spiegato e chiarito dallo Spirito allo scopo di cogliere il senso più profondo della rivelazione del Figlio, ma anche nel fatto che la stessa comprensione della parola rivelata richiede la disposizione e l'impegno a compiere i precetti di Gesù che si traducono in una sua imitazione.

A questo punto possiamo domandarci se il discorso di Gesù è stato incomprensibile o, al contrario, se ha parlato con chiarezza agli ascoltatori. Una certa tensione si evidenzia nel vangelo in proposito. Difatti, davanti alla domanda: «Fino a quando terrai l'animo nostro sospeso? Se tu sei il Cristo, dillo a noi apertamente», Gesù risponde: «Ve l'ho detto e non credete»⁶⁹. Più tardi, Gesù dice ai discepoli: «Queste cose vi ho dette in similitudini; ma verrà l'ora in cui non vi parlerò più in similitudini, ma apertamente vi parlerò del Padre»⁷⁰, un testo che certamente non concorda con quello della conversazione davanti a Pilato: «Io ho parlato al mondo apertamente; ho sempre insegnato nella sinagoga e nel tempio, dove tutti i Giudei si riuniscono, e non ho mai detto nulla di nascosto»⁷¹. Quest'ultimo si allaccia più al primo che non al secondo passo. Se l'insegnamento di Gesù ha bisogno di essere capito, ci vuole una disposizione a riceverlo e una prontezza d'animo per crescere nella comprensione. Non si mette in dubbio la buona volontà dei discepoli, ma la loro conoscenza della rivelazione restava frammentaria, e potevano fraintenderla. Avevano pertanto bisogno di una spiegazione del messaggio e di una continua illuminazione del suo senso per poter arrivare alla «verità tutta intera».

In quell'orizzonte di pienezza dove si rivela Gesù stesso e non tanto una serie dei suoi insegnamenti, si staglia il ruolo del Paraclito⁷². L'affermazione: «Lo Spirito è verità» di 1Gv 5,6 rende interiori ed efficaci nei cuori dei discepoli le parole comunicate da Cristo⁷³. La sua venuta farà sì che giunga il momento «in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità»⁷⁴. L'espressione non sembra accennare ad un contrasto fra adorazione interna ed esterna. Si tratta piuttosto di una endiadi. È lo «Spirito di verità», Colui che illumina la rivelazione proclamata da Gesù e

⁶⁹ Gv 10,24s.

⁷⁰ Gv 16,25.

⁷¹ Gv 18,20.

⁷² Cfr. G. R. BEASLEY-MURRAY, *John*, 290.

⁷³ Cfr. R. E. BROWN, *Lettere di Giovanni*, 789s.

⁷⁴ Gv 4,23a.

allo stesso tempo eleva spiritualmente i credenti in modo da renderli capaci di adorare Dio in modo giusto⁷⁵.

3. La verità come evento

Pensando alla verità come a un fatto reale in contrasto con quello che è apparente – per ripercorrere il sentiero già tracciato dai greci – il primo testo da vedere è il prologo del vangelo, dove si accenna ad una testimonianza oculare: «E noi vedemmo la sua gloria, gloria come di Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità»⁷⁶. L'evento concreto e costatabile è precisamente il λόγος che diventa σάρξ, che si fa uno come noi⁷⁷. Si è davanti al punto culminante della storia della salvezza. Se la fede cristiana si caratterizza e si distingue dalle altre confessioni religiose per il suo carattere storico e per l'intervento di Dio nello svolgersi dei tempi e delle generazioni dell'umanità, questo si realizza nel modo più pieno e significativo nell'Incarnazione.

Il Verbo fattosi carne esprime la verità per eccellenza, un fatto che il testimone evangelico può affermare dicendo: Καὶ ἑθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ. La visione della sua gloria si riferisce ai segni operati che culminano nel mistero della passione, morte e risurrezione⁷⁸, una gloria che poteva procedere soltanto dal Μοϋσογενῆς del Padre, ma che è al contempo un segno paradossale: non è che la gloria si contempli attraverso la carne: essa è piuttosto nascosta nella carne⁷⁹. Il rapporto con la storia veterotestamentaria narrata nell'Esodo è palese: la tenda nella quale è venuto ad abitare (ἐσκήνωσεν) rievoca la tenda dove si riservava l'Arca dell'alleanza durante il pellegrinaggio nel deserto, mentre la gloria vista richiama la *shekinah* (che fra l'altro contiene le stesse consonanti del greco σκηνή), la presenza permanente della nube sopra il tabernacolo per indicare la vicinanza divina. Lo splendore di Dio si manifesterà anche nel mare Rosso, sul monte Sinai e durante il cammino verso la terra di Canaan.

⁷⁵ Cfr. R. E. BROWN, *Giovanni*, 237.

⁷⁶ Gv 1,14.

⁷⁷ Cfr. R. BULTMANN, *Evangelium nach Johannes*, 39s.

⁷⁸ Cfr. G. R. BEASLEY-MURRAY, *John*, 14.

⁷⁹ Cfr. R. BULTMANN, *Evangelium nach Johannes*, 40s.

Alla stregua della *memra*, la *shekinah* è un'espressione perifrastica per nominare Dio e al contempo salvaguardare la sua trascendenza al cospetto degli uomini. Secondo un'interpretazione targumica del Deuteronomio, essa dimora nel tabernacolo al posto del nome di Dio⁸⁰. Allo stesso modo la *shekinah* fa riferimento all'onnipresenza di Dio e alla sua grandezza, che nessun santuario può contenere. Questa "teologia della presenza divina" sviluppatasi specialmente a partire dalla distruzione del secondo tempio, sembra essere conosciuta dall'Evangelista⁸¹. Nel testo si dice che Dio ha fatto la sua dimora in mezzo a noi. La sua carne ha preso il posto della presenza di Dio nella tenda, cioè che Gesù ha sostituito l'antico tabernacolo e diventa il luogo di contatto fra Dio e l'umanità.

Nel vangelo questo ragionamento viene portato fino alle sue ultime conseguenze, allorché si dice che Gesù prenderà anche il posto del tempio⁸². Il Verbo Incarnato non è soltanto il nuovo tabernacolo ma anche la *shekinah*, la cui gloria è stata contemplata. È chiaro e senza ambiguità il collegamento fra la gloria di Dio – un'altra parafrasi per descrivere la sua maestà trascendente – e la sua presenza nella tenda e nel tempio⁸³.

La gloria potrebbe riferirsi all'Unigenito πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, pieno di grazia e di verità⁸⁴. La frase greca rimanda alla Bibbia ebraica dove è frequente il חַסֵּד וְאֱמֻנָה ⁸⁵, due parole molto simili dal punto di vista semantico. Nella Septuaginta si traduce frequentemente per ἔλεος καὶ ἀλήθεια, essendo la prima parola una grazia immeritata, dono, favore, oltre che di misericordia⁸⁶, e in questo senso serve di base al concetto neotestamentario di χάρις, che nel Quarto Vangelo appare soltanto nel prologo⁸⁷. Questo termine, con un significato vicino a quello del חַסֵּד ebraico, indica la donazione generosa e senza misura nell'agire di Dio verso il suo popolo, che non aspetta alcuna corrispondenza da parte di chi la riceve. Unito invece ad

⁸⁰ Cfr. Dt 12,4s: «Non così farete rispetto al Signore vostro Dio, ma lo cercherete nella sua dimora, nel luogo che il Signore vostro Dio avrà scelto fra tutte le vostre tribù, per stabilirvi il suo nome; là andrete».

⁸¹ Cfr. L. BOUYER, *La Shekinah, Dieu avec nous*, in BVC 24 (1957/8) 8-22.

⁸² Cfr. Gv 2,19-21. Vedi anche R. E. BROWN, *Giovanni*, 46.

⁸³ Nell'AT il collegamento fra gloria di Dio e la sua presenza è frequente: nel Monte Sinai (cfr. Es 24,15s.), nella tenda, nel deserto (cfr. Es 40,34), nella dedicazione del tempio (1Re 8,10s).

⁸⁴ In realtà il πλήρης potrebbe riferirsi, oltre che al μονογενής anche all'essere παρὰ πατρός, o alla δόξα stessa.

⁸⁵ Nella Bibbia le due parole abbinate ricorrono 33 volte.

⁸⁶ In Filone d'Alessandria, invece, l'espressione è assente. Cfr. C. K. BARRETT, *John*, 167.

⁸⁷ Cfr. Gv 1,14.16.17.

ἀλήθεια, i due concetti rappresentano l'essenza di Dio *quoad nos*, così come la possiamo contemplare noi uomini. Considerandoli invece come una endiadi si è danti alla grazia che si dona, al dono pieno di grazia, alla divinità che rivela se stessa assieme ai beni che l'accompagnano. La χάρις è il dono, ἀλήθεια è il suo contenuto. Si potrebbe persino assicurare che ognuno dei due termini esprime il tutto: nella χάρις come dono divino si include la ἀλήθεια, mentre la ἀλήθεια è il dono che si riceve dal Rivelatore⁸⁸. Questo generoso mostrarsi della misericordia di Dio si vede appunto nella sua pienezza nel Logos-Figlio⁸⁹.

Brown si domanda se l'espressione «noi vedemmo la sua gloria» possa indicare qualche manifestazione della Parola Incarnata fra gli uomini⁹⁰. Il pronome in prima persona plurale⁹¹ sembra accennare al testimone oculare nel momento della trasfigurazione, dove Luca dice: «videro la sua gloria» (εἶδον τὴν δόξην αὐτοῦ)⁹². La verità si è mostrata come gloria che salva, come nuova *shekinah* in cui Dio, pieno di misericordia, viene incontro all'umanità per liberarla dal peccato.

Passando al dialogo di Gesù con Nicodemo, esso ha come tema centrale la redenzione del mondo. Se Dio ha mandato suo Figlio per salvare e non per condannare, ciò implica che quelle due possibilità esistono davvero⁹³. Così la sua venuta può essere occasione di salvezza o di giudizio, inteso quest'ultimo come separazione e come condanna. La κρίσις assurge a parola-chiave del testo, che in Giovanni fa riferimento al presente e non al futuro, come accade, invece, in Matteo⁹⁴. L'alternativa viene presentata nel vangelo come una scelta fra la luce e le tenebre. Le azioni sbagliate provengono da chi ha amato più le tenebre che la luce e diventa ὁ φαῦλα πράσσων «chi fa il male». In contrasto si presenta il credente come ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν «colui che fa la verità»⁹⁵.

La contrapposizione “fare il bene/operare il male”, φαῦλα πράσσειν e ἀλήθειαν ποιεῖν, la si troverà più avanti in un contesto di giudizio escatologico che si avvera

⁸⁸ Cfr. R. BULTMANN, *Evangelium nach Johannes*, 49s.

⁸⁹ Cfr. G.R. BEASLEY-MURRAY, *John*, 14.

⁹⁰ Cfr. R.E. BROWN, *Giovanni*, 47s.

⁹¹ Esso appare anche nel prologo della Prima 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». 1Gv 1,1.

⁹² Lc 9,32. Inoltre 2Pt 1,16s dice che Gesù «ricevette onore e gloria da Dio Padre».

⁹³ Cfr. Gv 3,16-21.

⁹⁴ Cfr. Mt 25,31-33.

⁹⁵ Gv 3,21.

fra il presente e il futuro: «Non vi meravigliate di questo, poiché verrà l'ora in cui tutti coloro che sono nei sepolcri udranno la sua voce e ne usciranno: quanti fecero il bene (οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες) per una risurrezione di vita e quanti fecero il male (οἱ δὲ τὰ φαῦλα πράξαντες) per una risurrezione di condanna»⁹⁶. In particolare, il sintagma “fare la verità” significa rimanere costanti nelle decisioni, mantener fede in qualcosa⁹⁷. Un uso simile si ritrova nei manoscritti del mar Morto, dove i seguaci della comunità vengono esortati a “fare la verità”, cioè a comportarsi coerentemente secondo i principi stabiliti nella regola della comunità. Nel contesto del dialogo con Nicodemo l'espressione indica anche l'aver accesso alla luce per ottenere una comprensione nuova di se stessi e del mistero di Dio, oltre all'impegno di vita autentica a cui Gesù sembra accennare in un primo momento.

Il capitolo 8 del vangelo è composto praticamente da una sola pericope, considerando che i primi 11 versetti appartengono all'episodio della donna trovata in adulterio e presentata davanti a Gesù⁹⁸. Gv 8,12-59, infatti, riprende una controversia iniziata nel capitolo precedente che si concentra sulla persona e sull'autorità di Gesù stesso.

Il testo viene diviso ordinariamente in tre sezioni⁹⁹. Nella prima parte, 8,12-20, Gesù si manifesta come luce del mondo, mentre in 21-29 appare come l'Unico venuto dall'alto che rende testimonianza di se stesso, perché conosce la sua origine e il suo destino, essendo anche inseparabile dal Padre, suo testimone privilegiato. La terza parte, 31-59, chiamata da Dodd *locus classicus* della teologia giovannea¹⁰⁰, viene diviso da alcuni in sottosezioni¹⁰¹. In 8,31s Gesù dice: «Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi». Il termine ἀλήθεια appare sette volte nella sezione¹⁰², di solito collegata alla persona di Gesù-Cristo. Conoscere la verità sembra identificarsi col diventare suo discepolo. Vi si nota il senso liberatore della verità: aderire alla cerchia di Gesù produce una tale visione da potersi sciogliere dai vincoli dell'ignoranza. La verità indi-

⁹⁶ Gv 5,28s.

⁹⁷ Cfr. R. E. BROWN, *Giovanni*, 177.

⁹⁸ Cfr. Gv 7,53-8,11.

⁹⁹ La divisione tripartita che seguiamo è proposta da C. K. BARRETT, *John*, 333s.; R. E. BROWN, *Giovanni*, 263, fra altri.

¹⁰⁰ C. H. DODD, *La tradizione storica nel Quarto Vangelo*, Brescia 1983, 399.

¹⁰¹ Ad esempio L. MORRIS, *The Gospel According to John*, Grand Rapids (Mich.) 1971, 435; G. R. BEASLEY-MURRAY, *John*, 132-140.

¹⁰² In Gv 8,32(bis).40.44(bis).45.46.

cata nel vangelo è legata alla sua persona e alla sua opera. Essa appare anche come realtà salvifica che prende il credente dalle tenebre del peccato (che racchiude una componente di sbaglio, di errore) e lo fa uscire da quelle situazioni che falsamente considerava privilegiate. A questo punto si scorge un parallelo con l'episodio della sinagoga di Nazareth, quando Gesù legge il passo del profeta Isaia: «Lo spirito del Signore Dio è su di me, perché il Signore mi ha consacrato con l'unzione; mi ha mandato (...) a proclamare la libertà degli schiavi, la scarcerazione dei prigionieri»¹⁰³. La libertà proclamata allora da Gesù è dunque strettamente legata alla sua missione: «Oggi si è adempiuta questa Scrittura che voi avete udita con i vostri orecchi»¹⁰⁴.

Ad ogni modo, la liberazione dal peccato per mezzo della verità non è un tema che si trova nell'Antico Testamento¹⁰⁵. Anche se a Qumrân si dice: «Dio purificherà con la sua verità tutte le azioni degli uomini (...) e il suo spirito di verità sarà come acqua che lavi ogni impurità e menzogna»¹⁰⁶, sembra che nel testo si parli più di distruggere che di liberare. Nella letteratura rabbinica invece si parla della liberazione per mezzo dello studio della *Torah*, che ci distacca dalle cure di ogni giorno¹⁰⁷. Il che potrebbe accennare ad un parallelismo antitetico fra la rivelazione di Gesù e la legge, evocando in qualche maniera il Discorso della montagna in Matteo¹⁰⁸.

Davanti a ciò ci si domanda se il senso di verità di Gv 8,31 possa riferirsi alla rivelazione di Dio in Gesù Cristo come visto sopra in altri passi del vangelo¹⁰⁹, o se si stia accennando a Dio stesso che si manifesta in Gesù, «realtà divina in quanto è la vita e dona la vita»¹¹⁰. Non si tratterebbe soltanto di seguire il suo insegnamento e di credere alla sua parola, ma di aderire alla sua persona. Nel versetto si specifica che il Signore fa l'invito ai giudei che avevano creduto in Lui (τοὺς πεπιστευκότας). Il tempo perfetto del participio indica un'azione iniziata nel passato che anco-

¹⁰³ Is 61,1.

¹⁰⁴ Lc 4,21.

¹⁰⁵ Cfr. R. E. BROWN, *Giovanni*, 460.

¹⁰⁶ 1QS 4,20s.

¹⁰⁷ Cfr. *Pirqa Aboth* 3,6.

¹⁰⁸ Cfr. Mt 5,21-48.

¹⁰⁹ Così pensa I. DE LA POTTERIE, *Verité*, 23-26.

¹¹⁰ Cfr. R. BULTMANN, *Evangelium nach Johannes*, 332s. L'autore vuole contemplare la verità in un contesto gnostico dal quale si sarebbe derivata, per contrasto, questa affermazione. Conviene però tener conto che lo gnosticismo come dottrina si conforma dopo la metà del II secolo. In questo caso il BULTMANN si poggia su un pre-gnosticismo.

ra dura nel presente per segnalare un processo di crescita e di perfezionamento. Perciò l'invito di Gesù è nel contempo una chiamata a credere in Lui come Verità Incarnata e un invito a crescere ogni giorno nella fede¹¹¹. Nella frase precedente si parlava di molti che credettero in Lui (πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν) e che poi uscirono dalla scena: in questo caso l'aoristo si riferisce ad un'azione compiuta, come a significare che non continuarono nel processo di approfondimento e di maturazione della loro fede. Non basta soltanto credere in Gesù: bisogna rimanere nella sua parola¹¹².

L'invito iniziale di Gesù a rimanere nella sua parola (ἐὰν ὑμεῖς μείνητε), presentato come una condizione che include il desiderio di portarla a termine¹¹³, comporta una determinazione a vivere dei suoi insegnamenti, un ascolto costante ed una riflessione continua che li possa conservare. L'espressione "conoscerete la verità" (γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν) è molto simile a ciò che prima Gesù aveva detto: «Quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora saprete che Io Sono» (γνώσεσθε ὅτι ἐγώ ε�μι)¹¹⁴, facendo vedere la stretta relazione fra l'esistenza eterna, l'essere in Dio, e la conoscenza della verità. Rimanendo fermamente saldi in essa, vengono indicati i frutti che si derivano: si diventa progressivamente dei veri discepoli di Gesù, si penetra più profondamente nella rivelazione cristiana e si giunge, infine, alla libertà dall'errore e dai vizi, e perciò dal peccato. L'antica vita viene dimenticata e si passa sotto il dominio del Signore lasciando da parte la schiavitù dal demonio.

Soltanto quando Gesù sarà dal Padre si saprà che Dio l'aveva inviato, che Gesù possiede il nome divino e che Dio Padre è sempre al suo fianco. Questo ritorno avverrà con la risurrezione e l'ascensione. L'"esaltazione" del Figlio dell'uomo (ὅταν ὑψώσῃ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου) sarà il grande momento di rivelazione per coloro che hanno creduto. Così la sua morte sarà opera di coloro che non hanno creduto.

¹¹¹ Non sarebbe comunque facile spiegare come questi giudei siano 'credenti' e nel contempo si oppongano alla dottrina di Gesù fino a volerlo lapidare (cfr. Gv 8,59). Alcuni pensano che il participio πεπιστευκό τας descriva alcuni giudei che sono rimasti colpiti dall'insegnamento di Gesù e hanno creduto in Lui, anche se la loro fede non era profonda. Altri pensano che l'espressione accenni ai "credenti nella circuncisione" (οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοὶ At 10,45). Ma l'opinione più accorde col testo sembra, a mi avviso, quella che indica i veri credenti in Gesù, istruiti per diventare i suoi discepoli, accanto ad una tendenza negativa e contraria da parte di altri giudei, decisi ad annientare la fede in Gesù. Cfr. G. R. BEASLEY-MURRAY, *John*, 132s.

¹¹² Cfr. C. K. BARRETT, *John*, 344.

¹¹³ Cfr. F. MOLONEY, *John*, 277.

¹¹⁴ Gv 8,28.

Questo è il secondo passo¹¹⁵ in cui nel Quarto Vangelo si accenna all'esaltazione di Gesù, che si precisa nell'orizzonte storico-salvifico come il momento che palesa la verità personificata ed operativa.

Nel contempo si rapportano alla verità rivelata anche la persona e la missione salvifica di Gesù stesso. A partire dalla storia d'Israele, liberato dalla schiavitù di Egitto e diventato popolo di Dio nella terra promessa, si sviluppa il processo storico-salvifico che culmina in Gesù-Cristo, il quale guiderà il popolo di Dio tratto da tutte le nazioni della terra alla libertà del regno¹¹⁶. La verità deve perciò essere contemplata e dalla rivelazione e dal punto di vista esistenziale. Quest'ultima va però identificata con la presenza salvifica di Gesù e suppone una chiamata ad ascoltarlo e ad accoglierlo mentre è presente fra i discepoli: «Vi ho detto che morirete nei vostri peccati; se infatti non credete che io sono, morirete nei vostri peccati»¹¹⁷, facendo capire che una volta salito al Padre sarà più difficile liberarsi dalla colpa. Gesù, procedendo dall'alto, è venuto al mondo per elevarci alla sfera delle realtà divine. Se si chiudono gli occhi della fede in Gesù, non ci sarà un altro cammino per salire a Dio.

Il terzo testo in cui consideriamo la verità come evento si trova all'inizio del capitolo 14 del vangelo, all'interno della sezione sulla partenza e ritorno di Gesù¹¹⁸. Di solito il brano viene diviso in: partenza (14,4-17) e ritorno (18-26), oltre all'enunciazione del tema (1-3) e ad una piccola conclusione (27-31)¹¹⁹. Le parole di Gesù: «Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me»¹²⁰, offrono un classico compendio della dottrina giovannea della salvezza, basata interamente su Gesù Cristo¹²¹ e vengono paragonate agli altri passi del vangelo di alto contenuto teologico, come il prologo o la donazione del Figlio come prova di amore da parte di Dio Padre, nel *logion* di Gv 3,16. La risposta di Gesù, infatti, è una rivelazione di altissima certezza, una parola di grande potenza illuminante.

¹¹⁵ I tre passi giovannei dove ricorre il verbo ὁποῦν sono: il paragone col serpente di bronzo (cfr. Gv 3,14), il presente brano di Gv 8,28 che è poi l'unico che ha un collegamento diretto con la verità, ed infine il momento in cui Gesù proclama che attirerà tutti verso di Lui (cfr. Gv 12,32).

¹¹⁶ Cfr. G.R. BEASLEY-MURRAY, *John*, 133.

¹¹⁷ Gv 8,24.

¹¹⁸ Cfr. Gv 13,31-14,31.

¹¹⁹ Cfr. F. SEGOVIA, *The Structure, "Tendenz" and "Sitz im Leben" of John 13:31-14:31*, in JBL 104 (1985) 471-493.

¹²⁰ Gv 14,6.

¹²¹ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni III*, Brescia 1981, 110.

Nell'affermazione di Gesù si fa leva sul primo elemento, fra l'altro perché spiega l'asserto del v. 4 («conoscete la via») e la domanda di Tommaso al riguardo (v. 5), concludendo poi con una deduzione della frase principale: «nessuno viene al Padre se non per mezzo di me». Se la prima parte della frase indica che Gesù indirizza i suoi verso la casa del Padre, la seconda ha una chiara valenza escatologica: Egli si mostra, nel presente, come la via verso il Padre. Difatti, mentre in 14,1-6a si guarda verso il futuro aperto davanti agli occhi dei discepoli, in 6b-11 si contempla il suo significato di fede: Gesù porta i suoi verso il Padre adesso, perché è la via, la verità e la vita al presente. Si tratta di uno dei casi di anticipazione escatologica nel Quarto Vangelo¹²². Il Verbo Incarnato, attraverso la sua obbedienza al Padre, nel presente guida l'umanità verso la salvezza mediante la sua passione, morte e risurrezione, e poi prepara un luogo nella casa del Padre. L'uso della terminologia giudaica – casa del Padre, dimora – si poggia sulla letteratura vetero e intertestamentaria¹²³.

Gesù menziona il tempio di Gerusalemme come «casa di mio Padre» allorché ve ne cacciò i mercanti. Successivamente, l'Evangelista precisa che si riferiva al tempio del suo corpo¹²⁴. Più avanti nel vangelo si afferma che il servo non ha nella casa un posto permanente, che spetta invece al Figlio¹²⁵. Questa casa o famiglia (οἰκία) dove Gesù rimane sempre, addita un'unione speciale col Padre, condivisa da quelli che sono generati dallo Spirito come figli di Dio e rassomigliano all'Unigenito. Il suo ritorno dopo la risurrezione avrebbe come scopo operare l'unione dei discepoli al Padre nel suo corpo, dimora di Dio per eccellenza¹²⁶.

Il tono solenne della formula ἐγώ εἰμι, si rafforza con i tre predicati che seguono. Nell'espressione «io sono la via» Gesù vuole presentarsi, più che come modello da seguire o imitare, come l'unico cammino di salvezza e di accesso a Dio¹²⁷. Lui è la via perché è la verità, l'unico che rivela il Padre, essendo Colui che l'ha visto¹²⁸, e nel contempo è la rivelazione personificata. Il suo essere divino-umano è in se

¹²² Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Je suis la voie, la vérité et la vie*, 927s.

¹²³ Riguardo al preparare un posto, cfr. Dt 1,29-33. Vedi anche Enoc 39,4; 41,2; 45,3 e 2Esd 7,80.101 dove si parla delle dimore dei santi e dei luoghi di riposo dei giusti.

¹²⁴ Cfr. Gv 2,16.19-22.

¹²⁵ Cfr. Gv 8,35.

¹²⁶ Cfr. R. E. BROWN, *Giovanni*, 754.

¹²⁷ Cfr. Gv 10,9: «Io sono la porta: se uno entra attraverso di me, sarà salvo».

¹²⁸ Cfr. Gv 1,18.

stesso un manifestarsi agli uomini, far vedere il suo desiderio di venir loro incontro. Via e meta non si potrebbero separare, essendo la Redenzione un evento che tocca l'esistenza dell'uomo per mezzo dell'incontro con il Rivelatore.

Nell'affermare che Gesù è la verità non ci si limita soltanto ad indicare quello che fa, bensì quello che Gesù è in rapporto all'umanità intera. Anzi, una tale enunciazione riflette ciò che Gesù è in se stesso: il Figlio Unigenito del Padre che ha svelato i misteri nascosti nella Divinità¹²⁹. La verità allora ci rende capaci di conoscere il nostro fine, il nostro traguardo salvifico. L'immagine del Figlio come verità si esplica e ulteriormente si rafforza mediante il concetto di vita. Essa descrive in un primo momento la sua missione presso gli uomini: «Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza»¹³⁰, la cui pienezza è la vita con il Padre, possedere Dio stesso. L'uso dell'articolo definito davanti ai tre sostantivi indica che la vita, come la verità, ha un carattere esclusivo ed unico: è Lui che la riceve dal Padre ed è solo Lui che la comunica a chi crede.

Verità e vita dunque, non sono soltanto due realtà coordinate per mettere in rilievo la sua persona quale via privilegiata di accesso al Padre. Coloro che credono in Gesù come rivelazione di Dio fattasi carne, ricevono anche il dono della vita. Quando si crede in Lui non è che si conosce la verità e poi la si può abbandonare. In realtà ci si avvicina alla sua persona e si rimane in comunione con Lui. Non si va dal Figlio per conoscere la verità, ma a rimanere nella verità. Chi si pone davanti al Rivelatore non soltanto conosce la verità, ma sa di essere di fronte alla verità stessa¹³¹.

Riassumendo, si potrebbe dire che la frase «io sono la via» offre l'immagine di Gesù come mediatore fra Dio e gli uomini; «io sono la verità» lo mostra come mediatore della rivelazione divina; «io sono la vita», infine, lo presenta come mediatore della salvezza, che è la vita in Dio. Tre aspetti questi della persona e della vita di Cristo che non si possono separare.

4. Conclusione

Volendo essere tutt'altro che esaurienti, abbiamo voluto indicare due grandi

¹²⁹ Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Je suis la voie, la vérité et la vie*, 939.

¹³⁰ Gv 10,10b.

¹³¹ Cfr. R. BULTMANN, *Evangelium nach Johannes*, 469.

concezioni della verità nel Quarto Vangelo, senza dimenticare i paralleli più evidenti che si trovano nella Prima Lettera di Giovanni. Di primo acchito essa appare come parola rivelata, come il contenuto di fede che il Figlio ha manifestato agli uomini a compimento della volontà del Padre. Una tale verità va conosciuta e approfondita grazie all'aiuto dello Spirito di verità, la cui luce post-pasquale illumina l'insegnamento di Gesù. Al tempo stesso si può arrivare alle parole di verità mediante un atteggiamento che supponga la sequela di Cristo, il vivere secondo i suoi precetti. Un tale comportamento pone l'ascoltatore in "sintonia" con Gesù che rivela i misteri di Dio.

Da un'altra prospettiva invece, il concetto di verità in Giovanni identifica la rivelazione stessa con il Rivelatore, l'annuncio salvifico con Colui che è l'unico mediatore fra Dio e l'umanità, la conoscenza di Dio e dei suoi misteri con il Figlio che è il cammino per accedere a Dio stesso, fonte di ogni verità e di vita, essendo anch'Egli la verità e la vita.

Gesù è dunque la Verità Incarnata che non soltanto proclama ma testimonia con la sua vita. La realtà stessa di Dio si rivela e avviene in Lui. Perciò la persona di Gesù Cristo costituisce per il credente che conosce e vede, la realizzazione della vita eterna pensata come presente.

Das Individuum als Mysterium zwischen Wahrheit und Relativismus ≠

(Zeitkritische Gedanken zu Geltungsanspruch und Selbstverständnis der Theologie in post-moderner Gesellschaft

Hans Christian Schmidbaur

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Die Frage nach einem legitimierbaren Anspruch des Christentums auf vermittelbare Universalität innerhalb des postmodernen Pluralismus

Joseph Kardinal Ratzinger hat beim Gottesdienst zur Eröffnung jenes Konklaves, das ihn daraufhin zum neuen Papst Benedikt XVI. wählen würde, eine viel beachtete Predigt programmatischen Inhalts gehalten, in welcher er ein hinter dem Phänomen der postmodernen Zivilisation und ihrer ständig wechselnden Entwicklungsphasen und pluralistischen Gestaltungsformen liegendes, allen diesen Formen dennoch gemeinsames und sich stets durchhaltendes Merkmal erkannte, das als neues «Dogma des Zeitgeistes» von all jenen nicht in Frage gestellt werden dürfe, die heute nicht als «fundamentalistisch» ausgegrenzt werden wollen: Ratzinger sprach von einer sog. «Diktatur des Relativismus»:

Wie viele Glaubensmeinungen haben wir in diesen letzten Jahrzehnten kennengelernt, wie viele ideologische Strömungen, wie viele Denkweisen... Das kleine Boot des Denkens vieler Christen ist nicht selten von diesen Wogen zum Schwanken gebracht, von einem Extrem ins andere geworfen worden: vom Marxismus zum Liberalismus bis hin zum Libertinismus; vom Kollektivismus zum radikalen Individualismus; vom Atheismus zu einem vagen religiösen Mystizismus; vom Agnostizismus zum Synchretismus, und so weiter. Jeden Tage entstehen neue Sekten, und dabei tritt ein, was der hl. Paulus über den Betrug unter den Menschen und über die irreführende Verschlagenheit gesagt hat (vgl. Eph 4,14). Einen klaren Glauben an das Credo der Kirche zu haben, wird oft als Fundamentalismus abgestempelt, wohingegen der Relativismus, der sich vom, Windstoß irgendeiner Lehrmeinung hin- und hertreiben lässt', als die heutzutage zeitgemäße Haltung

erscheint. Es entsteht eine Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur noch das eigene Ich und seine Gelüste gelten lässt¹.

Diese Analyse umgreift einen langen Entwicklungsprozess, der im Grunde schon mit der Renaissance und den postreformatorischen Auseinandersetzungen begann, dann in der Philosophie der Aufklärung und ihrer Religionskritik eine klar umrissene Gestalt annahm, und im späten 19. und beginnenden 20. Jahrhundert in den Antithesen zwischen einer noch dem Spätféudalismus verhafteten, kirchlich-papalen Obrigkeit mit Gehorsamsanspruch einerseits, und den selbstbewussten Protagonisten neuer, idealistisch-materialistischer, darwinistisch-evolutionistischer, intrinsizistischer und hedonistischer Weltbilder andererseits, die sich von jeder Form religiös-numinos begründeter Autorität emanzipiert hatten und Gegenweltbilder mit dem Anspruch allgemeiner Vermittelbarkeit und absoluter Geltung präsentierten, seinen ersten und zugleich tragischen Kulminationspunkt erreichte.

In der Postmoderne, konfrontiert mit dem desillusionierenden Zusammenbruch des Faschismus und Kommunismus, die beide noch mit dem Anspruch aufgetreten waren, eine neue, sorgenfreie Welt des «neuen Menschen» aufbauen zu können, in Wirklichkeit jedoch nur ein durch Zwang und Diktatur zerstörtes Europa mit durch Armut und Hoffnungslosigkeit erniedrigten Menschen hervorbrachten, gewann der Relativismus, als Geistesströmung schon seit der Antike in Form des utilitaristischen Sophismus eines Epikur, des materialistischen Atomismus von Demokrit und Leukipp, oder in der allegorischen Interpretation der Religionen durch die spätantike Gnosis stets marginal vorhanden, die Oberhand: Die Theorien der aufklärerischen Philosophen Hermann Samuel Reimarus (1694-1768)² und Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781)³ leugneten zwar die mögliche Existenz Gottes nicht, erklärten jedoch die Fülle der Wahrheit Gottes und damit auch der Welt entweder für «verloren gegangen», oder «prinzipiell unerreichbar» für jede endliche, menschliche Vernunft⁴.

¹ KNA, *Missa pro Eligendo Romano Pontifice*, Predikt von Joseph Kardinal Ratzinger, 18.04.2005.

² H. S. REIMARUS, *Apologie oder Schutzschrift der vernünftigen Verehrer Gottes*, hg. von G. Alexander, 2 Bde., Frankfurt am Main 1972.

³ G. E. LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in *Sämtliche Schriften* (ed. Lachmann-Muncker), XIII, 1-8; DERS., *Nathan der Weise*, in *Werke* (hg. H.G. Göpfert, 8 Bde.), München 1970-1978.

⁴ H. S. REIMARUS, *Apologie oder Schutzschrift der vernünftigen Verehrer Gottes*; G. E. LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*; DERS., *Nathan der Weise* (ed. Lachmann-Muncker 3/1968).

1.1. *Totum incertum – mors certa!*

Die Genese des modernen Relativismus als Weltanschauung

1.1.1. «Der Kreis ist zerbrochen»

«Was ist Wahrheit?» (Joh 18,38): Hatte der nüchtern-pragmatische Indifferentismus eines reinen Administrators und Weltmenschen Pontius Pilatus gegenüber Leuten, die wie ein Jesus aufgrund subjektiver, religiöser Überzeugungen glauben, «reine Wahrheiten» mit objektivem Geltungsanspruch verkünden zu können, für die es sich zu sterben lohnt, noch eine zynisch-agnostische Note, so gewinnt der religiöse Relativismus mit der Aufklärung den Grad einer spekulativen Weltanschauung: Mit Lessings berühmter «Ringparabel» im zweiten Akt seines «Nathan der Weise» entsteht jener nonchalant-aufgeklärte Relativismus, der die teilweise kompatiblen, aber sich immer auch widersprechenden Aussagen der verschiedenen Religionen nur noch als mythisch oder allegorisch überfrachtete «Fragmente» eines einst vorhandenen, aber heute leider ein für alle Mal «zerbrochenen Kreises» einer nie mehr wieder erreichbaren Urwahrheit beschreibt.

Wo immer fundamentalistische Ignoranz dies nicht erkennt oder annimmt, entstehe zwangsläufig, so Lessing, jene unselige Form doktrinärer Intoleranz, durch welche die verschiedenen Religionen mit ihren jeweils als «absolute und unbezweifelbare Wahrheit» verstandenen Lehren die Menschheit immer wieder entzweit und grausam gegeneinander aufgehetzt hätten. Hat man jedoch einmal, wie z.B. Lessings «Nathan» als aufgeklärter Intellektueller, die prinzipielle Unerreichbarkeit der vollen Wahrheit begriffen, entsteht jene Geisteshaltung diplomatischer Toleranz, die zwar noch kein radikaler Agnostizismus ist, aber in allem nur noch «Teilwahrheiten» erkennt. Mit dieser Form eines spekulativen Relativismus, der nichts vollkommen verneint und nichts vollständig bejaht, weiß man dann, das es in der Welt nichts gibt, für das es sich zu sterben lohnt und kann sich, wie Lessings Titelheld Nathan es ja programmatisch tat, immer wieder klug allen bedrohlichen Konflikten zwischen differierenden Glaubenswahrheiten und Überzeugungen entziehen und ein geruhssames Leben führen.

1.1.2. *Rationalismus als «Abkehr vom historischen Denken»*

Lessings spektakuläre, an Descartes (1596-1650) orientierte Zerteilung der Wahrheiten in «notwendige Vernunftwahrheiten» und «zufällige Geschichtswahrheiten», von denen Letztere niemals zu einer legitimen und allgemein rechtfertigbaren Begründung der Ersteren hinreichen könnten, ordnete nicht nur die

Offenbarungsreligionen dem Bereich des Zufällig-Geschichtlichen und Bloß-Historischen zu und bestritt somit deren traditionellen, allgemeinen Geltungsanspruch, sondern provozierte auch – wiederum im Gefolge von Descartes – die rationalistische Tendenz zum Kreieren einer «aufgeklärten Vernunftreligion» als Basis der Ethik und des Rechtes eines Säkularstaats, welcher die geschichtlich-konkreten Religionen zu einer Privatsache bloß subjektiv-persönlicher, oder kultureller Überzeugungen erklärt, und in dem dann im Hinblick auf die Religion – wie Friedrich der Große sagte –, «jeder nach seiner Façon selig werden kann».

1.2. Immanuel Kant, oder die Unvermittelbarkeit von Immanenz und Transzendenz

Wenngleich nach Immanuel Kant (1724-1804) die Existenz Gottes als Idee oder Postulat der reinen, oder praktischen Vernunft weiter vorausgesetzt werden müsse, um auch innerhalb des Säkularstaats eine objektive Vernunft und Ethik mit universalem Geltungsanspruch begründen zu können, müsse dem eine aufgeklärte «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» entsprechen⁵, die außer dem sittlichen Lebenswandel keine andere Art von praktischem Glaubensvollzug mehr zulässt: Gebet, Liturgie, Sakramente und alle anderen religiösen Übungen seien, so Kant, in Wirklichkeit «Religionswahn und Afterdienst Gottes»⁶; jeder Versuch, auf Gott bittend oder betend einzuwirken seien Aberglaube, «Fetischmachen», und kämen einer gar einer Vergötzung Gottes gleich⁷.

1.2.1. Eine «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft»

Kant stellte des Weiteren in Frage, ob wir es nicht auch hinsichtlich der zentralen Glaubenslehren des Christentums, wie denen von einer historischen «Selbstoffenbarung» und «Menschwerdung Gottes», sowie von Sakramenten, mit «Absurditäten» zu tun hätten, die von einer reflektierenden Vernunft im wörtlichen Sinne nicht aufrecht erhalten werden könnten: Zwischen der immanenten, physischen Welt und Gott als ihrer transzendenten Ursache, bzw. dem strikt transzendenten Sinn der Welt und ihrer Ordnung könne es doch – so Kant – gar keine wirkliche «Verknüpfung nach irgendeinem Gesetze» geben⁸.

⁵ I. KANT, *Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), Reclam Stuttgart 1231 (4).

⁶ I. KANT, ebd. 225.

⁷ Ebd. 273-275 (Reclam 235-237).

⁸ Ebd. 274.

Schon in seiner «Kritik der reinen Vernunft» hatte Kant unumwunden festgestellt, dass die Vorstellung, eine transzendente Wirklichkeit könne irgendwie, direkt oder indirekt, Auslöser oder nachfolgend dann auch Glied in einer immanenten Ursachenkette werden, im Grunde eine Absurdität sei; und 1799, in seinem lobenden Geleitwort zu Reinhold Bernhard Jachmanns «Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie», schreibt er dann unumwunden jene selbstbewussten Sätze, die zumindest dem objektiven Geltungsanspruch der christlichen Lehren von einer historischen Offenbarung Gottes, einer Inkarnation und von Sakramenten den endgültigen Todesstoß versetzen sollten. Sie könnten zwar ergangen sein; die Frage bleibe aber hinsichtlich der Prämissen der reinen, natürlichen Vernunft für immer unentscheidbar, und sei als These sogar zweifelhaft.

1.2.2. Die Destruktion der Metaphysik als Wissenschaft

Der Inhalt jeder konkreten Religion und ihrer entsprechenden «Offenbarungen» sei deshalb kein «sicheres Wissen», sondern bleibe immer eine Option des subjektiven Glaubensaktes: «Ob nun Weisheit von oben herab dem Menschen durch Inspiration eingegossen oder von unten hinauf durch innere Kraft seiner praktischen Vernunft erklimmt werde, das ist die Frage. Der, welcher sich das Unding der Möglichkeit einer übersinnlichen Erfahrung, welches im geraden Widerspruch mit sich selbst ist (das Transcendente als immanent vorzustellen). Diese Afterphilosophie auszutilgen hat der Verfasser... mit gutem Erfolg beabsichtigt»⁹.

Transzendenz und Immanenz schließen sich nach Kant also gegenseitig absolut aus. Jedoch im Gegensatz zum Empirismus eines John Locke (1632-1704) und David Hume (1711-1776), mit denen Gott zum «irrealen Begriff ohne Sinn» und der Mensch und seine empirisch-immanente Erkenntnis endgültig zum Maß aller Dinge wurde, behält bei Kant die Gottesvorstellung weiterhin ihre objektive Funktion und hat durchaus ihren allgemein rechtfertigbaren Sinn: Als überempirische, regulative Idee der reinen Vernunft und als ein Postulat der praktischen Vernunft bleibt Gott noch erhalten, und zwar als Einheit der Bedingungen aller Gegenstände überhaupt, und als Voraussetzung einer objektiven Erkenntnis und objektiven Moral. Als solcher – und nur noch als solcher – kann Gott vor der aufgeklärten Vernunft noch postulativ geglaubt, aber nie mehr objektiv-sicher gewusst oder gar allgemein

⁹ I. KANT, Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmanns *Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie* (Akademie Textausgabe VIII, S. 451); zitiert bei 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, 25.

rechtfertigbar bewiesen werden: «Ich musste also das Wissen (d.h. die Metaphysik als Wissenschaft, die nur ein "Herumtappen in bloßen Begriffen" sei) aufheben, um für den Glauben Platz zu bekommen!»¹⁰.

1.2.3. Die «Kopernikanischen Wende des Denkens»: Gott als Idee und Postulat

Religion sei also keineswegs unvernünftig, aber in ihrem Gegenstand und ihren Inhalten niemals als objektive oder sicher gewusste Wahrheit allgemein beweis-, behaupt-, oder vorschreibbar. Sie ist und bleibt immer nur ein Glaubensakt eines autonomen Subjekts, das gelernt hat, «sich seines Verstandes ohne Anleitung anderer zu bedienen» und somit auch angesichts der legitimen Autonomie seines Gewissens nicht gezwungen werden dürfe, hinsichtlich der eigenen Erkenntnisse und Überzeugungen den bloßen Autoritäts-, oder Traditionsargumenten kirchlicher oder staatlich-feudaler Obrigkeiten zu unterwerfen.

Kants Transzendentaler Idealismus provozierte nicht nur in der Erkenntnistheorie eine «Kopernikanische Wende des Denkens», sondern auch in der Theologie und Religionsphilosophie eine «anthropologische Wende»: Der Mensch rückt also auch hier als Subjekt und Träger autonomer Gesetze und Überzeugungen in das Zentrum; und das gilt nicht nur für die Auffassung von Staat, Gesellschaft, Ethik, Recht und Philosophie, sondern – und das im verstärktem Maße – auch und gerade für die Religion. Gott selbst in seiner rein überempirischen Transzendenz teilt sich auch gar nicht mehr objektiv greifbar und unabhängig vom Menschen mit; er erscheint nur noch als regulative Idee und Postulat eines endlichen Subjekts Mensch, das selbst Gott nicht ist und nie sein wird.

Was immer uns also in den Aussagen der sog. Offenbarung auch begegnet; es ist und bleibt immer nur eine relativ bleibende Idee eines Menschen, die, wie Kant meinte, entweder als «Weisheit von oben herab dem Menschen durch Inspiration eingegossen» worden sei, oder aber «von unten hinauf durch innere Kraft seiner praktischen Vernunft» erklommen worden sei. Welche von diesen beiden Positionen nun letztlich die wahre ist, bleibe für uns – und darin gab Kant Jachmann Recht –, eine ewig unlösbare Frage, die letztlich nur zwei Postulate zulasse: das Postulat der Existenz Gottes, und dann wird die Idee Gottes zum realen Gegenüber innerhalb des glaubenden Bewusstseins, oder das Postulat der Nicht-Existenz Gottes, und dann wird die Idee Gottes zur reinen, bloß fiktiven Idee des Bewusstseins, von der keine reale, vom menschlichen Subjekt unabhängige Subsistenz mehr angenommen wird.

¹⁰ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B XXX.

Im ersten Falle – und dafür stehen die persönlichen Postulate eines Kant oder später auch eines Schleiermacher –, sind wir im religiösen Bewusstsein aber niemals mit dem wahren Gott als objektiver Wahrheit «an sich» konfrontiert, sondern lediglich mit seiner Wahrheit «für uns»; im zweiten Falle – und dafür stehen die Postulate eines Feuerbach und der sog. Linkshegelianer, mit einem areligiösen Bewusstsein, das durchaus die Idee Gottes kennt, ihr aber jede Realität außerhalb ihres Bewusstseins absprach: Nicht Gott, so Feuerbach, «schuf den Menschen nach seinem Bilde», sondern vielmehr genau umgekehrt: «der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde!» Gleichgültig, wie die Option ausfällt; bei beiden sind wir nicht mit Gott selbst als objektiver Wahrheit konfrontiert, sondern nur mit dem Subjekt Mensch und seinen immer subjektiv oder relativ bleibenden Bewusstseinspostulaten, aus denen – trotz aller einsehbaren Argumente – niemals ein subjektunabhängiger Anspruch auf Gültigkeit für andere abgeleitet werden kann.

1.3. Anthropozentrik und rationalistischer Deismus

Diese aus dem aufklärerisch-anthropozentrischen Bewusstsein resultierende Deutung des Wesens von Religion und ihrer Inhalte war sich der zentralen Bedeutung der Gottesfrage für die Bestimmung von Mensch, Staat, Moral, Recht und Gesellschaft also durchaus im Klaren; sie basierte jedoch auch bei ihren dezidiert theistischen Vertretern auf der Prämisse eines Transzendenzverständnisses, das Gott als etwas «Schlechthin Überweltliches» beschreibt, das im Bereich des Endlichen nicht mehr direkt präsent werden und wirken könne, ohne seine Transzendenz zu verlieren.

1.3.1. Gott als der «Schlechthin Überweltliche»

Hatte die mittelalterliche und frühneuzeitliche Metaphysik Gott noch die Möglichkeit eingeräumt, direkt-erstursächlich in Welt und Geschichte einzuwirken und in Form von Selbstoffenbarung, Zeichen, Wundern, bis hin zu den Kulminationspunkten von Inkarnation und Auferstehung zu einem innerweltlich objektiv wahrnehmbaren und greifbaren Faktum zu werden¹¹, so reduzierte der neue Transzendenzbegriff, den Kant spekulativ umrissen hatte, das Handeln Gottes in der Welt auf eine wenn überhaupt nur noch indirekt-zweitursächliche Handlungsmöglichkeit, welche die Ursachenketten der Weltwirklichkeit nur noch

¹¹ Vgl. H. Ch. SCHIDBAUR, *Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der göttlichen Vorsehung*, St. Ottilien 2003 (MThSt Bd. 63), 249-263; 339-446; 668-710.

indirekt tangiert, und dem dann unabhängig vom Menschen und seinem Bewusstseinsurteil als Rezipienten kein allgemein rechtfertigbarer Geltungsanspruch im Sinne von historisch-empirischer Faktizität mehr zugesprochen werden kann¹².

So sehr also der aufklärerische Toleranzgedanke die subjektive Glaubensüberzeugung hinsichtlich des Ergangenseins einer historischen Heilsgeschichte und Selbstoffenbarung respektiert, so sehr schränkt das von der Transzendentalphilosophie mit objektivem Geltungsanspruch belegte Transzendenzverständnis den objektiven Wahrheits- und Geltungsanspruch der Religion und ihrer Inhalte wieder ein: sie werden zu einem immer nach außen relativ bleibenden Kriterium des Bewusstseinsurteils eines Subjekts, dem unabhängig vom deutenden Subjekt keinerlei Anspruch auf historisch-empirische Faktizität mehr zugesprochen werden kann.

1.3.2. Religion als Gegenstand einer «Entscheidung des Gemüts»

Die religiöse Entscheidung, sowie der Bereich des Religiösen überhaupt, rückt so mit Kant in den Bereich des «Gemüts», das ein durchaus verschieden interpretierbares, historisches Ereignis (wie z.B. das Auftreten eines Mose, eines Jeremia oder eines Jesus von Nazareth) als Selbstoffenbarung Gottes deuten mag, ohne dass dieser Interpretation noch der Anspruch objektiver oder gar verifizierbarer Faktizität zugesprochen werden könnte. Gott, in den Auswirkungen seines Handelns niemals konkret als «Anschauung» greifbar, wird somit für uns zum Bestandteil des Urteils eines interpretierenden Subjekts, dem die Möglichkeit einer «rein geistigen», überempirischen «Wesensschau» Gottes nicht gegeben ist: «Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen, als seine Anschauungen sich verständlich zu machen»¹³.

Da für uns beides im Falle Gottes – der Begriff Gottes und seine empirische Anschauung – nicht möglich ist (und dies wäre die Voraussetzung für einen allgemeinen, objektiven Rechtfertigungsanspruch einer religiösen Wahrheit, wie z.B. der Existenz Gottes, oder seiner historischen Selbstoffenbarung in Zeichen, Wundern und Propheten, bis hin zur Realität seiner Inkarnation und Auferstehung, sowie seiner weiterwirkenden Präsenz in Kirche, Liturgie und Sakramenten), so wird er

¹² Ebd. 254-257.

¹³ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B75.

damit noch lange nicht zu einem «Begriff ohne Sinn», aber er wird zu einer Option einer Setzung, die trotz aller ihrer angebbaren Gründe stets innerhalb des Subjekts verbleibt.

Kants Argumentation entbehrt nicht einer systemimmanenten Schlüssigkeit in der Argumentationsführung, jedoch bleibt anzufragen, ob dies auch für die im wesentlichen unhinterfragten Prämissen gilt, die seine Theorie tragen: Auf sein Verständnis von Transzendenz wurde schon kurz eingegangen, in der wir auf einen Gott als «schlechthin Überweltlichen» treffen, der nicht immanent werden kann und so vom «Immanenten begrenzt» erscheint¹⁴; die andere Prämisse ist dann aber Kants strikte Leugnung der Möglichkeit einer übersinnlich-ekstatischen Erfahrung, welche er apriorisch einfach als «Unding» abtut, obwohl dieser Interpretation das Jahrhunderte lange, schwergewichtige Zeugnis mystischer Erfahrungen und Literatur entgegensteht. Kants zweite Prämisse erweist sich so als unabdingbare Konsequenz seiner ersten.

Im einführenden Kapitel zu seinem letzten, großen Buch, der 1801 publizierten «Logik», formulierte Kant noch einmal in unüberbietbarer Klarheit die «vier großen Fragen des Menschen»: «Was kann ich wissen? – Was soll ich tun? – Was darf ich hoffen? – Was ist der Mensch?», und demonstrierte damit eindrucklich die für ihn unaufhebbare Distanz zwischen den Bedürfnissen des Menschen und den für ihn nach seiner Konzeption von Transzendenz und Religion jemals erreichbaren, sicheren Antworten. Was ihm dabei noch blieb – das Bewusstsein der Existenz des Unerreichbar-Ewigen und das moralische Gewissen, trug ihn bis in die letzte Stunde seines Lebens, das er mit dem berühmten Satz abschloss: «Ich sehe den gestirnten Himmel über mir und fühle das göttliche Gesetz in mir – alles ist gut!».

1.4. Das strikte «Entweder-Oder» des methodischen Zweifels

Was die Vertreter des Rationalismus wie Descartes, über die Repräsentanten der Aufklärung wie Reimarus, Lessing, oder Voltaire, bis hin zum transzendentalen Idealismus eines Kant trotz aller Unterschiede des weiteren verbindet, ist die strikte Alternativik zwischen «notwendiger Vernunft-» und «bloß-zufälliger Geschichtswahrheit», mit der alles Heilsgeschichtliche und Liturgische der konkreten

¹⁴ Wenn Kant es für schlechthin widersprüchlich hält, sich das Transzendente immanent vorzustellen, so ist dies nicht das Problem; denn es geht nur um die Frage, ob es nicht im Endlichen präsent sein und wirken kann, ohne seine Transzendenz zu verlieren. Man müsste dann umgekehrt fragen, ob es nicht vielmehr denkwidersprüchlich ist, sich das Transzendente vom Immanenten begrenzt oder gar «ausgeschlossen» vorzustellen. Dies würde einer der Haupteinwände des Idealismus G. W. F. Hegels gegen die Kant'sche Vorstellung eines so gesehen «endlichen» Absoluten sein.

Offenbarungsreligion zwangsläufig in den Abgrund einer mythologisch-irrealen Relativierung absackt und nur noch den rationalistischen Deismus einer bloßen «Vernunftreligion» als allgemein vermittelbar zulässt.

Diese ist, gleichgültig, in welcher Form sie auftritt – ob bei Kant in der philosophischen Nüchternheit einer liturgiefrei-abstrakten «Verehrung des höchsten Wesens», oder in der «Verehrung des Weltenherrschers» in den oligarchisch-deistischen Kulte der «Illuminaten» in den bis heute weltweit vertretenen Freimaurerlogen¹⁵ –; – sie ist alles, aber nicht mehr schön, tröstlich, konkret und greifbar; – sie lässt den Menschen letztlich allein und macht ihn durch einen ewig unerreichbaren Gott innerweltlich zum «alleinigen Maß aller Dinge».

Schon mit Descartes' «Meditationen über die erste Philosophie», die 1641 erschienen, war der Mensch als denkendes Subjekt in seiner Selbstwahrnehmung in das Zentrum allen sicheren Wissens gerückt. Mit seinem «methodischen Zweifel» als Grundprinzip hatte Descartes (1596-1650) alles in Frage gestellt, was einer eventuellen Täuschung durch einen postulierten *genius malignus* unterliegen könnte: die Existenz Gottes und der empirisch wahrgenommenen Welt, des eigenen und fremden Körpers, ja sogar des eigenen Gemüts in seiner irrationalen Unberechenbarkeit. Das einzige, was dann bleibt, ist das eigene Subjekt im Akt seines nüchternen Intellekts: «Was ich bislang für das Wahrste hielt, empfang ich entweder von den Sinnen oder über die Sinne, diese ertappte ich manchmal, wenn sie sich täuschten; und es gehört zur Klugheit, niemals denen schlicht zu trauen, die uns getäuscht haben, und wäre es nur ein einziges Mal»¹⁶. Alles mag also dieser nie gänzlich auszuschließenden Täuschung unterliegen; könne in Wahrheit nur ein Irrtum oder eine Fiktion ohne Inhalt sein, Gott, Welt, Körper, Materie und Gemüt, aber nur eines zweifelsfrei niemals: die Wahrnehmung des eigenen Ich, selbst dann nicht, wenn es sich getäuscht haben sollte: «*Cogito, ergo sum* – Ich denke, also bin ich!»¹⁷.

1.5. Der Spagat des Individuums als Einheit von beidem

Der subjekt-zentrierte Rationalismus eines Descartes hatte also bereits alles bis auf die nüchterne Vernunft in den Bereich des Relativen, der möglichen Täuschung

¹⁵ Vgl. M. PÖHLMANN, *Verschwiegene Männer. Freimaurer in Deutschland*, Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW-Texte 182), Berlin 2005.

¹⁶ RENÉ DESCARTES, *Meditationen über die erste Philosophie* VII,18, ed. G. Schmitt, Stuttgart 1971 (Reclams Universal-Bibliothek 2887/2).

¹⁷ Ebd. VI,33.

und des Irrationalen verschoben. Kant versuchte daraufhin, den Bereich der sittlichen Wertwahrnehmung als zweiten Bereich einer «praktischen Vernunft» gegenüber der Logik als «reiner Vernunft» wieder auf die Ebene einer exakten Wissenschaft mit universalem Geltungsanspruch zurück zu heben: Die empirische Wahrnehmung der objektiven Gutheit und Schönheit des Wirklichen vermittelt unserer «praktischen Vernunft», genauso wie die Erfahrung seiner Wahrheit und Einheit der «reinen Vernunft», einen objektivierbaren Sollensanspruch, der durch seine «normative Kraft des Faktischen» Grundlage einer objektiven und allgemeinverbindlichen Ethik mit universalem Geltungsanspruch werden kann¹⁸.

Wenngleich diese reine und diese praktische Vernunft doch zwei verschiedenen Welten sind, von denen keine auf die jeweils andere reduziert, oder aus ihr abgeleitet werden kann, so bleibt doch das menschliche Individuum als Subjekt jener dritte Identitätspol und Träger, in dem beide Wahrheiten zu einer jeweiligen Identität in Denken und Handeln kommen müssen und als Vernunft und Wille nicht unvermittelt nebeneinander stehen bleiben können. Wie der berühmte «kategorische Imperativ» in Kants «Metaphysik der Sitten» es formuliert, muss diese Identität im konkret entscheidenden und handelnden Subjekt zu einer Maxime werden, welche individuell, subjektiv-autonom und universal zugleich bleiben muss, um so über jegliche Willkür oder utilitaristische Beliebigkeit erhaben zu sein: «Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde!»¹⁹.

Jede objektive Ethik als autonomes Produkt der praktischen Vernunft bleibt so gebunden an ein Streben nach dem objektiven «An-sich-Guten» mit normativem Primat vor dem subjektiv-individuellen «Für-mich-Guten», oder auch nur «Relativ-Nützlichem». Zuhöchst gilt dies für den Umgang mit der anderen Person, die wie der Handelnde selbst gleichermaßen «Zweck an sich selbst» ist: «Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person jedes anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst!»²⁰.

Kant suchte so in seiner Konzeption von transzendentalen Idealismus und autonomer Moral jener Abdrift in den Relativismus Positivismus und Utilitarismus zu wehren, die in Theorie und Praxis immer dann zwangsläufig eintritt, wenn die innere Rückbindung des autonomen Subjekts an das Postulat der Existenz Gottes als

¹⁸ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 1985 (Nachdruck Verlag Meiner).

¹⁹ I. KANT, *Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten*, Akad.-Ausgabe 4, 421.

²⁰ Ebd. 438.

erstem Träger und Garanten einer objektiven reinen und praktischen Vernunft wegfällt: Mag dieser Gott als die Fülle der Wahrheit und des Guten auch nie objektiv erkannt oder bewiesen werden können; – als Postulat muss er erhalten bleiben; sonst sind jede objektive Ethik und universale Vernunft dahin und fallen einem relativistischen Utilitarismus, oder gar einem subjektiven Egoismus oder Hedonismus zum Opfer, in denen das subjektive Wollen, die eigene Begierde, und das sog. «Recht des Stärkeren» zwangsläufig zum alleinigen Maß aller Dinge werden.

1.5.1. Praktischer Relativismus als «Abkehr vom Ewigen»

Entsprechende Phänomene waren ja schon in der egomanen Geisteshaltung und libidinösen Lebensmaxime der spätabolutistischen, französischen «Libertins» aufgetreten, und machen sich auch heute wieder bemerkbar in Gestalt des postmodern-relativistischen «Konsumismus», welcher die persönliche Bedürfnisbefriedigung zum alleinigen Heilmittel für alle Probleme erklärt und das kulturelle Phänomen eines religiös-weltanschaulichen Fundamentalismus' als bloßes Epiphänomen einer in allen Zeiten auftretenden, mangelnden Teilhabe vieler an den hedonistischen Freuden des Konsums deutet: Nur der durch ausreichenden Konsum befriedigte Mensch werde ruhig, tolerant und immun gegen Fundamentalismus; hingegen neige der unzufriedene Teil der Menschheit immer wieder zu einer fatalen Anfälligkeit gegenüber dem «Virus der fanatischen Religionen» und ihrer unreal-übernatürlichen Verheißungen, welche den Menschen instrumentalisieren, zum Gefangenen einer in Wahrheit fiktiven, «höheren Idee» mache, und damit der Selbstverwirklichung des Ich im Wege stehe²¹.

1.5.2. Existentialismus als Voraussetzung für eine «Autonomie des freien Subjekts»

Ein Blick auf eine weitere, geistesgeschichtliche Entwicklung der Moderne macht deutlich, dass der Trend tatsächlich in diese Richtung ging: Der Existentialismus eines Albert Camus (1913-1960) und Jean-Paul Sartre (1905-1980) sah in der Annahme einer Existenz Gottes als dem Menschen vorgegebener Wahrheit und Moral einen Angriff auf die Autonomie des Subjektes. Religion mache den Menschen heteronom, führe ihn also in eine Sklaverei der Fremdbestimmtheit, die um der Würde des Menschen willen abzuschütteln sei. Ist der Mensch einmal so stark geworden, die dadurch entstehende, zweifellos absolute Absurdität und

²¹ Vgl. N. BOLZ, *Das konsumistische Manifest*, München 2002.

Sinnleere des Daseins auszuhalten, würde diese Sinnleere zu einem positiven Freiraum, der den frei und stark gewordenen Menschen schlussendlich ermächtigt, sich aus sich selbst und für sich selbst seine eigene Wahrheit und seinen eigenen Sinn zu erschaffen.

Jenseits aller Unwägbarkeiten oder Defekte eines persönlichen Schicksals oder Charakters offenbaren vor allem die von den betreffenden Autoren selbst verfassten Dramen die unausweichlichen Konsequenzen, die sich aus diesem existentialistischen Selbst- und Weltverständnis ergeben:

Wo immer das autonome Subjekt, seine Ziele, Wünsche und Interessen zum alleinigen Maß aller Dinge und Entscheidungen werden, wird der andere, der Mitmensch als konkurrierendes Subjekt, zur unwägbaren Gefahr! Sartre bringt dies meisterhaft zum Ausdruck in seinem berühmten Werk *«Huis clos»* (*«Geschlossene Gesellschaft»*), in der er von drei Menschen berichtet, die, in einem Zimmer als Symbol des Jenseits oder auch der Welt eingeschlossen, im ständigen Widerstreit zwischen rationalen Diskussionen, irrationalen Sympathien oder Antipathien, sowie divergierender Veranlagungen und Begehren nie zueinander finden: Alles ist und bleibt ein auswegloser Kampf, der bei Sartre in die Schlussfolgerung mündet: *«L'enfer, ce sont les autres!»* – *«Die Hölle, das sind die anderen!»*²². Wenn nichts anderes oder *«Höheres»* im Sinne eines befreienden *«Draußen»* mehr zu erwarten ist, versinken Anstand, Einsicht und Vernunft stets aufs Neue im Sumpf individueller Triebe, Neigungen und Gefühle, die gegeneinander stehen und so selbst zu den letzten Wahrheiten der Welt und des Lebens werden.

1.5.3. Schopenhauer, oder: *«Der Triumph des Willens» als Absage an die Vernunft*

Ein mit diesem trotz aller Unterschiede artverwandtes Denken war schon vorher in der bitter-pessimistischen Philosophie eines Arthur Schopenhauer (1788-1860) aufgetreten, der in seinem Hauptwerk *«Die Welt als Wille und Vorstellung»* den *«ziellosten, blinden Willen zu Leben und Fortpflanzung»* als das wahre *«Wesen der Welt»* und seiner Individuen beschrieb²³.

²² J.-P. SARTRE, *Huis clos*, Paris 1976.

²³ A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ed. Könnemann in 4 Bd. (I/1; I/2; II/1; II/2), Köln 1997.

1.6. Bis zur letzten Konsequenz: Kierkegaard und Nietzsche als zwei radikale Wege

Wie gegensätzlich die existentielle Konsequenz auf eine solche, in vielen Punkten ähnliche, pessimistische Welt- und Selbsterfahrung sein kann, zeigen die Beispiele des dänischen Philosophen Sören Kierkegaard (1813-1855) und des Dichters Rainer Maria Rilke (1875-1926), die beide, von der unentrinnbaren Last des immer einsam bleibenden, einmaligen Ich mit seiner stets erfolglosen, nach ihrer Auffassung auch innerweltlich stets unerfüllbar bleibenden Suche nach Geborgenheit, Liebe, Sicherheit und Glück über alle Schwermut, Weltangst und bloß allgemein-intellektuellen Sicherheiten hinaus den Sprung, das Wagnis auf Gott hin als dem «Schlichtweg-Anderen» wagen. Nach Kierkegaard können niemals blasse, allgemeine Theorien, noch bloßes Wissen, oder teilnahmslos-neutrale Objektivitäten diese Entscheidung tragen, weil sie von der Einzigkeit des Ich mit der Einzigartigkeit seiner individuellen Nöte und personalen Fragen so weit entfernt liegen wie die bloßen Grammatikregeln einer Sprache vom Sinn und der Schönheit eines ans Herz gehenden Gedichtes. Allein der Wille und die Entscheidung der Person, über alle Sicherheiten hinaus springen zu wollen – verbunden mit der bewussten Inkaufnahme eines totalen Selbstverlustes, öffne nach Kierkegaard und Rilke die Tür zum Eintritt in die eigene, «religiöse Existenz»!

1.6.1. Kierkegaards «Sprung über alle Sicherheiten hinaus»

Allein das Wagnis eines solchen Sprunges im vollen Bewusstsein des möglichen Scheiterns sei nach Kierkegaard die wahre, «übernatürliche Religion», die Christus hervorgebracht habe. Sie sei «vollständig paradox» und müsse es auch bleiben; sie sei keine Religion der «Milde und des Trosts», sondern «des Leids, des Ärgernisses und der Verzweiflung». Weil der wahre Gott der absolut Unbekannte ist, der absolut Verschiedene, die Grenze des Menschen, erreiche ihn auch niemals der menschliche Verstand, sondern nur das *Credo quia absurdum est* einer unendlichen Leidenschaft der Innerlichkeit: «Objektiv hat man da nur die Ungewissheit, aber gerade die strafft die unendliche Leidenschaft der Innerlichkeit, und die Wahrheit ist eben dieses Wagestück: mit der Leidenschaft der Unendlichkeit das objektiv Ungewisse zu wählen»²⁴. Dies müsse so sein, meint Kierkegaard, denn «die Angst

²⁴ S. KIERKEGAARD, *Werke* XVI, 1. Teil, 194f; Ed. E. Hirsch, 1952ff.

läuft vorweg, sie entdeckt die Folge», aber im Hintergrund steht die Freiheit, und diese Freiheit «ist unendlich und entspringt aus nichts»²⁵.

Mit diesem Verständnis von Religion wirft Kierkegaard alles über Bord: Zuerst das auf ihn wie allgemein-vernünfteln wirkende Gerede seiner einstigen, protestantisch-theologischen Ausbilder; dann auch die «Milde und den Trost» der schönen Pastoren-Predigten einer dänischen Staatskirche in ihrer Symbiose mit einer gutbürgerlichen Kultur, in der er groß geworden war, und in der als «normal und sittsam» galt, ein «rechtschaffener Christ und Staatsbürger» zu sein; weiterhin den wohlmeinenden Rat seiner nüchtern-reflektierenden Philosophenkollegen, die ihn vor einem «irrationalen Akt unter Preisgabe der natürlichen Vernunft» warnten; und am Ende sogar noch die ureigene Furcht vor einer Selbstaufopferung, die ins Leere fallen könnte. Wahrer Glaube beginnt – genauso wie der auf andere immer irrational wirkende Akt der Selbstaufgabe eines Verliebten an die Geliebte – erst dann, wenn aus Leidenschaft jener «garstige Graben» unvermeidlicher Unsicherheit übersprungen wird, den Lessing angesichts des Widerstands seiner aufgeklärten Vernunft nicht überspringen wollte, oder vielmehr gar nicht kannte.

Wenn nach Kierkegaard dieser Akt des Glaubens als der ureigenste überhaupt vollzogen wird, ist der Mensch jedoch gänzlich allein, d.h. von der tragenden und behütenden Kraft von Vernunft, Wissenschaft, Kultur, Moral und der ererbten Sicherheit anderer Weisheiten vollkommen verlassen. Aber aus diesem selbstvergessenen Karfreitag der Selbsthingabe erhebt sich dann wie in einem neuen Ostern auf das wahre Selbst, das ganz es selbst geworden ist durch einen Akt, das von nichts mehr außer dem eigenen Selbst gestützt werden kann: «Religiös gibt es nämlich kein Publikum, sondern nur das Einzelne; denn das Religiöse ist der Ernst, und der Ernst ist: der Einzelne»²⁶.

«Seltsam ist's, im Nebel zu wandern; Leben ist Einsamsein; – keiner kennt den andern; – jeder ist allein!» dichtete Hermann Hesse; und Rainer Maria Rilke umschrieb dieses unabnehmbare Ringen in seinem Gedicht «Aus dem Leben eines Heiligen» mit dem Worten:

«Er kannte Ängste, deren Eingang schon wie Sterben war und nicht zu übersteht'n.
Sein Herz erlernte, langsam durchzugeh'n; er zog es groß wie einen Sohn.
Und namenlose Nöte kannte er, finster und ohne Morgen wie Verschläge
und seine Seele gab er folgsam her, da sie erwachsen war, auf dass sie läge
bei ihrem Bräutigam und Herrn; und blieb allein zurück an einem solchen Orte

²⁵ Ebd. XII, 116; vgl. J. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 2, Freiburg-Basel-Wien 1984, 493-498.

²⁶ Ebd. XXX, 9.

wo das Alleinsein alles übertrieb, und wohnte weit und wollte niemals Worte. Aber dafür – nach Zeit und Zeit – erfuhr er auch das Glück, sich in die eig'nen Hände damit er eine Zärtlichkeit empfände, zu legen wie die ganze Kreatur».

Diese zunächst wie ein auf das «innerste Selbst» zentriert erscheinende Interpretation des Glaubensaktes und der Religion, die sich sogar noch über jede allgemein vermittelbare Begründung durch Vernunft oder Gefühl erhebt, kulminiert jedoch bei Kierkegaard und auch Rilke in einer Preisgabe des Selbst an den «Einzigen» und «Ganz-Anderen» schlechthin (Jes 44,6-8), der keinen «Anderen» mehr neben sich haben kann – und das ist Gott, «der die Menge trennen kann, um sie zu Einzelnen zu machen»²⁷. Von diesem her gewinnt das selbst erst seine Einzigkeit als wahres Selbst; – jenseits aller möglichen «Vermassung», die den Menschen immer dann als entwürdigender Selbstverlust überfällt, wenn er sich an etwas hingibt, was ihn selbst als selbst gar nicht meint, sucht, oder kennt.

1.6.2. «Interior intimo meo»: Ein klärender Rückgriff auf Augustinus

Schon Augustinus (354-430), der abendländische Kirchenvater, hatte diesen innersten Akt des Glaubens als ein Eingehen in das Innerste seiner selbst beschrieben (*in teipsum redi*), das dann zur Findung eines Gottes wird, der mir «innerlicher ist als ich selbst mir innerlich bin» (*interior intimo meo*). Die Gottesfindung wird so der Weg zur wahren Selbstfindung im Sinne einer Rückkehr des Abbilds zum Urbild, denn ein Abbild kann nur es selbst sein, wenn es sich auch als solches begreift und mit dem Urbild in Beziehung tritt. Augustinus beschreibt so das Paradox der menschlichen Person, welche als «Wesen der Beziehung» nur im anderen ihrer selbst sie selbst sein kann und nur dann aus ihrer «Selbstentfremdung» (*alienatio*) herausfindet und sie selbst wird, wenn sie Gott als ihr Urbild wieder findet. Der Akt der Selbstaufgabe, gegen den sich die gefallene Natur als Teil der *Civitas terrena* mit ihrem Gesetz *amor sui usque ad contemptum Dei* («Selbstliebe bis hin zur Gottvergessenheit») immer wehrt, wird so zur gnadenhaft geschenkten *amor Dei usque ad contemptum sui* («Gottesliebe bis hin zur Selbstvergessenheit») als neuem Gesetz der *Civitas Dei*, welche aber gerade nicht zum Selbstverlust, sondern zur wahren Selbstfindung führt²⁸. «Du standest vor mir. Ich aber war mir selber weggelaufen und fand mich selber nicht mehr; wie viel weniger dich!»²⁹.

²⁷ Zitiert bei HIRSCHBERGER, a.a.O., 500.

²⁸ Zu Augustins Anthropologie in *De Civitate Dei* vgl. H. Ch. SCHMIDBAUR, *Augustinus begegnen*, Augsburg 2003, 13-15; 146-156.

²⁹ AURELIUS AUGUSTINUS, *Confessiones* V, 2,2.

Ohne hier in irgendeiner Form den Glauben auf einen irrationalen Fideismus reduzieren zu wollen, arbeitete also der abendländische Kirchenvater das Proprium der biblischen Gott-Welt-Mensch-Beziehung heraus: Wie die biblischen Berichte der Lebensgeschichte eines Abraham und seiner Berufung (Gen 12,1-3), eines Mose am brennenden Dornbusch (Ex 3,1-22), eines Jakob am Jabbok und seiner Vision der Himmelsleiter (Gen 32,23-32; 28,12-22), eines Propheten Elija (1 Kön 19,1-13) und eines Saulus, der vom Pferde fiel und zum Paulus wurde (Apg 9,1-22), bezeugen, sind es nicht abstrakte Theorien oder Lehren, die den «neuen Menschen des Glaubens» erzeugen, sondern eine Begegnung mit dem personalen Gott selbst, der die Initiative ergreift und uns schon gesucht hatte, noch bevor wir von ihm etwas wussten. Eine solche Begegnung ist weder planbar, noch für andere abstrakt beweisbar; sie liegt von Natur aus jenseits aller Sicherheiten der Begrifflichkeit; sie ist als Kontakt mit dem, der «alles Erkennen übersteigt» (Eph 3,19) interpersonal-ekstatisch, aber dennoch historisch-real.

Auch ein Augustinus erlebte diese Konversion, und sie wurde – wie auch die der anderen – nicht hervorgerufen durch die religiöse Erziehung seiner Mutter Monika, oder durch seine reiche, philosophische Ausbildung bei den Akademikern (die hatte er ja vorher schon), sondern im Letzten durch das wiederum nicht plan-, oder beweisbare Erlebnis des sog. *Tolle-Lege!* im Atriumgarten seines Hauses, welches er als direkte Berufung durch einen Gott deutete, der ihn selbst gesucht und gemeint hatte³⁰. Unter dem Eindruck dieser Erfahrung wurde Augustinus gegen Pelagius, die Gnosis und die Donatisten zu einem Verfechter des absoluten Primates der Gnade vor allen abstrakten Lehren, Theorien und Einsichten, die zwar wahr sind, aber erst dann in ihrem inneren Sinn begriffen und gelebt werden können, wenn sie getragen sind von einer gnadenhaft-persönlichen Beziehung zu einem Gott, der selbst der auf ewig unbegreifliche und unberechenbare Gott der Liebe bleibt. So schreibt der große «Doctor gratiae» deshalb über das Wesen der Gottesbegegnung: «Meine Denkkraft gelangte zu dem, was ist, in einem blitzenden Augenblick zitternder Schau. Aber des Blickes Schärfe vermochte ich nicht darauf zu heften; es prallte meine Schwachheit ab!»³¹. Gott selbst bleibt in seinem Erfahrensein doch immer Gott; irreduzibel auf jede Form menschlichen Begreifens, und damit für uns ein *mysterium tremendum et fascinosum*: «Sobald ich Deiner inne ward, da liebest Du

³⁰ Vgl. AURELIUS AUGUSTINUS, *Confessiones* VIII, 8,19.

³¹ AURELIUS AUGUSTINUS, *Confessiones* VII, 17,23.

das Unvermögen meines Blickes abprallen, da Du gewaltig in mir erstrahltest, und ich erzitterte in Liebe und Entsetzen!»³².

Wir stoßen hier auf das *Proprium* des Glaubensaktes, der – wie Gott und der Mensch selbst – von seinem Wesen her immer schon über alle apersonalen, abstrakt vermittelbaren, oder verallgemeinerbaren Sicherheiten hinausragt. Als existentieller und selbstursprünglicher Akt der Person steht er zwischen vernunftgemäßer Einsicht und dem Wagnis der Liebe: Würde man seinem Inhalt die höhere Vernunft als analog einsehbare, größere «Wahrheit Gottes» gegenüber der bloßen «Wahrheit der Welt» absprechen, fiel der Akt des Glaubens in den Graben eines irrationalen *Credo quia absurdum*, das der Vernunft als höchstem aller menschlichen Vermögen widerspräche; reduzierte man den Gegenstand des Glaubens jedoch auf allgemein und vor allem abstrakt-universal vermittelbare, reine «Vernunftwahrheiten», machen wir aus der Religion eine kalte Philosophie, deren allgemeine Wahrheiten und Weisheiten uns als Person gar nicht kennen, oder gar «meinen» können, und somit die Herzen leer, und das persönliche Schicksal unangesprochen lässt.

1.6.3. *Glaube, oder: Die Suche nach dem personalen Charakter der Antwort*

Bedingt durch die weltanschaulichen Auseinandersetzungen ihrer Zeit und auch des persönlichen Charakters und Schicksals hoben Kierkegaard, Pascal und auch ein Rilke – wenngleich auch in unterschiedlichem Grade – die private, existentielle und subjektzentrierte Ebene des Glaubensaktes besonders heraus. Bei Kierkegaard nähert sich die Auffassung von Glaube am meisten an eine privatistisch-fideistische Selbsthingabe unter Preisgabe der Vernunft an, während hingegen Pascal im Inhalt und der Wahrheit des Glaubens als Offenbarung doch noch eine «höhere Wahrheit» erkennt, die zwar niemals ganz bewiesen oder auf bloße Vernunftwahrheiten reduziert werden kann, aber nach ihrem historischen Ergangen- und Erfahrensein doch als vernünftig anerkannt und nachvollzogen werden kann.

Analog zur Erfahrung zwischenmenschlicher Liebe ist auch die Gottes- und Glaubenserfahrung ein Akt, bei dem es für den konkret Betroffenen unmöglich wird, ihn nur für «relativ» oder gar «irreal» zu halten: Gott wird für ihn hier zur «Realität selbst», die sogar noch realer erscheint als er selbst, während eigentlich nur noch der Nicht-Betroffene und außenstehende Beobachter die Möglichkeit hat, darin eine reine Fiktion ohne Inhalt oder Wahrheit zu vermuten.

³² AURELIUS AUGUSTINUS, *Confessiones* VII, 10,16.

Sowohl Kirche, wie auch wissenschaftliche Theologie müssen bereit sein – wie es Hans Urs von Balthasar in seiner «Theologik» ausdrückte – diesen Anspruch der «höheren Wahrheit Gottes» gegenüber der reinen «Wahrheit der Welt» aufrecht zu erhalten³³, auch wenn nicht alle Inhalte dieser Offenbarungswahrheit von Außenstehenden in ihrem Universalitätsanspruch akzeptiert werden können: Die Offenbarung der höheren Wahrheit Gottes als «Theologik» vollzieht sich zudem innerhalb des historischen Prozesses einer «Theodramatik» der Heilsgeschichte als tätiger Selbstoffenbarung Gottes und seiner Wahrheit vor, in und mit den Menschen, deren zunächst wie rein «zufällige Geschichtswahrheiten» erscheinenden Inhalte sich niemals auf «reine Vernunftwahrheiten» im Lessing'schen Sinne reduzieren lassen³⁴. Wenn Gott der Schöpfer der Welt ist, dann ist seine Wahrheit auch die höhere Wahrheit als Vollendung der Welt. Zwar ist die «Wahrheit der Welt» als Schöpfung Gottes nicht völlig verschieden von der «Wahrheit Gottes», sondern partizipiert analog an ihr, aber sie bleibt bis zur eschatologischen Vollendung der Welt in Gott immer noch die «kleinere Wahrheit», welche von der größeren «Wahrheit Gottes» umgriffen und getragen wird. Wer beide jedoch gleichsetzt, macht entweder Gott zur Welt, oder aber die Welt zu Gott. Jenseits aller danach noch versuchten deistischen, pantheistischen oder dialektisch-idealistischen Vermittlungsversuche, die aber alle mit dem Proprium der jüdisch-christlichen Religion und ihrer heilsgeschichtlichen Offenbarung nicht vereinbar sind, muss die Theologie also an ihrem für Außenstehende provozierenden Anspruch festhalten, Verwalter, Vermittler und Vertreter einer ihr anvertrauten, «höheren Wahrheit Gottes» zu sein, die in Form, Ergehen und Inhalt mehr ist als eine bloße «Andacht zur Welt» oder reine «Wahrheit der Welt».

Theologie ist also im Gegensatz zur Philosophie keine rein voraussetzungslose Wissenschaft. Sie spricht vielmehr mit Hilfe der natürlichen Vernunft als ihrem Formalprinzip über Gott, Welt, Mensch und Geschichte unter Rücksicht der göttlichen Offenbarung als ihrem Materialprinzip. Ihr Ziel ist es, die Vernünftigkeit des Geglauten zu erweisen und zum Glauben zu ermuntern, indem sie die intellektuelle Rechtfertigbarkeit des Glaubensaktes aufzeigt, aber nicht, alle Inhalte des Glaubens als allgemein vermittelbare, und damit «übergeschichtliche Wahrheiten» zu beweisen. Würde sie das versuchen, verfehlte sie sich, weil sie dann die «höhere Wahrheit Gottes» der reinen «Weltweisheit» unterordnete. Wahre Theologie mag

³³ H. U. VON BALTHASAR, *Theologik* I-III, Einsiedeln-Freiburg 1985-1987.

³⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik* I-IV, Einsiedeln-Freiburg 1973-1983.

nicht ohne den vorgängigen Akt des Glaubens möglich sein, aber sie ist damit noch nicht identisch mit dem Akt des Glaubens selbst.

Dieser Akt des Glaubens vollzieht sich nämlich stets im innersten Selbst; ist und bleibt ein Akt des Subjekts in seiner inneren Beziehung auf einen ebenso innersten, wie auch fernsten Gott, der in seiner Andersheit mit Jesaia ruft: «Ich habe dich beim Namen gerufen; mein bist du!» (Jes 43,1). Nach Kierkegaards Auffassung absentiert er sich so auch von aller äußerlich noch weiter akzeptierten und verstärkten Anbildungen an Kirche, Gemeinschaft, oder Tradition; aber er bleibt im subjektiven Empfinden die Hingabe an einen Gott, der alles andere ist als selbst erdacht, und dem es im Glaubensakt selbst zugestanden wird, ganz er selbst zu sein und bleiben zu dürfen – losgelöst von alledem, was immer auch Theologen, Verkünder, Lehramt oder Tradition glauben, über ihn wissen und lehren zu können.

Kierkegaards radikale Definition vom Glaubensakt als einem existentiellen Wagnis, das alles, bis hin zu Vernunft, Sitte und Tradition über Bord zu werfen verlangt, eröffnete natürlich einer entsprechenden Gegenposition die Tür, die mit der selben Radikalität, aber in zuvor so nie gekannter Härte alles über Bord werfen zu müssen glaubte, was dem Menschen vorher unantastbar oder heilig galt; aber nicht, um dem wahren Gott Platz zu machen, sondern um selbst der «Übermensch» zu werden, jener «Für-sich-Einzige», der nichts mehr als «vorgegeben» über sich duldet und selbst der «Herr der Welt und das «Maß aller Dinge» zu sein beansprucht.

1.6.4. Nietzsche, oder: Der «Dritte Weg» als radikale Antithese

Friedrich Nietzsche (1844-1900), von Schopenhauer und den Ideen des materialistischen Evolutionismus beeinflusst, erkannte und verspottete deshalb an den zeitgenössischen Vertretern eines spekulativen Theismus oder Atheismus eine dem Selbstbehauptungswillen des Subjekts im Grunde widersprechende, immer noch unterwürfige Rückbindung an angeblich «vorgegebene» Wahrheiten, welche um der wirklichen Entstehung des wahren «Übermenschen» willen auch noch und vor allem endgültig zu überwinden seien: Nietzsche propagierte damit einen über bloß spekulativem Theismus oder Atheismus liegenden, noch radikaleren dritten Weg, den des «Antichristen», welcher den Gedanken an einen Gott und alle damit verbundenen Konsequenzen wie eine objektive Wahrheit und Moral mutwillig und im Bewusstsein aller Konsequenzen in sich und der Welt zerstört, um selbst der Herr

der Welt und seiner einer eigenen Wahrheit zu werden, die dann nur noch und endgültig aus dem reinen «Überleben des Stärkeren» besteht³⁵.

Rein spekulativer Theismus führe nach Nietzsche in jenes von Friedrich Schleiermacher (1768-1834) schon so trefflich beschriebene «Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit», das in Nietzsches Augen natürlich nur «unerträgliche Sklavenmoral» war; aber auch der spekulative Atheismus jeder Couleur – mag er zunächst auch als heroische, «absolute Antithese» zu Theismus erscheinen – mache am Ende noch den im Grunde gleichen, unterwürfigen «Kotau» vor der weiterhin unangetastet gelassenen Prämisse einer unabhängigen, objektiven Wahrheit und gründe damit seine Überzeugung von der absoluten Freiheit des Menschen als «Herrn aller Dinge» doch nur wieder auf den dankbaren Stoßseufzer: «Gott sei Dank gibt es Gott nicht!!» Nicht die These des Theismus, oder die Antithese des Atheismus seien also die alleinigen Alternativen; vielmehr sei der erst von Nietzsche gewagte, radikale, «dritte Weg» das Gebot der Stunde, welcher allein zur endgültigen Befreiung des Menschen führen würde: Jeder müsse die Idee Gottes mit allen ihren Konsequenzen mutwillig zerstören – in sich selbst und in der Welt, gleichgültig, ob es «IHN» nun gibt oder nicht – um erst ein wahrer «Übermensch» werden zu können.

Wesentliche dieser Gedanken Nietzsches sind später in die National- und Rasse-Ideologie des Faschismus und das Selbstverständnis vieler seiner Vertreter wie z.B. Alfred Rosenberg, Joseph Goebbels, oder Martin Bormann eingegangen. Man mag es für eine Ironie des Schicksals halten, oder gar hämisch für eine «Strafe Gottes» ansehen, dass der «spekulative Übermensch» und abtrünnige Pastorensohn Friedrich Nietzsche nach seinem Fall in geistige Umnachtung bis zu seinem Tode 1900 in Weimar mehrere Jahre auf die Pflege seiner weiterhin fromm-treusorgenden Mutter angewiesen war, aber mit solchen Deutungen würde man es sich nicht nur zu leicht machen und den Boden des Christentums in Richtung Okkultismus oder Pharisäismus verlassen, sondern auch den Religionskritikern Tür und Tor öffnen.

Nicht das persönliche Schicksal eines Nietzsche, sondern erst die radikal-praktische Umsetzung seiner Ideen im Nationalsozialismus mit allen ihren bekannten, zerstörerischen Folgen erweist die dämonisch-groteske Irrealität eines Menschenbildes, das sowohl die Begrenztheit des eigenen Daseins, als auch die Wahrheit der Welt absolut negiert. Wer beides nicht sieht, oder gar abschütteln will, um gegen jeden Widerstand eine eigene Gegen-Welt mit selbstkreierten Regeln errichten zu

³⁵ F. NIETZSCHE, *Der Antichrist, Ecce Homo, Dionysos-Dithramben*, Wilhelm Goldmann-Verlag 4/1984.

können, wird an deren inneren Widersprüchen zur Wahrheit der wirklichen Welt und des wirklichen Menschseins scheitern. Die tragischen Folgen und das historische Ende von Kommunismus und Faschismus erweisen dies mit aller Deutlichkeit.

2. Das Individuum zwischen Rationalismus und Fideismus

Mit dem Individuum als Person, das zwischen den in ihm liegenden Polen aus Vernunft und Wille, allgemeiner Norm und besonderer Situation, allgemeiner Seinserkenntnis und individuellen Möglichkeiten immer wieder eine Identität schaffen muss, um einen objektiven Sinn und ein konkretes Ziel für sein momentanes Handeln und Unterlassen zu finden, berühren wir jenen Punkt, der uns erst den Zugang zu Blaise Pascal (1623-1662) und seinem Denken ermöglicht: Der Mensch selbst als Individuum und Person ist jene «dritte Wahrheit», die als bleibendes, nie auflösbares Mysterium immer schon zwischen Wahrheit und Wert, Vernunft und Wille, Sicherheit und Unsicherheit, Allgemeinem und Besonderem, und damit wohl auch zwischen reiner Wahrheit und bloßem Relativismus steht.

So wie der Mensch von Natur aus schon auf mehr hingeeordnet ist als die kalten, sicheren Wahrheiten bloßer Fakten und Notwendigkeiten, um Person werden und bleiben zu können, sondern dazu auch der freien Geschenke der Liebe, der Freundschaft und des Miteinanders bedarf; so wie er in seinem individuellen Leben immer wieder auf die Unberechenbarkeiten eines unersingbaren Kairos angewiesen ist, den er beim «Schopfe packen muss», um seine Träume zu verwirklichen und Freude am Leben zu finden; so wie er immer wieder, um schwere und tragische Phasen seines nie ganz bestimmbar, individuellen Schicksals meistern zu können, eines objektiven, von seinen subjektiven Leidenschaften unabhängigen Sinnes bedarf; so darf sich auch eine diesem Mysterium gemäße Religion, wenn sie gemäße Antwort sein soll auf alle Dimensionen seines Menschseins, nicht auf bloße, allgemeine und sichere Vernunftwahrheiten beschränken.

2.1. Das Lehramt der Kirche, oder: Die Offenbarung als «Dritte Wahrheit» für den Menschen

2.1.1. Mit dem «Syllabus» gegen den «Ungeist der Moderne»

Das offizielle Lehramt der Kirche, seit der Aufklärung bereits von einer kontrovers-theologischen Abwehrhaltung gegen die vielfältigen und immer drängender

werdenden Phänomene eines säkularistischen Zeitgeistes und seiner teilweise polemischen Angriffe geprägt, hatte schon 1864 im sog. «Syllabus» Pius IX. (DH 2901-2980) – allerdings einseitig-negativ – gegen den Rationalismus und seinen Absolutheitsanspruch der natürlichen Vernunft, sowie gegen den Pantheismus, Indifferentismus, Sozialismus, Kommunismus und Säkularismus Stellung bezogen und diese verurteilt (DH 2901-2918). Im Weiteren wollte der Syllabus die katholische Auffassung einer grundsätzlichen Vereinbarkeit und eines fruchtbaren Zusammenwirkens von christlicher und wahrhaft natürlicher Moral, sowie von einem rechtschaffenem Staatsrecht mit dem Kirchen- und Naturrecht hervorheben, aber tat dies nicht, indem er dies in irgendeiner Form positiv begründete, sondern nur, indem er wiederum anders lautende Aussagen schroff zurückwies und mit dem Anathem belegte (DH 2939-2964). Diese rein negative Abwehrposition des Syllabus kulminiert in dem demonstrativen Schlusssatz: Zurückzuweisen sei auch die Position: «Der römische Bischof kann und soll sich mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus und mit der modernen Kultur versöhnen und anfreunden» (DH 2980).

2.1.2. Mit «*Dei Filius*» für die Vernunft des Glaubens

Die Väter des Ersten Vatikanischen Konzils (1869-1870) waren sich trotz aller dramatischen Krisen, Umstürze und derb-polemischen Auseinandersetzungen der Zeit des Unzureichens jener bis dahin rein einseitig-schwarzfärbenden und negativen Abwehrhaltung des Lehramts der Kurie durchaus bewusst. Mochten auch die dramatischen Kriegswirren eine detaillierte Umsetzung der meisten geplanten Konzilsbeschlüsse nicht zugelassen haben, so bietet die Dogmatische Konstitution «*Dei Filius*» über den katholischen Glauben vom 24.04.1870 (DH 3000-3045) dennoch eine positive, sowohl biblisch, wie reflexiv tiefer begründete Definition des Verhältnisses von Vernunft und Glaube, sowie von Vernunft- und Offenbarungswahrheit, die für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glaubenswahrheit und Relativismus auch heute noch von Bedeutung ist.

Dei Filius betont unter Rückgriff auf die epochemachende Analogielehre des IV. und die Aussagen des V. Laterankonzils einerseits die grundsätzliche Vereinbarkeit und Nicht-Widersprüchlichkeit von Offenbarungswahrheit und natürlicher Vernunft, welche beide nicht unvermittelt nebeneinander stehen könnten (DH 3017), andererseits aber auch den die natürliche Vernunft und ihre Grenzen immer übersteigenden Geltungsanspruch der göttlichen Offenbarungswahrheit, deren voller Inhalt nie auf reine oder natürliche Vernunftwahrheiten reduziert werden kann: «Auch dies hielt und hält das fortwährende Einverständnis der katholischen Kirche

fest, dass es eine zweifache Ordnung der Erkenntnis gibt, die nicht nur im Prinzip, sondern auch im Gegenstand verschieden ist: und zwar im Prinzip, weil wir in der einen Ordnung mit der natürlichen Vernunft, in der anderen mit dem göttlichen Glauben erkennen; im Gegenstand aber, weil uns außer dem, wozu die natürliche Vernunft gelangen kann, in Gott verborgene Geheimnisse zu glauben vorgelegt werden, die, wenn sie nicht von Gott geoffenbart wären, nicht bekannt werden könnten» (DH 3015).

Gegen einen Rationalismus, der den Geltungsanspruch der Offenbarungswahrheit auf die Einsehbarkeiten der natürlichen Vernunft reduziert, und gegen einen Fideismus, der aus der göttlichen Wahrheit eine uneinsehbare Andersheit macht, die unter Preisgabe der natürlichen Vernunft kritiklos angenommen werden müsse, spricht «Dei Filius» von einer «vom Glauben erleuchteten Vernunft», die, «wenn sie fleißig, fromm und nüchtern forscht, sowohl aufgrund der Analogie mit dem, was sie auf natürliche Weise erkennt, als auch aufgrund des Zusammenhanges der Geheimnisse selbst untereinander und mit dem letzten Zweck des Menschen mit Gottes Hilfe eine gewisse Erkenntnis der Geheimnisse» erlangen könne, welche zwar immer «den geschaffenen Verstand übersteigt», aber sich dennoch ihm gegenüber als überaus «fruchtbar» erweist (DH 3016).

2.1.3. Theologie als Aufweis der Vernünftigkeit des Glaubens

Mag also die Offenbarungswahrheit die «Wahrheit und Vernunft der Welt» noch einmal unendlich übersteigen, erweist sie sich doch nach ihrem Angenommensein durch den Glaubenden als die «höhere Wahrheit der Welt», und kann deshalb mit der natürlichen Vernunft niemals in einem grundsätzlichen Widerspruch treten: «Aber auch wenn der Glaube über der Vernunft steht, so kann es dennoch niemals eine wahre Unstimmigkeit zwischen Glaube und Vernunft geben: denn derselbe Gott, der die Geheimnisse offenbart und den Glauben eingießt, hat in den menschlichen Geist das Licht der Vernunft gelegt; Gott kann sich aber nicht selbst verleugnen, noch kann jemals Wahres Wahrem widersprechen... Wir definieren also, dass jede der Wahrheit des erleuchteten Glaubens entgegengesetzte Behauptung völlig falsch ist» (DH 3017).

Der universale Geltungsanspruch der Glaubenslehre richtet sich also nach «Dei Filius» aus auf die «erleuchtete Vernunft des Glaubenden», welche, wie schon Thomas von Aquin (1225-1274) es sagte, «alles mit innerer Zustimmung bedenkt» (*STh* II-II, q. 2, a. 1), und nicht an den Rationalismus einer autonomen Vernunft, der jedes «argumentum auctoritatis» von vorneherein ablehnt (DH 3031f), oder gar eine Offenbarungswahrheit für überflüssig, oder unmöglich hält (DH 3027), um

dann den übernatürlichen Inhalt der Offenbarung auf reine Vernunftwahrheiten zu reduzieren (DH 3041). Wie das Leben selbst, so sei auch der Glaube nicht nur eine «blinde Regung des Herzens», oder, wie Kant es meinte, ein «Akt des Gemüts», sondern vielmehr ein Akt der Person mit Wille und Vernunft, der sich einerseits intellektuell vor der eigenen Vernunft und der Welt rechtfertigen muss (DH 3010), andererseits aber auch nicht verneinen darf, was er sonst im natürlichen Leben und Lieben für unabdingbar akzeptiert: Vertrauen, Autorität, Wagnis und Hingabe, sogar über alle absoluten Sicherheiten und allgemeinen Berechenbarkeiten hinaus (DH 3032). Für den Akt des Glaubens und seine Selbstrechtfertigung sind dies die Ereignisse der Heilsgeschichte in Form von biblischer Lehre, Zeichen und Wundern, die als historische Fakten für den Ungläubigen zwar immer noch bestreitbar sind, jedoch innerhalb des «Gehorsams unseres Glaubens» als hinreichende Zeichen einer sich in ihnen offenbarenden, göttlichen Allmacht mit tätigem Heilswillen angenommen werden können (DH 3009).

2.2. Die postmoderne Theologie zwischen Relativismus, Immanentismus und Fundamentalismus

Diese trotz einiger analoger Parallelen und Übereinkünfte unbestreitbare, aber von vielen nicht mehr ausreichend wahrgenommene Differenz zwischen Theologie und Philosophie, bloßem Denken und dem persönlichen Akt des Glaubens erweist sich in der Gesellschaft der Gegenwart, wie auch in manchen Formen zeitgenössischer Theologie als zunehmend problematisch: Während populäre Vertreter der sog. «Pluralistischen Religionstheologie» den Universalitätsanspruch des Christentums mit Jesus als alleinigem Erlöser aller Menschen von vorneherein aufgeben und eine an der antiken Gnosis orientierte, rein allegorische Interpretation der biblischen Offenbarung mit dem Postulat einer «dahinterliegenden», höheren Wahrheit entwickeln, bestreiten einige Exegeten die Historizität der meisten, biblisch bezeugten Wunder und erklären sie von vorneherein für «sekundär».

In vielen (nicht allen!) Modellen zeitgenössischer Moralthologie und Sozialethik wiederum begegnet uns der Versuch, den im immer säkularer werdenden, einst «christlichen Abendland» zunehmend bedrohten Universalitätsanspruch der Prämissen christlicher Ethik dadurch zu sichern, dass man sie durch rein weltimmanente Prämissen wie z.B. der Theorie einer «universalen Gerechtigkeit» ersetzt. So hofft man, möglichst viele «christliche Werte» als Elemente einer «europäischen Leitkultur» auch in die Postmoderne retten zu können, und von den zunehmend religionskritischen Vertretern in Politik, Verwaltung, Medizin, Wissenschaft und Medien weiter anerkannt und konsultiert zu werden. Dies mag aus rein pragmati-

scher Sicht verständlich sein; man übersieht dabei jedoch, dass solche rein immanentistischen Prämissen als Fundament selbst in der Theorie nie ausreichen können, um das christliche Proprium wirklich aufrecht zu erhalten. In der Praxis zeichnet sich das allzu rasche Abgleiten einer solchermaßen «halb-säkularisierten» Ethik in einen blanken Utilitarismus ja bereits auf fatale Weise ab.

Die meisten theologischen Fakultäten Europas leiden schon seit längerem an einem rapiden Schwund der Studentenzahlen, was natürlich in erster Linie auf den rapiden Glaubensschwund der Gesellschaft zurückgeführt werden muss. Viele Theologiestudenten begegnen aber auch im Laufe ihrer Ausbildung einer Theologie, welche immer mehr von dem in Frage stellt, relativiert, oder nicht mehr als wahr zu begründen wagt, was man stets in Bibel, Gottesdienst und Spiritualität hört oder liest; angefangen von Wundern, Heilungen, Verheißungen und Prophetien, bis hin zu vielen biblisch bezeugten Ereignissen. Hier soll keinem biblizistischen Fundamentalismus als alleiniger, legitimer Alternative das Wort geredet werden, denn eine seriöse Exegese vermag in der Tat berechtigterweise manches in Frage stellen, was der biblische Text vorgibt; es sei vielmehr nur auf den Umstand verwiesen, dass in einigen extremen Fällen damit als Effekt eine Desillusionierung entstehen kann, die nicht mehr zu einem reflektierteren Glauben ermuntert, sondern ihn vielmehr in Luft auflösen lässt, weil nichts mehr von dem, was man vorher noch geglaubt und nun tiefer zu verstehen gehofft hatte, erhalten bleibt.

Im systematischen Bereich begegnen dem Hörer dann Dozenten, die jene von Kant behauptete «Unmöglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft» bereits akzeptiert haben und eine anthropologisch gewendete Theologie dialektischer, oder auch transzendentaler Ausrichtung präsentieren, welche die Begründung ihrer Thesen mehr auf philosophisch-anthropologische Studien, denn auf biblisch-heilsgeschichtliche Quellen stützt. Einigen Studenten erscheinen diese Formen von Theologie jedoch bald wie ein undurchschaubares System von «Sowohl-als-auch-Logeleien», oder «Wittgenstein'schen Sprachspielen»; und sie brechen irritiert das Studium ab.

Während sich vorwiegend im europäischen Westen der christliche Glaube als Volksreligion immer mehr schwindet und einem agnostisch-utilitaristischen Funktionalismus Platz macht, zeichnet sich in Nord-, Süd- und Mittelamerika ein anderes Phänomen ab, das der Debatte um Glaube, Wahrheit und Relativismus noch einen anderen, durchaus beachtenswerten Akzent verleiht; das des wachsenden, biblizistischen Fundamentalismus: In Nordamerika treten bis hinein in die höchsten Stellen von Politik, Wirtschaft und Medien eine wachsende Zahl von sog. «Newborn Christians» auf, die mit einer fundamentalistisch-wörtlichen Bibelinterpretation einen puritanischen Feldzug gegen die «gottlose Unmoral» füh-

ren, für mehr «Sittenstrenge» in Jurisprudenz plädieren, und sogar die Evolutionstheorie aus dem schulischen Biologieunterricht verbannen wollen, weil sie an ein wörtlich genommenes «Sechs-Tage-Werk» der Schöpfung glauben. Diese Propaganda mit hohem Sendungsbewusstsein und enormer Spendenfreudigkeit hat auch schon auf Mittel- und Südamerika übergegriffen: In Lateinamerika, vor Kurzem noch ein komplett katholischer Subkontinent, sind inzwischen schon über 30% der Bevölkerung zu fromm-biblizistischen Freikirchen US-amerikanischen Zuschnitts übergewechselt.

Vieles davon mag auf die wirtschaftliche, caritative und pastorale Schwäche der örtlichen Traditionskirche, die kollektive Armut und Unwissenheit der Bevölkerung, oder auf die anziehende Kraft moderner Medienstrategien zurückführbar sein. Dies mag in einem hohen Grade für Lateinamerika gelten, aber in dieser Stärke nicht für Nordamerika. Über alle soziologischen Unterschiede hinweg konfrontiert uns dieses Phänomen erneut mit der Tatsache, dass der Akt des Glaubens neben einer innerlich gelebten Gottesbeziehung auch einen greifbaren Inhalt braucht, eine Botschaft und Einsicht, die jenseits allen Relativismus' Halt gibt und gegenüber anderen vertreten werden kann. Auch diese Einsicht soll gerade nicht einem Fundamentalismus das Wort reden, der simple und fanatisierende Scheinsicherheiten auf der Basis von Doktrinalismus, Fideismus, oder Ignoranz verkauft, sondern will nur den Appell an die Kirche, ihre Mission und ihre Theologie richten, dass sie in der Verkündigung ihrer Botschaft nie weniger konkret sein darf, als es nach christlicher Überzeugung Gott selbst im Prozess der Heilsgeschichte bis hin zu seiner Menschwerdung und Auferstehung bereits geworden ist.

3. Blaise Pascal: «Das Herz hat seine Gründe, die der Verstand nicht kennt»

Blickt man in die einschlägigen Handbücher der Philosophiegeschichte, so fällt auf, dass in den meisten von ihnen das Kapitel über Blaise Pascal (1623-1662) im Vergleich zu denen über Descartes, Hume oder Locke relativ kurz ausfällt. Der Grund dafür kann nicht in einer mangelnden Brillanz dieses Denkers liegen, sondern eher in der Tatsache, dass sich Pascals Gedankenwege auf eine Art und Weise in den literarischen Grenzbereich zwischen Philosophie, Theologie, Spiritualität und Anthropologie vorwagen, die für die meisten Leser mit einer «Scheu vor dem Mysterium» bereits außerhalb der erforderlichen «wissenschaftlichen Nüchternheit» liegen.

3.1. Ein Wanderer durch verschiedene Welten

In Frankreich zur Zeit des Hochabsolutismus geboren, verkörpert sein Charakter und Werdegang die ganze Ambivalenz seiner Zeit. Schon in seiner Ausbildung in Paris zeigte sich sein mathematisches Genie: 1640 veröffentlichte er eine Arbeit über Kegelschnitte, konstruierte bald darauf die erste Rechenmaschine und erfand mit Torricelli das Barometer. Obwohl von Natur aus Zeit seines Lebens eher schwach und kränklich, trieben ihn stets tiefere, andere Fragen an, die von abstrakter Vernunft, Logik oder Naturwissenschaften, die ihn stets weiter faszinierten, nie beantwortet, ja nicht einmal erreicht wurden. Von ständiger innerer Unruhe getrieben, begann er deshalb 1646 theologische und philosophische Studien im jansenistisch geprägten Kloster Port-Royal, bis er 1654 seine Bekehrung durch eine ekstatische Erfahrung erlebte, über die er aber selbst Zeit seines Lebens niemals Auskunft gab.

Erst nach seinem Tode fand man in seiner Jackentasche einen abgegriffenen Zettel, Pascals berühmtes «Mémorial», das seine Erinnerung an ein sog. «Feuererlebnis» barg, das für ihn wie ein «Karfreitag und Auferstehung zusammen» gewesen sein musste: «Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten! Gewissheit, Gewissheit, Empfinden: Freude, Friede. Gott Jesu Christi. *Deum meum et Deum vestrum!*...»³⁶. Weiterhin noch wissenschaftlich aktiv, verfasste Pascal bis 1657 noch seine «Lettre provinciales» und begann mit einer «Apologie des christlichen Glaubens», in der er dem agnostischen Rationalismus seiner Zeit entgegentreten wollte. Aufgrund seines frühen Todes blieb sie leider unvollendet und wurde von seinen Verehrern posthum als eine Fragmentensammlung mit dem Titel «Pensées» (Gedanken) veröffentlicht.

3.2. Der «Gott Abrahams» als Antwort für den ganzen Menschen

In ihrer Kürze und treffenden Prägnanz beschreiben die «Pensées» wie wohl kaum anderes Buch vor oder nach ihm den Charakter und Inhalt des Glaubens als Akt einer Person, die als Mysterium ihrer inneren Gewissheiten immer schon zwischen den anderen Wahrheiten wie Vernunft und Wille, Logik und Empirischem, Sicherheit und Wagnis steht. Als solcher ordnet sich der Glaube nicht ein in die von den Religionskritikern gern konstruierten Alternativiken zwischen «objektiv-sicherer Geltung oder subjektivem Relativismus», «Rationalismus oder Fideismus», «sichere Vernunft oder irrationales Gemüt»: Nein, sagt Pascal, wenn der Glaube

³⁶ B. PASCAL, *Gedanken*, Stuttgart 1956ff. (Universal-Bibliothek Nr. 1621[2]), 14. Die Numerierung der angeführten *Pensées* (Gedanken) folgt der zitierten Reclam-Ausgabe.

eine Antwort ist, die dem Mysterium der Person gerecht werden will, einem Mysterium, das immer schon mehr ist als diese Alternativiken, ja sogar die Einheit von beiden werden und bleiben soll, dann darf man sie nicht gegeneinander ausspielen, oder den Menschen auf eine von beiden reduzieren!

Der ganze Mensch ist immer mehr als die Summe seiner Teile! Er *hat* Vernunft, und er *hat* auch Liebe, aber er *ist* nicht bloß Vernunft, oder Liebe! Er ist das Mysterium der Symbiose von beidem, und das gilt zuhächst auch für den Akt des Glaubens: «Das Herz hat seine Ordnung; der Geist hat die seine, die besteht in Grundsätzen und Beweisen. Das Herz hat eine andere. Man beweist nicht, dass man uns lieben solle, durch geordnete Darlegung der Ursachen der Liebe, das würde lächerlich sein!»³⁷.

3.2.1. Das «Denkende Schilfrohr»: Elend und Größe des Menschen

In den «Pensées» setzt Pascal beim Paradox des Menschen an, so es ihm in der persönlichen Selbsterfahrung, aber auch in der Auseinandersetzung mit den großen Gedankenstömungen, Welt- und Menschenbildern seiner Epoche begegnet war: Einerseits erscheint der Mensch doch so unbegrenzt und groß in der Kühnheit seiner Fragen und der Fähigkeit seiner Vernunft, die sich in ihrem Suchen und Verstehenkönnen auf die ganze Welt, und am Ende sogar über sie hinaus erstreckt; andererseits erscheint er- im Hinblick auf seine körperlich-sterbliche Gestalt – doch auch wieder klein, schwach und begrenzt! – Pascal bettet das Paradox dieser Selbsterfahrung in seine berühmte Metapher vom «denkenden Schilfrohr» ein: Der Mensch ist so klein wie ein Schilfrohr unter tausend anderen, so schwach, dass ihn schon ein kleiner Windstoß umknicken könnte, so unbedeutend, dass er übermorgen vielleicht schon nicht mehr ist; aber dann gerade auch wieder so groß, weil er dieselbe eigene Kleinheit und unbedeutende Schwäche auch als solche wahrzunehmen vermag! (P. 119/120). «Die Größe des Menschen ist groß, weil er sich als elend erkennt. Ein Baum weiß nichts von seinem Elend. Also: elend ist nur, wer sich als elend erkennt; aber nur das ist Größe, zu wissen, dass man elend ist!» (P. 113).

Das ist die «Größe und das Elend» des Menschen: «Der Mensch weiß, dass er elend ist: also ist er elend, da er es ist; groß ist er, da er es weiß!» (P. 144). «Durch den Raum erfasst mich das Weltall und verschlingt mich wie einen Punkt, aber durch das Denken erfasse ich es!» (P. 120). «Unsere ganze Würde besteht also im Denken, an ihm müssen wir uns aufrichten und nicht am Raum und an der Zeit, die

³⁷ Ebd. P. 30, 28.

wir doch nie ausschöpfen werden. Bemühen wir uns also, richtig zu denken, das ist die Grundlage der Sittlichkeit» (P. 119).

3.2.2. Anfragen an die «Geister seiner Zeit»

Haben die geistigen Protagonisten vergangener und gegenwärtiger Epochen aber richtig und mit «Feinsinn» (p.13) gedacht, wenn sie, wie zuerst die spätmittelalterlichen Nominalisten und Voluntaristen, den Menschen nur noch klein machten, die *analogia entis* bestritten und dann die Wirkungen der Erbsünde derart verabsolutierten, dass dem menschlichen Denken und Wollen nichts mehr anderes verblieb, als auf das unverdiente und immer unsicher bleibende Geschenk eines absolut freien Erlöserwillens zu hoffen? War es ein Wunder, dass die Menschen dann in Verdammnisängste stürzten?

Hat die Gegenbewegung der Renaissance bis hin zum Geist der Aufklärung richtig gedacht, welche – angefangen mit Macchiavelli und Mirandola – die faktische Schwäche des Menschen vergaß und in ihm nur noch das «herrliche Geschöpf» sah, das mit seinem «sapere aude» dazu befähigt sei, sich seine bessere Welt aus sich selbst zu bauen (P. 5-23)? Nein, sagte Pascal: Ein Menschenbild wie dieses, das die Sünde verdrängt und das Problem des Menschseins wie die Gnosis auf die «Unwissenheit» reduziert, habe in Wahrheit nur zu einem neuen «Bürgerkrieg im Menschen zwischen Vernunft und Leidenschaften» geführt (P. 145).

Haben die tugendsame «Scheinbescheidenheit» der Jansenisten und die auf Theorien und doktrinäre Dispute fixierten, nachtridentinischen Theologen mit ihrer strikten Trennung von Natur und Gnade, Vernunft und Glaube den Menschen richtig gedeutet, der mit dem personalen Charakter seiner Fragen auch immer einer personalen Antwort bedarf? Deshalb schreibt Pascal: «Diese Doppelheit des Menschen ist so offenbar, dass manche glaubten, wir hätten zwei Seelen. Eine einfache schien ihnen unfähig zu derartigem und so plötzlichem Übergang von maßloser Anmaßung zu grauenvollster Niedergeschlagenheit» (P. 145). «Will man die Tugenden bis zum Äußersten, sei es nach dieser oder jener Richtung erfüllen, so erweisen sie sich als Laster!» (P. 149).

Gleichgültig, wie gegensätzlich all diese Geisteshaltungen – angefangen mit dem Nominalismus, über den Rationalismus, Skeptizismus, Jansenismus, bis hin zum Fideismus und Biblizismus – auch zu sein scheinen – sie kreieren nach Pascal alle eine Welt, in der es Glaube nur ohne Sicherheit, und Sicherheit nur mehr ohne Glaube geben kann. Wo kalte Nüchternheit die Liebe zum irrationalen «Gefühl» erklärt, bleibt die Vernunft auf ewig lieblos. Dies sei, so zumindest Pascal in seinem

«Mémorial», der kalte «Gott der Theologen und Philosophen», aber nicht der «Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs», der einmal Paulus, Augustinus – und dann auch Pascal selbst – über alle Sicherheiten hinweg beim Namen rief.

3.2.3. *Glück als Wahrheit in der Liebe, und Liebe in der Wahrheit*

Dieser Gott ist der Gott von 1 Kor 13 als Liebe in der Gerechtigkeit und Gerechtigkeit in der Liebe; und solange Theologie aller Kritik des Rationalismus, Skeptizismus und Relativismus zum Trotz nicht bereit ist, diesen Gott zu vertreten, vermag sie auch den Menschen nicht dem näher zu führen, worin allein das Glück und der Friede des Menschen voll ist: «Alle Menschen ohne Ausnahme streben danach, glücklich zu sein, wie verschieden die Wege auch sind, die sie einschlagen – alle haben dieses Ziel... Es ist der Beweggrund aller Handlungen aller Menschen... Er allein ist des Menschen wahres Gut; und rätselhaft, seit er sich von ihm abgewandt, gibt es nichts auf der Welt, das geeignet gewesen wäre, seinen Ort zu erfüllen» (P. 175). «Wenn der Mensch nicht für Gott geschaffen wurde, warum ist er dann nur in Gott glücklich?» (P. 199).

Pascal wäre nicht ein vom Jansenismus tief geprägter Mensch gewesen, wenn er nicht auch das andere, den von der Erbsünde erzeugten Widerspruch des Menschen zu seiner wahren Natur, erkannt hätte: «Wenn der Mensch für Gott geschaffen wurde, weshalb ist er dann so im Widerspruch zu Gott? – Der Mensch handelt nicht aus der Vernunft, die seine Wesenheit ist» (P. 199/200). Diese verfälschte Vernunft, die sich dem unausdenkbaren «Gott Abrahams» nicht stellen will und andere Sicherheiten sucht, kann in verschiedenen Formen auftreten: Pascal warnt deshalb vor allen diesen «Extrempositionen» rationalistischer, skeptizistischer oder atheitistischer Art, aber auch vor einem theistischen Doktrinalismus, oder Fideismus, die in Wahrheit beide ebenso der Liebe und der Freiheit des «Gottes Abrahams» misstrauen:

«Die Menschen verachten die Religion, sie hassen sie und fürchten, dass sie wahr sei. Um sie davon zu heilen, muss man zunächst zeigen, dass die Religion der Vernunft nicht widerspricht; dass sie verehrungswürdig ist, um ihr Achtung zu verschaffen; sie alsdann liebenswert machen, damit die Guten wünschen, dass sie wahr sei, und dann zeigen, dass sie die Wahrheit ist. Verehrung verdient sie, weil sie den Menschen so gut gekannt hat; liebenswert ist sie, weil sie das wahre Gut verheißt» (P. 1).

3.3. *Glaube als einzige Mitte zwischen «zwei Übertreibungen»*

So gibt es «zwei Übertreibungen», die den Glauben zerstören: «Ausschluss der Vernunft – Nur die Vernunft gelten lassen» (P. 3). Die Verbindung und die wahre Mitte von beiden erlangt nur eine Religion: Der Glaube an den «Gott Abrahams,

Isaaks und Jakobs», der auch der Gott eines Jesus war, welcher sich am Ende als der menschgewordene Gott selbst herausstellt: «Das Wissen von Gott ohne Kenntnis unseres Elends zeugt den Dünkel. Das Wissen unseres Elends ohne Kenntnis von Gott zeugt die Verzweiflung. Das Wissen von Jesus Christus schafft die Mitte, weil wir in ihm sowohl Gott, als auch unser Elend finden!» (P. 4).

Das ist das, was das Christentum zur «absoluten Religion» macht: Nicht die Tatsache, dass die Inhalte aller ihrer historischen Offenbarungswahrheiten in allgemein vermittelbare, «notwendige Vernunftwahrheiten» umgedeutet werden könnten – das wäre Rationalismus, der, wie Pascal in P. 171 sagt, «vernünftig, aber unglücklich» macht – sondern weil der «Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs» in unvordenklicher Weise gegenüber und in der Welt das Einzige getan hat, was dem Paradox der menschlichen Natur in ihrer Größe und ihrem Elend gänzlich entspricht: Die historische Einswerdung mit uns in der Niedrigkeit unseres Elends und Todes, auf dass wir eins werden mit ihm als dem höchsten Gut der Liebe: «Kein Mensch kann tun, was Jesus Christus getan hat» (P. 187).

«Wenn eine Religion wahr sein soll, muss sie unsere Natur kennen. Sie muss die Größe und die Kleinheit und den Grund von beidem erkannt haben. Wer hat ihn außer der christlichen gekannt?» (P. 194). «Der Mensch ist Gottes nicht würdig, aber er ist nicht unfähig, seiner würdig gemacht zu werden. Es ist Gottes unwürdig, sich dem elenden Menschen zu gesellen; es ist aber nicht Gottes unwürdig, ihn aus dem Elend zu ziehen!» (P. 233).

«Mehrere sich widersprechende Religionen fand ich, die folglich bis auf eine alle falsch sein müssen» (P. 184). Wie ist diese aber zu ermitteln? Gegen allen Pluralismus der Wahrheiten und möglichen Relativismus der Deutungen ortet Pascal den objektiven Geltungsanspruch des Christentums in der Tatsache, dass diese Religion als einzige von allen jenes als *universale concretum* zu behaupten wagt, was alle anderen als absurd oder unmöglich verneinen, was aber als einziges dem Paradox der menschlichen Natur in ihrem Ausgespanntsein zwischen Wahrheit und Liebe, Allgemeinem und Individuellem, Freiheit und Notwendigkeit, Elend und Größe, in Fülle entspricht: Die einmalige Faktizität der Menschwerdung Gottes selbst, welcher sich bis hin zu Angst, Schwäche, Leiden und Tod mit dem Untersten Unten unseres menschlichen Elends «unwürdig» machen ließ, um uns aus unserem Elend zu ziehen.

3.4. Religion als *meritum datum*

Das Christentum ist so die letzte «Wahrheit für den Menschen», aber nicht eine «Wahrheit vom Menschen». Sie bleibt ein *donum non meritum*, aber als *meritum*

datum, welches in uns, wie einst Rainer Maria Rilke sagte, jenen «erhofftesten Schrecken der Findung» auslösen soll, der alle Zweifel beseitigt. Diesen Schritt als ein *donum non meritum* kann letztlich nur der «Gott Abrahams» tun; und die Antwort darauf können allein nur wir selber geben, auf dass er in uns ein *meritum datum* wird. Wir erkennen seine Wahrheit «nicht nur durch die Vernunft, sondern auch durch das Herz... Wir wissen, dass wir nicht träumen, wie unfähig wir auch sein mögen, das durch Vernunftgründe zu beweisen» (P. 230). Wahre Theologie, die dabei begleiten will, darf hier nicht relativieren, was im Betroffenen selbst nicht relativierbar ist: «Das Herz hat seine Gründe, die die Vernunft nicht kennt!» (P. 229).

Das *datum non meritum* als Gnadengeschenk Gottes ist ein integrales Moment des als solchem wiederum nicht äußerlich erzwingbaren Aktes des glaubenden Subjekts selbst, durch den es allein zum *meritum datum* wird. Hier ist jeder Mensch im äußersten allein. Glaube, Kirche und Theologie können hier begleiten, erklären und ermuntern, aber sie dürfen die Mitte zwischen all dem nicht verlassen. Pascal sagt deshalb: Diese «Mitte verlassen, heißt die Menschlichkeit verlassen. Die Größe der menschlichen Seele besteht darin, dass sie versteht, sich in der Mitte zu halten, nicht nur, dass es nicht groß ist, sie zu verlassen – es ist groß, sie nicht zu verlassen!» (P. 152).

4. Hans Urs von Balthasars «Theologie der Geschichte» als «Christologik» der *Theodramatik*

Pascals Begründungsversuch einer existentiell-personalen Universalitätsanspruchs der Glaubenswahrheit hat nicht nur eine dem Geist seiner Zeit entsprechende, subjektzentrierte Grenze und kann sich als eine Position des 17. Jahrhunderts naturgemäß nicht auf die geistesgeschichtlichen Ansätze einer Religionskritik des 19. und 20. Jahrhunderts beziehen. Dennoch bietet die von Pascal entwickelte Beschreibung des Glaubensaktes eine vertiefte Einsicht in die immer bleibende, anthropologische Dimension der Frage, die bis heute Gültigkeit beanspruchen kann.

In Hans Urs von Balthasar begegnet uns jedoch im 20. Jahrhundert ein anderer, großer Denker, der mit seinem Ansatz einer heilsgeschichtlichen Theologie als Symbiose von *Theologik*, *Theodramatik* und *Theologischer Ästhetik (Herrlichkeit)* eine noch profundere Methode der Objektivierung des Problems bietet, mit der das «Proprium des Christlichen» gegen eine Tendenz zum Abgleiten in den Rationalismus oder Relativismus verteidigt und gesichert werden kann:

Diese Tendenz zum Rationalismus ist immer dann festzustellen, wenn systematische Theologie aus heilsgeschichtlichen Ereignissen «notwendige Vernunftwahrheiten» so weit zu abstrahieren versucht, dass sie am Ende vom historischen Ereignis selbst unabhängig werden. Dies erscheint dann sowohl mit dem *sensus fidelium* für das «Proprium des Christlichen» nicht mehr vereinbar, als auch objektiv verfehlt, weil so der eigentliche Akt des Glaubens gar nicht mehr erreicht wird.

4.1. Theologie als «Lehre vom göttlichen Offenbarungssinn»

Das 1959 erstmals publizierte Frühwerk «Theologie der Geschichte» enthält trotz seiner Kürze doch eine Zentraleinsicht der gesamten Balthasar'schen Theologie und ihrer spekulativen Bestimmung des strittigen Verhältnisses zwischen Glaube und Vernunft, Offenbarungs- und Vernunftwahrheit, sowie Universalanspruch und Historizität, die bis vor Kurzem in ihrer Bedeutung als Zugangsschlüssel zum Balthasar'schen Denken noch nicht erkannt worden ist.

Das 2004 von Stefan Hartmann publizierte Werk «Christologik der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar»³⁸ beschäftigt sich vor einem Eintreten in eine systematische Analyse zunächst mit Balthasars Verständnis von Theologie als einer «Theologie der Heiligkeit»³⁹, die ohne Verbindung mit Spiritualität nicht möglich sei, und verweist damit auf einen Denker, der in dem Umstand, dass «heute die Theologen keine Heiligen mehr sind» das «schlimmste Unglück der Kirchengeschichte» erkannte: «Es geht nur noch um "Theologie und Lehramt", nicht mehr um "Theologie, Spiritualität und Heiligkeit"».

Während nach Balthasar die traditionell platonisch-aristotelische Philosophie (unter deren Einfluss ja auch immer die traditionelle Theologie stand) die Geschichtslosigkeit, oder Übergeschichtlichkeit der Wahrheit gegenüber dem «Bloß-Geschichtlich-Zufälligen» betonte, beschreibt Balthasar die Theologie in seinem Werk «Schleifung der Bastionen» treffend als «Lehre vom göttlichen Offenbarungssinn der geschichtlichen Offenbarungseignisse selbst»⁴⁰. Daraus leitet Balthasar sinngemäß zwei Konsequenzen ab, die seine Erkenntnis der Notwendigkeit einer Geschichtstheologie und ihrer Bedeutung für die Sinnvermittlung des Glaubens selbst; in, mit und gegenüber bloßer Philosophie verdeutlichen: (1) Je mehr Geschichtlichkeit sich theologisch erschließt, umso mehr

³⁸ S. HARTMANN, *Christo-Logik der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar. Zur Systematik und Aktualität seiner frühen Schrift «Theologie der Geschichte»*, Hamburg 2004 (Geist und Wort Bd. 8).

³⁹ Ebd. 30-38.

⁴⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Schleifung der Bastionen*, Trier 1989, 19.

Theologie selbst sich entwickelt; (2) Je weniger Theologie mit Geschichte zu tun haben will, desto weniger hat der Glaube noch mit Leben zu tun⁴¹.

Glaube ist Bezugnahme auf eine historische Heilsgeschichte, und je mehr Theologie daraus eine vermeintlich davon ablösbare, tiefere oder abstrakte Wahrheit macht, verliert sie selbst den Glauben, oder aber der Glaube das Leben. Je mehr wir also die Geschichtstheologie als den tragenden Stamm Balthasar'schen Denkens wahrnehmen, desto weniger scheint auch der einst von K. Rahner und seinem Schüler Vorgrimler gegen ihn vorgebrachte Gnosisvorwurf gerechtfertigt.

4.2. Offenbarung als Symbiose von Wahrheit und Geschichte

Wie lässt sich aber nach Balthasar die christliche Position vom Verhältnis zwischen Wahrheit und Geschichtlichkeit, Universalität, Absolutheit und historischer Faktizität, Ewigkeit und Zeit in ihrem Sinn vermitteln? Bleibt nicht alles, was als überzeitlich wahr und universal geltend angesehen werden kann, nicht notwendig abstrakt, unkonkret, ungeschichtlich? Schließen sich damit nicht die Idee einer absoluten Christozentrik von Welt und Geschichte, und ein die eines «christlichen Universalismus» absolut aus? Wie lässt sich die Idee einer «überzeitlichen, universellen Geltung von etwas Geschichtlichem» – und das ist ja die Behauptung des Glaubens – überhaupt verstehen und begründen?

Balthasar verwendet zur Begründung der alleinigen, konkreten und universalen Heilsmittlerschaft Jesu als «alleinigem Mittler zwischen Himmel und Erde» und als «alleinigem Weg zum Vater» das allegorische Bild von der «Sanduhr»: Gott als der Ewige läuft in der sichtbaren Gestalt Jesu (Jesus als «theologische Ästhetik») real als historisches Fakt «von oben» in Welt und Geschichte ein und wir in ihr so zum *universale concretum*, zum wirklichen «Gott-in-Welt».

4.2.1. Das «*universale concretum*» als reale Einheit von Wahrheit und Konkretheit

Dieses konkrete, geschichtliche Faktum als *universale concretum* schließt nach Balthasar als «Ästhetik» alles mit ein, was K. Barth, S. Kierkegaard, oder auch R. Bultmann am Christentum als Bekenntnis dazu einst bestritten hatten: Religion, Philosophie und Mythos: «Gott wäre nicht Mensch geworden, wenn er mit diesen drei Formen nicht positiv in Kontakt gekommen wäre!»⁴². Er als der Einzige und

⁴¹ Vgl. HARTMANN, 58.

⁴² H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, III/1, Einsiedeln 1975², 220f.

Einmalige ist es also, der Himmel und Erde, Ewigkeit und Zeit, Universalität und Konkretheit in sichtbarer Gestalt miteinander verbindet. Hartmann drückt diese Balthasar'sche Grundeinsicht so aus: «In Jesus Christus ist der Logos nicht mehr das die Geschichte regierende und ihren Sinn stiftende Reich der Ideen, Geltungen und Gesetze, sondern selber Geschichte. Aus der Faktizität der Ereignisse des Lebens Jesu kann nichts Gültiges abstrahiert werden – die Fakten selbst sind das Gültige»⁴³.

Dieses Bekenntnis ist es, was die Theologie als Wissenschaft über den Sinn und die Bedeutung dieses Ereignisses von allen anderen Wissenschaften unterscheidet. Nach Balthasar gilt also in aller Klarheit: «Gerade weil Christus absolut einmalige Norm ist, bleibt seine Gegenwart den innerweltlichen Normen inkommensurabel, und es lässt sich kein endgültiges, innerweltliches Abkommen zwischen der Theologie und den übrigen Fakultäten treffen»⁴⁴.

Mit der Definition von Christus als «Schlechthin Einmaligem» in Balthasars «Theologie der Geschichte» erlebt der einst vom theologiegeschichtlich viel zu wenig gewürdigten Nikolaus Cusanus in seinem Werk *De Docta Ignorantia* entwickelte Begriff vom *Universale concretum*, das Geschichte und Absolutheit zugleich ist, seine Renaissance. Wie Balthasars «Herrlichkeit» es später sagen würde, ist «Christus die Gestalt oder "Ästhetik" der Wahrheit Gottes» in Welt, was gerade in einer Zeit des Religionsdialogs und Religionspluralismus mit seinen vielfältigen Reduktionen und Relativierungen der christlichen Botschaft wieder neu zu bedenken» wäre⁴⁵.

4.2.2. «In singulare est scientia»

Das Christentum überschreite somit, so Balthasar, nicht nur den alten, platonisch-aristotelischen Grundsatz *de singularibus non est scientia* mit seiner Entgegensetzung von bloß «Einzelnem, Sinnlichem, Konkretem, Zufälligem» und dem «Abstrakten» eines «Gesetzes», das immer «vom Einzelfall absieht, um ihn übersteigend zu regeln»⁴⁶; sondern auch noch den dialektischen Materialismus, der ebenfalls von diesem absoluten Primat des Allgemeinen vor dem Besonderen aus-

⁴³ HARTMANN, 78.

⁴⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln 1985⁶, 16f.

⁴⁵ Vgl. HARTMANN, 80.

⁴⁶ Vgl. HARTMANN, 82.

geht, indem er alles unter die «Tyranisierung durch abstrakte und mechanische Ablaufgesetze» zwingt⁴⁷.

Jede latente Einordnung der Theologie unter diese Gesetzlichkeit der reinen Philosophie endet damit nach Balthasar unausweichlich mit ihrer Umgestaltung in eine im Grunde (neo-gnostische) Religionsphilosophie: «Rein philosophisch darf es keinen einzelnen, alle bindenden und beherrschenden „Erlöser“ des Menschengeschlechts geben, allenfalls einen Religionsstifter, der in religiöser Genialität einen grundsätzlich „allgemeinen“ „Pfad der Erlösung“ erspürt und aufzeigt (wie z. B. ein Buddha)»⁴⁸. Die Philosophie als rein natürliche Vernunft verlangt also immer die abstrahierende Trennung von «konkretem Verkünder» und «verkündeter Wahrheit», was vielleicht noch für Mose und die Propheten, oder für Buddha und Mohammed, aber eben nicht für Jesus gelten kann, der von sich sagte: «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben (in Person), niemand kommt zum Vater außer durch mich!»

Das Christentum vertritt also, wie Balthasar sagt, «Das Wunder des absolut Einmaligen in Christus»⁴⁹: Das Bekenntnis von Chalkedon als «ontologisches Wunder» überspringt somit den rationalistischen Einwand Lessings «Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden». Das bedeutet, wie Balthasar pointiert: (1) Jesus ist nicht *ein* Mensch, sondern *der* Mensch schlechthin; (2) In Jesus erscheinen die allgemeinen Gesetze, das volle Sein der menschlichen Natur *in* einmaliger Vollgestalt; (3) Das Ideal in konkreter Vollform wird Realität, Existenz – was es sonst nicht gibt.

4.3. Ein Kampf für den realen Wahrheitsanspruch der Mysterien

Alle theologischen Modelle, die meinen, Glaubenswahrheiten und Mysterien wie Jungfrauengeburt, Erlöserschaft, oder Wunder in irgendeiner Form abstrahieren, allegorisieren, relativieren oder «entmythologisieren» zu müssen, beweisen also nach Balthasar nur, dass sie in ihrem Grundansatz die Zentralsage des Christentums, nämlich die «Identität von Wort und Existenz als Christo-Logik und Ursprung aller Normen»⁵⁰ nicht begriffen haben.

Ein wichtiges Zitat entzieht Balthasars «Theologie der Geschichte» dem vielfach geäußerten Verdacht einer «Prozesstheologie» Whitehead'schen oder auch

⁴⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*, 11.

⁴⁸ Vgl. HARTMANN, 86.

⁴⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik* II/2, Freiburg 1989², 136-238.

⁵⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*, 16.

Moltmann'schen Zuschnitts. Man muss erkennen, dass Gott eben keine endliche «Sanduhr» ist, die sozusagen gänzlich in Welt und Geschichte eingeht und damit selbst veränderlich wird, sondern als Trinität in Gestalt des Vaters (trotz der Realität seines Eingehens in Gestalt des Sohnes) ewig und unveränderlich bleibt. Balthasar stellt diese Wahrheit, mit der sein Vergleich mit der «Sanduhr» hinkt, mit aller Klarheit heraus: Es müsse «Ernst gemacht werden mit dem Gedanken, dass gerade die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit Auslegung (Joh 1,18) der Existenzform des dreieinigen Gottes sind. Nicht als ob Gott selbst zeitlich wäre. Aber die Zeit ist dennoch als solche die von Christus gewählte, somit adäquate Auslegungsform der wahren Ewigkeit»⁵¹.

Nach Balthasar beginnt mit dem Eintreten des Logos in die Welt jene «Theodramatik» einer «Zeit Christi als Existenz im Empfang des Vaterwillens», in deren Verlauf er «gegen alle selbstherrliche Autonomie» der Menschen- und Weltzeit «restlose Empfänglichkeit» wird, bis hin zu «seiner Stunde», die er selbst nicht im vorhinein wissen will, weil sie die «Stunde des führenden Vaters» ist⁵².

Die Dramatik dieses «Schauspiels» ist aber kein Theaterstück, das von ihm als Darsteller getrennt werden könnte, oder in dem auch ein anderer die Rolle des «Hauptdarstellers» übernehmen könnte, sondern ist vielmehr in seiner Einzigkeit eine «Premiere ohne Probe und Wiederholung»; und damit mit Jesus als Darsteller in Person identisch. Balthasar schreibt deshalb in seiner *Theodramatik*: «Er ist viel eher einem Schauspieler zu vergleichen, der die Rolle, die er zum ersten Mal spielt, Szene für Szene, Wort für Wort erst "inspiriert" bekommt. Das Stück existiert nicht im Voraus, es wird gleichzeitig erdacht, in Szene gesetzt und aufgeführt»⁵³.

4.4. Das reale Weiterwirken des universalen Christus in der Kirche

Was hier für Christus als *universale concretum* gilt, muss sich in seiner Gestalt nun umkehren, auf dass jene, die an ihn glauben, an seiner Universalität teilhaben können: Aus dem «konkretgewordenen Universalen» muss der *universale Christus* werden, damit wir als «Konkrete» an seiner Universalität Anteil erhalten: in Zeit und Ewigkeit.

Zuerst wird so bei Balthasar nach Hartmanns Darstellung «Menschenzeit in Christuszeit durch Glaube, Hoffnung und Liebe»⁵⁴. Es ist dies nach Balthasar die

⁵¹ Ebd. 1,10.

⁵² Ebd. 26f.

⁵³ H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, 31; vgl. HARTMANN, 114.

⁵⁴ Vgl. HARTMANN, 115.

Zeit des Glaubens als *pistis*: «Christlicher Glaube als *Visio* liegt weniger in einer Verlängerung der paulinischen Gnosis, als in der *Pistis*: Glaube als Nachahmung der Haltung des Sohnes, ist mehr als Wissen, und Schau ist vollendeter Glaube»⁵⁵.

Die Universalität des *universale concretum* zeigt sich nach Balthasar darin, dass es sich, obwohl real und zeitlich konkret und greifbar geworden, nicht in der Zeit verliert, sondern als kosmischer Christus eine neue Zeit begründet, die zu allen irdischen Zeiten und damit auch heute eine «Möglichkeit der Nachfolge und Treue aufgrund der Zeit Christi» eröffnet. Diese Nachfolge bezieht sich nicht an einen fernphilosophischen Gott, sondern an den menschengewordenen Sohn, in dem sich göttliche und menschliche Treue heilsgeschichtlich-zeitlich begegnen. Die Universalität des kosmischen Christus erweist sich zuerst als eine «Integration der Geschichte in das Leben Jesu», durch welche dann eine Zeit Christi entsteht, die «diachron und synchron zur allgemeinen Norm»⁵⁶ nicht nur für die Heilsgeschichte des Alten Bundes, sondern auch für die gesamte Menschheitsgeschichte wird: Christus als *universale concretum* ist der «Einschluss der Geschichte» als Heilsgeschichte und heidnischer Universalgeschichte, die als «kenotische Integration» einer «erlösenden Stellvertretung» alles umgreift – bis hinab zu Leiden, Tod und «Höllenerfahrung»⁵⁷.

Diese von seinen Kritikern Balthasar immer wieder vorgeworfene Annäherung an die lehramtlich verurteilte «Apokathastasis-Panthon-Lehre» des Origines erweist sich nach Hartmanns Analyse als eine Konsequenz seiner Auffassung von Christus als vollem *universale concretum*, das erst dann zur ästhetischen *analogia entis* wird, wenn es auch wirklich alles umgreift und integriert; bis hin zur von ihm nicht geleugneten, realen Existenz einer Hölle. Sie könne deshalb nach Balthasars Überzeugung nicht als ebenso «gleichewig» gedacht werden wie Gott selbst⁵⁸.

Aus Balthasars «Theologie der Geschichte» ergibt sich im Folgenden auch die Möglichkeit einer Neubestimmung der Gnade als nicht «geschichts-unabhängige», sondern weiterhin real «geschichts-gestaltende Qualität des Lebens Christi» als *universale concretum*: So ist die Gnade nach Balthasar kein «undefinierbares, ontisches Etwas»; es gehöre vielmehr «zu ihrem Wesen, dass sie den Einzelnen in bestimmte christologische Situationen stellen will»⁵⁹. Sie ist «personale Zuwendung

⁵⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*, 36f.

⁵⁶ Ebd. 61-83.

⁵⁷ Vgl. HARTMANN, 128-137.

⁵⁸ Ebd. 148-151.

⁵⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*, 56.

der Trinität an den einzelnen Glaubenden», und damit geschichtshaltig. So beginnt dann in der Geschichtlichkeit der Kirche die «Einzelexistenz Christi» als «Sinnggebung aller anderen Existenzen nach vorwärts und nach rückwärts in die Zeit» auszugreifen, um auch für die Empfänger real universal zu werden⁶⁰.

4.5. Universalwahrheit jenseits von Abstraktion oder Relativierung

So zeigt sich der auferstandene Christus als «Norm der Geschichte», und die mit den Glaubenden weiterlaufende Heilsgeschichte als dreifacher Universalisierer der Existenz Christi. Mit der Auferstehung von den Toten als «Universalisierung Christi» wird also das *concretum* ein *Universale*⁶¹! Balthasar vermag so den Universalitätsanspruch des Christentums als historischer Offenbarungsreligion jenseits der von Lessing ausgehenden, rationalistischen «Zweiteilung der Wahrheiten» in «zufällige Geschichtswahrheiten» und «notwendige Vernunftwahrheiten» durch eine Interpretation der Offenbarungswahrheit als «universale concretum» zu begründen. Diese lässt in der Tat keine abstrakte Verallgemeinerung oder mythologische Relativierung ihrer biblisch bezeugten Zentralereignisse zu, und entspricht damit nicht nur den Lehraussagen des Ersten Vatikanischen Konzils (1869-70) in seiner Dogmatischen Konstitution *Dei Filius* über den katholischen Glauben (DH 300-3045), sondern verleiht diesen ein noch reflektierteres Fundament.

4.5.1. Die Idee eines «universale in re»

Zwei Zitate aus Balthasars «Theologie der Geschichte» können belegen, wie ernst es Balthasar um die Verteidigung des objektiv-historischen Realitätsanspruchs heilsgeschichtlicher Zentralereignisse geht: Gegen liberale und entmythologisierende Tendenzen hielt er stets energisch an der historischen Selbstbezeugung der Auferstehung, dem «Zeichencharakter des leeren Grabes», und dem «handgreiflichen Realismus der Osterszenen» fest⁶². Alles basiert auf der in TG von Balthasar mit aller Deutlichkeit vertretenen Grunddeutung von Jesus Christus: «Er selber ist konkrete, persönliche und historische Idee, universale concretum et personale. Er ist darum in keinem Augenblick ein *universale ante rem*, sofern die res seine eigene Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit ist. Er ist *universale in re*, "Überzeit

⁶⁰ Ebd. 58.

⁶¹ Ebd. 61.

⁶² Ebd. 173.

in der Zeit“, allgemeine Geltung im Augenblick, Notwendigkeit in der Faktizität, wobei in den 33 Jahren der Ton auf *res*, in den 40 Tagen auf *universale* liegt»⁶³.

Damit erklärt sich nach Balthasar auch die reale «Dauerpräsenz des Auferstandenen in den Sakramenten»⁶⁴, denn der «*universale Christus* als “Herr der Sakramente” braucht kein “eigenes Zeitalter”, um zu seiner vollen Wirkung zu kommen»⁶⁵, weswegen Hartmanns Schlussfolgerung zugestimmt werden kann: «Damit ist eine umfassende Sicht des katholischen Glaubensverständnisses ausgesagt, bis hin zum “Glaubenssinn des Gottesvolkes” und zur “Unfehlbarkeit” der kirchlich-lehramtlichen Verkündigung»⁶⁶.

4.5.2. Eine Theologie «von oben»

Die kirchliche Offenbarungswahrheit ist somit nicht zu betrachten als eine rationalistische Abstraktion, oder ein «von unten» hervorgebrachtes «Kerygma» der Glaubenden im Bultmann’schen Sinn, sondern in der Tat als die Frucht des geschichtlich-real «von oben» eingebrochenen Logos, der sich in drei Stufen «universalisiert» und so durch das Wirken des Hl. Geistes zum Herz der Kirche und eines *sentire cum ecclesia* der Glaubenden wird. Jeder, der diese reale Universalisierung Christi im Hl. Geist ernst nimmt, darf deshalb nach Balthasars Überzeugung auch im heutigen kirchlichen Lehramt und seinen Äußerungen nicht nur eine rein innerweltlich-relativistische Weiterentwicklung von etwas schon real Vergangenen ansehen, sondern muss sie vielmehr als Früchte des real-universalen Weiterwirkens des Geistes in und mit der Vermittlungsgestalt der Kirche begreifen. Hartmann stellt deshalb in Anlehnung an Balthasars TG 81 fest: «Neue kirchliche Dogmen fallen nicht wie Blitze vom Himmel (“von oben”) und sind nicht einfach logische Schlussfolgerungen aus Vorherigem (“von unten”). Echte dogmatische “Konklusionen” sind daher primäre Geschenke des Heiligen Geistes an die Kirche, Erschließung neuer, bisher unbeachteter Reichtümer aus der Fülle des menschengewordenen Logos, in dem alle Kleinodien der Weisheit und des Wissens verborgen sind»⁶⁷.

⁶³ Ebd. 69f.

⁶⁴ Ebd. 70.

⁶⁵ Vgl. HARTMANN, 194.

⁶⁶ Ebd. 187.

⁶⁷ HARTMANN, 204.

Gleiches gilt für die Heiligen der Kirchengeschichte, die immer wieder als Realität auftreten und damit das reale und nicht vergangene, aktive Wirken Gottes in der Welt bezeugen. Sie sind nach Balthasar «der wichtigste Kommentar zum Evangelium, denn sie sind die fleischgewordene Auslegung des fleischgewordenen Gotteswortes»⁶⁸. Von hierher lässt sich wohl auch begreifen, warum Balthasar in der Trennung von Theologie, Heiligkeit und Lehramt als das «schlimmste Unglück der Kirchengeschichte» beschrieben hatte: Wo Theologen in ihrem eigenen Wirken nur noch relativistische Interpretationen von vergangenen, historischen Ereignissen sehen, aus ihnen rationalistisch-abstrakte, oder ahistorische Verallgemeinerungen vornehmen, oder sich im «antirömischen Affekt»⁶⁹ vom kirchlichen Lehramt distanzieren, sind sie dem Lessing'schen Paradigma bereits verfallen, oder haben den Glauben an ein aktives Wirken und reales Weiterwirken des «universale concretum» in der Kirche von heute bereits aufgegeben.

4.6. Theologie als «Position der Mitte» gegen Fundamentalismus und Relativismus

Es darf nicht übersehen werden, dass Balthasar sein Modell als eine «Position der Mitte» auch gegenüber anders gerichteten, fundamentalistischen Deutungen deutlich abzugrenzen versuchte: In fundamentalistischen oder extrinsezistischen Deutungen der Offenbarung erkannte er immer wieder die im Grunde gleiche Haltung wieder, die auch den Rationalisten und Relativisten eigen ist: das Nicht-Mehr-Vertrauen-Können in das aktive Weiterwirken des kosmisch-universalen Christus und seines Geistes: Das «Ja zur Geschichtlichkeit der Wahrheit» ist demgegenüber nach Balthasar das «Proprium des Christlichen»⁷⁰.

Balthasars frühe «Theologie der Geschichte» öffnet in all ihrer Kompaktheit somit erst den rechten Zugang zu einem gigantischen Gesamtwerk, das bis jetzt immer etwas opak erschien, zu Unrecht gemieden wurde, oder an einseitigen Fehlinterpretationen bis hin zu infamer Verunglimpfung zu leiden hatte. Theologie ist nicht relativistische Abstraktion von übergeschichtlichen Wahrheiten aus bloß historischen Ereignissen, sondern vielmehr, wie es Balthasar mit einem Wort

⁶⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Zugänge zu Jesus Christus*, in J. SAUER, *Wer ist Jesus Christus?*, Freiburg 1977, 9-25; hier 21.

⁶⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Der Antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?*, Trier 1989².

⁷⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*, 93.

Augustins ausdrückt, etwas, das dem «Feuererlebnis» eines Blaise Pascal nahe kommt: *Videntem videre* («Den Sehenden sehen»):

«So fliehen wir vor Gott ständig in eine theoretische, rhetorische, sentimentale, ästhetische und zumeist fromme Distanz, oder in äußere Werke. Und doch käme es darauf an, sein nacktes Herz dem Feuer dieses alldurchbohrenden Blickes auszusetzen. Es müsste selber Feuer fangen, wenn es die Strahlen, die ihm wie durch ein Brennglas zukommen, nicht fortwährend künstlich zerstreute. Solches Ertragen wäre das Gegenteil eines stoischen Stirnbietens... Es wäre kindliches Lieben, denn für die Kinder ist der Blick des Vaters nicht peinlich, sie schauen mit großen Augen in die seinen. Die kleine, die große kleine Theresia konnte das. Augustins herrliches Wort über das Wesen der Ewigkeit: *Videntem videre*»⁷¹.

⁷¹ H. U. VON BALTHASAR, *Das Weizenkorn. Aphorismen*, Einsiedeln-Trier 1989, 12f.

Pietro nel racconto evangelico della Passione

Fabrizio Demelas

Zubiena (Biella)

1. I testi

Il racconto della passione, morte e resurrezione di Gesù occupa la parte finale dei vangeli. Se è stato scritto¹ che il vangelo di Marco non sarebbe altro che un racconto della passione con un lungo antefatto, gli altri due sinottici, ben più ampi e articolati, dedicano comunque a questo racconto uno spazio di ampiezza simile: per Marco parliamo dei capitoli 14, 15 e 16; per Matteo dei capitoli 26, 27 e 28 e per Luca dei capitoli 22, 23 e 24. Diversa è la situazione del vangelo di Giovanni: le vicende della passione, morte e resurrezione impegnano tutta la seconda parte dell'opera, il cosiddetto vangelo "dell'ora" o "della gloria", dal capitolo 13 al capitolo 20 cui si aggiunge l'appendice del capitolo 21, particolarmente interessante proprio per il tema che stiamo trattando. Nel quarto vangelo la maggiore ampiezza è dovuta all'inserimento dei lunghi discorsi di addio nel racconto degli ultimi giorni della vita di Gesù, ma, a parte questi, la sezione conclusiva è quella che più si avvicina alla narrazione sinottica. Potremo, dunque, seguire le principali vicende che riguardano Pietro servendoci contemporaneamente di tutti i testi evangelici.

Il nostro apostolo, fedelmente al seguito del Maestro, condivide con Gesù tutta la scena che precede il suo arresto, si rende protagonista di un rinnegamento, scompare come gli altri nel *momentum crucis* (ad eccezione del «discepolo che Gesù amava» del testo giovanneo), si ritrova, con maggiori o minori sottolineature a

¹ Per un approccio storico-critico sui racconti della passione si possono vedere: per i vangeli sinottici I. ZEDDE, *Il racconto della passione nei vangeli sinottici*, in M. LACONI E COLL., *Vangeli sinottici e atti degli apostoli*, Torino 1994, 361-380. Per il vangelo di Giovanni, G. GIBERTI E COLL., *Opera Giovannea*, Torino 2003.

seconda dei testi, quale testimone della resurrezione. Vedremo un Pietro loquace, protagonista di interventi molto schietti, pronunciati sull'onda di sentimenti convulsi e contraddittori; sentimenti immancabili nell'epilogo di una vicenda destinata, come nessun'altra al mondo, a trovare compimento proprio dal suo momento più tragico.

Gli episodi che riguardano il nostro personaggio comuni ai quattro vangeli sono due:

- la predizione del rinnegamento di Pietro (Mt 26,33-35; Mc 14,27-31; Lc 22,31-34; Gv 13,26-38);
- il rinnegamento di Pietro (Mt 26,69-75; Mc 14,66-72; Lc 22,54-62; Gv 18, 15-18.25-27).

Altre pericopi sono riportate da due testi: Matteo e Marco presentano esplicitamente Pietro presente nel Getsemani con Gesù (Mt 26,37; Mc 14,33), ce lo mostrano addormentato (Mt 26,40; Mc 14,37) e lo seguono mentre entra nel palazzo del Sommo sacerdote (Mt 26,58; Mc 14,54²); Luca e Giovanni narrano della corsa al sepolcro di Pietro (Lc 24,12; Gv 20,2-10) che gli altri due testi non conoscono.

I restanti versetti dei racconti della Passione in cui compare Pietro sono diversi da un testo all'altro. Così, secondo Marco l'angelo annunciatore della resurrezione dirà alle donne di avvisare Pietro (Mc 16,7). Luca indica Pietro e Giovanni come i discepoli inviati a preparare la Pasqua (Lc 22,8-13) e ricorda che il risorto è apparso a Simone (Lc 24,34). Giovanni è come sempre il più ricco di spunti indipendenti: i due interventi di Pietro durante la cena (Gv 13,6-9.24), la sua reazione armata nell'orto degli ulivi (18,10-11), la seconda conclusione del vangelo con l'ultima pesca miracolosa e la riabilitazione di Pietro (21,1-23).

Per completezza è il caso di citare brevemente anche un antefatto, utile per comprendere meglio l'atteggiamento del nostro apostolo: si tratta dei tre annunci della Passione riportati in Mc 8,31-33; 9,31-32; 10,32-34. Qui, nel primo testo vediamo Pietro protagonista di una decisa reazione alla notizia della prossima passione: intervenendo con rapidità ma anche con circospezione, non esita a rivolgere a Gesù un rimprovero privato e per tutta conseguenza si guadagna l'appellativo di "satana!". La secca replica del Maestro lo riduce evidentemente al silenzio dato che anch'egli condivide, negli ultimi due testi, l'incomprensione e lo stupito mutismo di tutto il gruppo dei discepoli.

² Narrato anche da Gv 18,15-16 con una variante.

2. Pietro, roccia e sentimento

Il teatro degli eventi³ è ormai Gerusalemme, punto di arrivo della vicenda storica di Gesù.

La prima comparsa di Pietro è riportata da Luca, che lo indica come uno dei discepoli inviati in città a preparare la celebrazione della Pasqua: si tratta di lui e di Giovanni (Lc 22,8-13)⁴. L'autore mette in bocca ai due un breve intervento giusto per chiedere a Gesù una indicazione. Si tratta di un espediente narrativo molto intelligente: da una parte arricchisce il dialogo rispetto alle versioni di Marco (14,12-16) e Matteo (26,17-19) dando un tocco personale utile a far risaltare, pur nella semplicità delle espressioni, la chiamata a partecipare ad un evento di cui gli apostoli sono i primi destinatari; dall'altra parte, in perfetto stile lucano, sottolinea con maggiore forza la piena consapevolezza che Gesù ha del destino cui va incontro, destino di cui i suoi, e in particolare i due privilegiati, sono testimoni.

La seconda citazione è giovannea (13,6-9). Per Giovanni siamo nel contesto della cena che fa da cornice ai discorsi di addio. E ci troviamo nel momento più significativo, quello della lavanda dei piedi⁵.

Il gesto di Gesù è ben più sorprendente di quanto potrebbe apparire ad una prima lettura. Intanto, non si tratta di un gesto rituale, dato che questo avrebbe implicato il lavaggio delle mani e non dei piedi. Si tratta, piuttosto, di un gesto molto deferente e confidenziale insieme, riservato ad ospiti di riguardo⁶, comunque assegnato come compito agli schiavi stranieri dato che uno schiavo ebreo non doveva lavare i piedi ai padroni. L'uso voleva, poi, che una simile operazione fosse collocata prima del pasto e non durante. Gesù sovverte le usanze e fa tutto da solo: la forte carica simbolica è quanto mai evidente e si impone una spiegazione; Gesù non mancherà, di lì a poco, di fornirla (vv. 12-17).

D'un tratto, però, l'autore affida a Pietro il ruolo di protagonista di un breve dialogo sul filo della tragicomicità, che arriva improvviso a spezzare il silenzio dell'intera scena.

Il lettore non può non rimanere sorpreso da questa inserzione. La tensione drammatica e l'attesa suscitata dalla narrazione sono tutte volte verso la spiegazio-

³ Seguiamo, in questa esposizione, quanto riportato in M. MAZZEO, *Pietro roccia della Chiesa*, Milano 2004, capp. III e IV.

⁴ L'episodio è comune agli altri sinottici (Mt 26,17-19; Mc 14,13) ma senza alcuna indicazione personale.

⁵ M. MAZZEO, *op. cit.*, 149-153.

⁶ Gesù stesso ne era stato oggetto poco tempo prima, a Betania in casa di Lazzaro (Gv 12, 3).

ne, tanto più che la lavanda dei piedi prende il posto, nel racconto giovanneo, di un fatto tanto importante come l'istituzione dell'eucaristia, narrata dai sinottici. Perché, dunque, interrompere il racconto e posticipare la spiegazione per soffermarsi su qualcosa che non sembra aggiungere niente?

Una semplice occhiata al testo ci suggerisce che potremmo cancellare i quattro versetti e il racconto scorrerebbe piano, senza scosse. Poiché, però, abbiamo il testo così completo, dobbiamo riconoscere all'autore un intento particolare.

Si tratta di cinque battute, tre dell'apostolo e due di Gesù.

[6]Venne dunque da Simon Pietro e questi gli disse: «Signore, tu lavi i piedi a me?».

[7]Rispose Gesù: «Quello che io faccio, tu ora non lo capisci, ma lo capirai dopo».

[8]Gli disse Simon Pietro: «Non mi laverai mai i piedi!». Gli rispose Gesù: «Se non ti laverò, non avrai parte con me».

[9]Gli disse Simon Pietro: «Signore, non solo i piedi, ma anche le mani e il capo!».

Colpisce subito il succedersi dei pronomi tu-me, io-tu: nella lingua greca, come in quella italiana, buona parte di questi pronomi potrebbe essere omessa senza compromettere il significato; la loro presenza, quindi, ha un chiaro fine enfatico: "proprio tu", sembra dire l'apostolo, "lavi i piedi, li lavi proprio a me". Il dialogo è serrato, coinvolgente: Pietro è senz'altro partecipe del disagio comune ma lo esterna a livello del tutto personale. In effetti, l'accoglienza dei discepoli è muta; un raggelante silenzio ha invaso la stanza quando Gesù si è cinto dell'asciugamano, lo stesso silenzio che aveva accompagnato i momenti rivelatori più drammatici. I presenti sono di fronte a qualcosa che mette in crisi, che mette in discussione l'immagine stessa del Maestro ed il progetto personale presente nella mente di molti di loro.

È lecito pensare, infatti, che più d'uno tra i discepoli si fosse fatto un'immagine del Cristo Signore ben diversa da quella servile che ora si presentava davanti agli occhi di tutti. E magari si preparava a cogliere qualche vantaggio, come ci rivelano altri testi⁷. Era presente anche Giuda⁸, il quale aveva già maturato il proprio progetto alternativo sulla sorte del Messia ed era ormai pronto a dare corso al suo piano di tradimento. Ciò nonostante Gesù, che ben sapeva di lui, lava anche i suoi piedi, così come lava i piedi di tutti. L'unica reazione è dunque il silenzio.

⁷ Mc 9,34; 10,35-37.

⁸ Alla figura di Giuda il vangelo di Gv dedica ampio spazio. L'apostolo traditore è citato per nome 8 volte (contro 5 in Mt, 3 in Mc, 4 in Lc), con dettagli interessanti sul suo animo e il suo travaglio pur senza la necessità di raccontare l'epilogo della vicenda personale (6,70; 12,4-6; 13,2; 13,26-31; 18,2-5).

Pietro, invece, ha qualche motivo in più; o, piuttosto, in lui prevale un motivo diverso per non accettare quanto sta accadendo: non ha dimenticato che deve al Maestro se la sua piatta quotidianità di anonimo pescatore di Galilea è stata radicalmente trasformata in una vita ricolma di significato. Solo così si può spiegare la sua reazione immediata: è quella eruzione di sentimento prima di ogni riflessione, tipica di un animo ardente. Così facendo, Pietro mostra di non avere un proprio progetto su Gesù e neanche una particolare immagine del Messia: è semplicemente scandalizzato. Il suo pensiero è radicale e semplice; la sua domanda è diretta, la considerazione è personalissima: non un generico “tu lavi i piedi?” o un più ampio “tu lavi i piedi a noi?”, che avrebbero denotato una riflessione attenta e meditata e, soprattutto, una adesione al comune pensare degli altri discepoli. Qui c'è un secco «tu lavi i piedi a me?». Tutta e solo la sua personale avventura con Gesù si affolla alla sua mente mentre se lo vede chino, semivestito, con un asciugamano ai fianchi. Pietro non è scandalizzato perché concepisca un progetto diverso o perché pensi ad un destino di gloria anche personale: semplicemente non può accettare che una persona per lui così importante e decisiva si abbassi ad un ruolo da schiavo.

La prima risposta di Gesù conferma l'assoluta originalità dell'atteggiamento di Pietro rispetto a quello degli altri presenti. Il Maestro, infatti, era pronto a spiegare a tutti il senso del suo gesto, non occorre una risposta specifica. Quello che avrebbe detto poco dopo poteva essere più che sufficiente anche per Pietro, eppure gli dedica una risposta a parte, come se fosse ben cosciente di avere a che fare con una incomprendione tutta particolare. La posizione di Pietro è, dunque, diversa da quella degli altri. “Esiste una dimensione in ciò che sta accadendo”, sembra dirgli Gesù, “destinata solo a te Pietro, ma tu non sei in grado di comprendere ora e devi accettare di capire solo più in là”, in un secondo momento, un momento evidentemente ancora distante. Ma Pietro salta a piè pari quest'invito ribadendo il suo rifiuto in modo molto secco.

Tocca di nuovo a Gesù. Il Maestro dimostra ancora una volta una profonda conoscenza del cuore di chi gli sta di fronte: Pietro ora non capisce ma bisogna dargli una spiegazione adatta. E l'unica spiegazione plausibile per lui è quella che lo tocca più da vicino: solo accettando questo gesto servile l'apostolo potrà restare sempre accanto al Maestro. La risposta è azzecata: Pietro evidentemente non aspettava altro, non cercava altro e la sua adesione è spontanea ed entusiasta.

⁹ L'espressione greca è: οὐκ ἔχεις μέρος. Il primo significato di μέρος è quello di “parte”, nel senso più comune del termine, cioè come frazione dell'intero (ad esempio per indicare 1/2 o 1/4). Tuttavia, è comune anche un senso traslato come di destino, sorte, parte assegnata. Nel NT il termine ricorre 42 volte.

Solo ora Gesù può completare la sua lavanda e darne la spiegazione attesa. Il lettore è soddisfatto e ottiene, in più, una immagine di Pietro molto fresca e nitida. Immagine che sarà presto in gioco nel prosieguo della narrazione in varie occasioni.

La prima è poco distante ed appartiene di nuovo al solo testo di Giovanni. Al v. 24, quando la domanda di tutti è sull'identità del traditore, è ancora la voce di Pietro che si leva, ma non per rivolgersi a Gesù. La sua domanda è al discepolo amato: sarà lui a interrogare il Maestro per ottenere la drammatica rivelazione.

Volendo fare una prima considerazione su questi brani del quarto vangelo, potremmo dire che Pietro appare certamente come un personaggio da cui non si può prescindere; tuttavia l'autore vuole in qualche modo evidenziare anche l'altra figura, quella del discepolo amato, rispetto alla quale Pietro viene, per i propri limiti, a porsi in seconda posizione. Non è certo posizione di subalternità¹⁰ ma di una sorta di inferiorità emotiva, quasi a voler sottolineare che tutto ciò che Pietro sarà e rappresenterà nella comunità postpasquale gli verrà per dono del Maestro, non per i propri meriti o per il possesso di chissà quali doti non comuni.

3. Quattro testi per un solo racconto: il tradimento di Pietro e la predizione di Gesù

La cena è finita o piuttosto no, è ancora in corso. I quattro vangeli¹¹ non si muovono concordi nell'individuare il momento in cui prende le mosse un evento fino ad allora inimmaginabile: Pietro, la roccia, verrà meno, si defilerà non appena l'aria comincerà davvero a diventare pesante, quando, cioè, sarà abbastanza chiaro che il Maestro non si sottrarrà per nulla ad un tragico destino. A dire il vero, non sarà solo in questo abbandono perché tutti taglieranno la corda. O meglio: tutti gli uomini taglieranno la corda e resterà interamente al femminile la presenza accanto a Gesù in croce, ancora una volta con la sola eccezione del discepolo amato, secondo Giovanni. Pietro, poi, proprio lui, non si limiterà a farsi da parte. Addirittura rinnegherà pubblicamente di essere un discepolo, si rimangerà da vile tutto quanto è accaduto nella sua vita in quei lunghi mesi accanto al Nazareno.

Anche questo è previsto da Gesù nei minimi particolari, in un altro bell'esempio di coscienza netta di ciò che lo attende.

¹⁰ Vedremo meglio questo aspetto nel racconto della resurrezione (Gv 20,2-10).

¹¹ M. MAZZEO, *op. cit.*, 153-161.

Matteo e Marco si muovono rigorosamente paralleli in questa¹² pericope. La cena è terminata con il canto dell'hallel¹³, il gruppo esce nella sera e si dirige verso il Getsemani, forse si parla, forse no. Gesù improvvisamente esordisce con una profezia, che riguarda tutti: citando il profeta Zaccaria¹⁴, predice lo scandalo dei discepoli e la loro fuga. La citazione biblica vale a sottolineare ancora una volta che quanto sta per accadere è iscritto nel piano di Dio sul suo Messia; questo però non lenisce la tinta drammatica, anzi, la rafforza.

La profezia, comunque, non si limita ad annunciare un momento di sconfitta: Gesù lascia ancora una volta che la luce di gloria della resurrezione in qualche modo riverberi e raggiunga i suoi, dando loro un appuntamento in Galilea, cioè nel cammino futuro.

Nessuno ribatte se non Pietro. Sicuro dei suoi sentimenti, l'orgoglioso pescatore mostra di non temere cedimenti, di non conoscere dubbi e si tira fuori dal gruppo. La sua affermazione decisa ruota sulla contrapposizione "tutti-io", che nel testo di Matteo si arricchisce del pronome riferito a Gesù: "tutti-te-io": Pietro è sicuro, non verrà meno, non si tirerà indietro. Ma ecco, la profezia per lui non è finita: un tragico "chicchirichì" lo attende nella notte più buia di tutte le notti. Sono parole pesanti come macigni eppure non trovano posto nell'attenzione di Pietro e compagni: il gallo non ha ancora cantato e nella sua perentoria replica l'apostolo non è più solo; tutti lo sostengono nel respingere il quadro fosco di una fuga imminente, anche a costo della vita.

Il verbo messo in bocca a Gesù dai due autori per predire l'abbandono è σκανδαλίζω, il cui significato¹⁵ è di "scandalizzare, sviare, traviare". Ancora più intenso quello rivolto direttamente a Pietro: ἐπαρνέομαι, "negare, rifiutare, respingere".

Nel testo giovanneo siamo ancora al cap. 13. Gesù e gli apostoli, rimasti in undici, sono ancora raccolti intorno alla tavola. La sorprendente lavanda dei piedi aveva già lasciato il posto al tormentato dialogo sul tradimento ormai prossimo e Giuda era uscito: era notte, sottolinea l'autore con straordinaria efficacia. Con toni più

¹² Mt 26,33-35; Mc 14,27-31.

¹³ Si tratta dei salmi del Piccolo Hallel (Sal 113-118).

¹⁴ Zac 13,7: «Insorgi, spada, contro il mio pastore, contro colui che è mio compagno. Oracolo del Signore degli eserciti. Percuoti il pastore e sia disperso il gregge, allora volgerò la mano sopra i deboli».

¹⁵ Il termine è attestato solo nella LXX (citato tre volte in Sir 9,5; 23,8; 32,15) e nel NT (citato 22 volte), così come il sostantivo corrispondente σκανδαλον, con il significato di "ostacolo, insidia". In autori non religiosi, invece, sono attestati i termini σκανδαλή e σκανδαλήθρον, che indicano il "legno della trappola cui si attacca l'esca".

Contributi

pacati, le parole di Gesù si concentrano su quello che è il cuore stesso del suo annuncio, inserito nella cornice della cena con chiaro riferimento eucaristico: «Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (v. 34). Un clima di addio pervade la scena e introduce i discorsi dei capitoli successivi. Il solito Pietro coglie il cambiamento di atmosfera: «Signore, dove vai?», domanda. Due battute per ciascuno: prima una nuova risposta dilatoria del Maestro nei confronti del suo discepolo, rinviato ancora una volta a tempi successivi, quindi l'insistenza cui Pietro ci ha ormai abituato, e, per concludere, una rivelazione inattesa, mozzafiato: un perentorio gallo segnerà l'ora del triplice rinnegamento dell'apostolo.

A livello lessicale notiamo come per Giovanni il rinnegare dell'apostolo sia ἀρνεῖσθαι, diverso dalle espressioni usate per il tradimento: tradire è προδίδωμι¹⁶ e il traditore è προδότης.

Anche Luca¹⁷ mostra il Maestro e gli apostoli ancora sdraiati intorno alla mensa. Dopo la rivelazione del tradimento di Giuda, il discorso piega verso qualcosa nell'aria da tempo: si discute su chi sia il più grande nel gruppo. Gesù invita al servizio con una espressione¹⁸ che rimanda alla lavanda dei piedi giovannea, e rassicura, a modo suo, sul destino di gloria escatologica preparato per i suoi. Ma per Pietro, qui chiamato due volte per nome «Simone, Simone», c'è una preoccupazione in più. Gesù ha pregato per lui e a lui affida il compito di "confermare" i fratelli "una volta ravveduto". L'apostolo, in un'atmosfera più pacata rispetto a quella degli altri vangeli, non sembra tanto voler opporsi alla predizione sottintesa quanto piuttosto voler affermare ancora una volta la propria disponibilità alla sequela incondizionata. Agghiacciante, perché ineluttabile e senza repliche ulteriori, la risposta di Gesù: un gallo, nell'oggi secondo Luca e non nella notte nera, segnerà il momento più triste dell'avventura di Pietro alla sequela del Messia.

Questo testo lucano¹⁹ viene riconosciuto con Mt 16,17-19 e Gv 21,5-23, come uno dei tre passi fondamentali per comprendere il primato petrino. All'apostolo è affidato un ruolo unico nei confronti di tutti gli altri. Si tratta di un compito di garanzia nella fede, di richiamo, di confermazione. Nello svolgimento di questo compito, l'apostolo può contare sulla speciale preghiera di Gesù: egli ha presente la situazione

¹⁶ È usato anche il vb. παραδίδωμι nel senso di "consegnare, far arrestare".

¹⁷ 22,31-34.

¹⁸ «Io sto in mezzo a voi come colui che serve» (22,27b).

¹⁹ M. MAZZEO, *op. cit.*, 161-165.

ne di difficoltà di tutti («Satana vi ha cercato», Lc 22,31) ma la preoccupazione principale è per Pietro («Ho pregato per te», v. 32).

I verbi usati in queste espressioni sono σιניάζω, un *hapax* dell'intera Bibbia, nel significato metaforico di "setacciare, vagliare", ἐκλείπω "venir meno, cessare, mancare, finire", ἐπιστρέφω, letteralmente "volgersi, rivolgersi, volgersi indietro", qui usato nel senso traslato di "rimettersi sul retto cammino, convertirsi", e στηρίζω, che al significato generale di "fissare, piantare, collocare saldamente" aggiunge quello di "fortificare, corroborare, consolidare".

Il riferimento alla fede di Pietro fa evidentemente dedurre che anche il compito di "corroborare" debba essere riferito alla fede dei suoi fratelli. Ciò rende ancora più stridente il contrasto tra il compito di Pietro e la profezia del suo imminente rinnegamento: colui al quale è appena stata affidata la cura nella fede dei fratelli sta per venir meno, sta per rendersi responsabile di un rinnegamento esplicito e pubblico.

Πίστις, fede, è una delle parole più ricorrenti²⁰ nel NT. Il suo significato è chiaro e univoco, fuor di dubbio. Esaminando il nostro brano nessun commentatore si sofferma più di tanto su questo termine. Tuttavia, il contesto così originale scelto da Luca per annunciare il primato petrino fa pensare che l'autore del terzo vangelo voglia dirci di più proprio a proposito della fede. Aspettiamo che il gallo canti per osservare qualcosa in merito.

4. Un fendente di spada

Il testo giovanneo prosegue con i lunghi discorsi di addio. Il racconto della Passione riprende al capitolo 18 con una breve nota topografica che serve ad introdurci subito sulla scena dell'arresto di Gesù: il gruppo si è spostato all'aperto, al di là del torrente Cedron. Questa indicazione è più generica di quella di Marco e Matteo, dove è invece indicato un luogo preciso, l'orto del Getsemani, e più vicina all'indicazione di "monte degli Ulivi" data da Luca.

I racconti sinottici sono molto simili ma il nostro compito di seguire Pietro ci obbliga a tralasciare il testo lucano: qui, infatti, quanto accade tra gli ulivi è riportato come vicenda e dialogo fra Gesù e tutti i discepoli, senza alcuna menzione particolare.

²⁰ Il termine è citato complessivamente 243 volte. Curiosamente non compare mai nel vangelo di Gv, al contrario del verbo corrispondente, comune, invece, ai quattro vangeli.

Matteo e Marco sono più dettagliati e precisano come ad accompagnare il Maestro nel Getsemani siano chiamati Pietro, Giacomo e Giovanni: è la compagnia prescelta quale testimone dei momenti più forti, delle rivelazioni determinanti. La scena è intensa, ritmata da espressioni brevi, sottolineata dall'inseguirsi di tre verbi: pregare, vegliare, dormire. Solo Gesù parla²¹: prima per rivelare ai tre compagni il suo angoscioso stato d'animo, poi per rivolgersi due volte al Padre nella invocazione che esprime la sottomissione totale alla Sua volontà, quindi per rimproverare. Rimproverare Pietro direttamente, secondo Marco, o in modo collettivo secondo Matteo. "La roccia", che si pretendeva così salda sino a poco prima, comincia a dare sintomi di cedimento: il suo silenzio, condiviso con gli altri due, ne è un chiaro segno. Intorno a Gesù va scavandosi un fossato di solitudine, ancora più profondo per l'assenza, nei due testi, dell'angelo che Luca fa intervenire a consolarlo.

Giovanni non riporta quanto accadde al di là del Cedron nei momenti precedenti l'arresto di Gesù. Leggendo il suo vangelo, però, non si avverte alcuna carenza dato che la splendida ed ampia preghiera del cap. 17 è senz'altro non meno ricca dei racconti sinottici cui abbiamo appena accennato.

Sarà forse per il fatto di aver dimenticato il sonno apostolico che Giovanni ci presenta un Pietro ben sveglio protagonista dell'episodio successivo: è lui ad estrarre la spada²² e a colpire il servo del Sommo sacerdote, qui chiamato con il nome di Malco. Nei sinottici non si dice chi sia stato il responsabile dell'intervento armato: era uno di coloro che si trovavano con Gesù, ma non è detto altro, nemmeno se si trattava di uno del gruppo o di uno dei tre che lo avevano accompagnato nel momento di preghiera.

C'è dunque qualcuno fra i discepoli che, messa da parte ogni prudenza, gioca il tutto per tutto e non esita a colpire. Non è un gesto logico né prudente: davanti a loro non sta solo uno sparuto gruppo di facinorosi ma una «folla con spade e bastoni» (Mt 26,47; Mc 14,43), «una turba di gente» (Lc 22,47), «un distaccamento di soldati e delle guardie... con lanterne, torce e armi» (Gv 18,3). Perché, dunque, una simile reazione, inevitabilmente votata al fallimento? Perché se non per un istintivo desiderio di proteggere il Maestro?

Giovanni, facendo intervenire guardie e soldati, sembra voler richiamare ancora di più l'attenzione sull'assoluta inutilità di ogni reazione, sul fatto che ogni cal-

²¹ M. MAZZEO, *op. cit.*, 165-169.

²² M. MAZZEO, *op. cit.*, 169-173.

colo avrebbe comunque suggerito ben più miti consigli. E proprio Giovanni mette la spada in mano a Pietro.

Un personaggio istintivo, dunque, mosso da un profondissimo amore per l'uomo che ha cambiato la sua vita, pronto a seguirlo senza un briciolo di coscienza dei propri stessi limiti ma anche senza elaborati progetti personali o mire particolari di gloria futura. Questo sembra il Pietro che Giovanni dipinge fin qui. Un Pietro diverso da quel portavoce del gruppo apostolico, quasi una sorta di persona collettiva, che sembrano tratteggiare Marco e Matteo. E pure diverso dalla figura disegnata da Luca, forse più orientata in senso ecclesiologico. Per tutti e quattro i testi, comunque, Pietro sarà il singolare protagonista del momento più buio vissuto dagli apostoli.

5. Sguardi e parole

Gesù è arrestato, tutti fuggono²³. Pietro, però, non si allontana più di tanto: lo segue un po' defilato nella notte, mantenendo fede al proprio impegno. Entra addirittura nel palazzo del sommo sacerdote²⁴ e si mette a sedere tra la gente, in cortile davanti al fuoco mentre inizia il processo a Gesù. Non sembra aver paura, almeno finché non si trova scoperto²⁵.

Una donna, acuta osservatrice, è la prima persona che rivela ai presenti la vera identità dell'apostolo. I testi, con la variante giovannea della portinaia, ci dicono che si trattava di una inserviente del sommo sacerdote e questo spiega la sua presenza in quel posto ed a quell'ora. La notazione è utile: pensando a una servetta, è facile intuire un certo tono di compiacimento e di mal celato protagonismo quando questa rivela la sua scoperta:

«Anche tu eri con Gesù, il Galileo!» (Mt 26,69)

«Anche tu eri con il Nazareno, con Gesù» (Mc 14,67)

«Anche questi era con lui» (Lc 24,56)

Pietro è smascherato. Ma vediamo più da vicino come.

Il testo greco ci consegna un piccolo avverbio, *μετά* nella lezione di Matteo,

²³ Mt 26,56; Mc 14, 50: tutti ad eccezione di un giovanetto, che si sottrae svelto alla cattura.

²⁴ Unica variante è quella proposta da Gv 18,15-16 secondo cui Pietro non è solo: lo accompagna un anonimo discepolo ben introdotto nell'ambiente, grazie al quale riesce ad entrare. Inutile tentare di identificare il misterioso accompagnatore.

²⁵ M. MAZZEO, *op. cit.*, 173-183.

Marco e Giovanni, σύν in quella di Luca. La traduzione italiana è la stessa, “con”, con Gesù, con lui. Ad una prima lettura forse non si fa caso più di tanto a questa espressione della serva. Tuttavia, a ben pensarci, non si tratta di una scelta così coerente. Siamo alle prime battute del processo a Gesù, alla presenza dei suoi accusatori, di fronte alle contestazioni preparate per condurlo alla morte. Ci attenderemo, dunque, che un discepolo sorpreso sul posto venisse additato come un sostenitore delle stesse concezioni del Maestro, propagatore dello stesso messaggio, magari correo nelle medesime affermazioni blasfeme. Invece questo non accade, Pietro non è riconosciuto per le sue opinioni. Questo fatto è ancora più strano se si ricorda che anche a quei tempi il confronto tra ebrei di idee diverse, appartenenti a correnti anche opposte, era molto serrato. La serva, però, non ci fa caso e, nell'esaltazione della sua scoperta, finisce per sottolineare un altro aspetto: Pietro non è definito dinanzi a tutti per un discorso, una concezione, una somma di convinzioni ma per un “con”, cioè per una compagnia, per una appartenenza. Probabilmente senza volerlo, la serva scopre l'assoluta novità di quel giovanotto appena riconosciuto tra la gente intorno al fuoco: è la novità di un essere-con. Il gruppo si è dissolto nella notte nera, il timore è stato più forte di ogni legame e tuttavia Pietro è riconosciuto perché era-con²⁶.

La relazione con quell'uomo straordinario, ora arrestato e interrogato, riassume e condensa in questo momento tutto quanto era accaduto nei mesi precedenti: miracoli, discorsi, novità, confronti sono tutti lì in quel “con”. Questa novità segna e svela un cambiamento radicale avvenuto nella vita del discepolo. Non si tratta della sua fede in quanto tale ma di qualcosa che l'ha cambiata. È interessante questo particolare: nessuno dubita della fede di Pietro, il problema non sfiora nemmeno la serva e gli altri. Pietro è un credente nel Dio dei Padri. Ma la fede di Pietro non è più la stessa: quella relazione, quell'essere-con segna la sua fede di una modalità radicalmente nuova. La fede non è più questione di contenuti, di prescrizioni, di osservanze. Tutto questo è rinnovato, non cambiato o rimosso, ma rinnovato da e dentro una compagnia. D'ora in avanti la prima questione della fede sarà la relazione con quell'uomo, l'uomo che proprio Pietro aveva già riconosciuto come «il Cristo, il Figlio del Dio vivente» (Mt 16,16).

²⁶ Il testo giovanneo si discosta di poco dai sinottici: «Forse anche tu sei dei discepoli di quest'uomo?» (Gv 18,17). La scoperta della giovane portinaia è espressa in forma dubitativa di domanda esposta e la frase è più articolata. Tuttavia la sottolineatura è la stessa, benché meno incisiva: Pietro è uno dei discepoli, di coloro che erano-con Gesù.

Questa è la novità riconosciuta evidente nelle parole della donna, ma questo è anche il nuovo rischio della fede, rischio che per Pietro diventa vero e proprio pericolo personale. Un pericolo cui non può sottrarsi.

Lo vediamo nella sua prima risposta. Qui, costretto dalla nettezza dell'affermazione, l'apostolo non ha argomenti per controbattere, non può nascondersi dietro i se o i distinguo. La scelta è drammatica: essere-con o sottrarsi. Pietro si sottrae.

Ed egli negò davanti a tutti: «Non capisco che cosa tu voglia dire» (Mt 26,70)

Ma egli negò: «Non so e non capisco quello che vuoi dire» (Mc 14,68)

Ma egli negò dicendo: «Donna, non lo conosco!» (Lc 22,57)

La drammaticità e l'ineluttabilità di questa affermazione è resa dai sinottici con un verbo già noto: il lemma che nella traduzione italiana CEI è reso qui con "negò" è lo stesso verbo ἀρνέομαι che Gesù aveva usato nel predire il rinnegamento. Quindi, non "egli negò davanti a tutti" ma "egli rinnegò davanti a tutti": non si tratta di un semplice negare, cioè "dire di non...", bensì di un vero e proprio prendere le distanze da quanto si è detto e fatto fino a quel momento. Tutto come Gesù aveva previsto.

Pietro non conosce quell'uomo, impossibile, dunque, per lui essere-stato-con Gesù.

Non meno radicale il racconto del vangelo di Giovanni, dove la risposta dell'apostolo è su di un piano quasi ontologico: Pietro nega ciò che è divenuto alla sequela del Maestro.

Egli rispose: «Non lo sono» (Gv 18,17).

Il dramma incalza: una risposta non basta a placare le curiosità. Anzi, ne suscita di nuove. La domanda viene riproposta con più insistenza, per la seconda volta e poi per la terza. Solo Giovanni lascia al protagonista un momento di respiro e si accontenta di riportare due risposte. Pietro è ormai alle corde: la scelta fatta lo avvinghia e gli impedisce anche una onorevole ritirata. Non resta che percorrere sino in fondo la scellerata strada intrapresa.

Allora egli cominciò a imprecare e a giurare: «Non conosco quell'uomo!» (Mt 26,74)

Ma egli cominciò a imprecare e a giurare: «Non conosco quell'uomo che voi dite» (Mc 14,71)

Ma Pietro disse: «O uomo, non so quello che dici» (Lc, 22,60)

Pietro negò di nuovo (Gv 18,27).

Notiamo anche qui nel testo una sottolineatura non di poco conto: secondo Matteo e Marco, Pietro giura il falso. Evitiamo, a questo proposito, di incorrere in

un facile errore ritenendo che le espressioni «imprecare»²⁷ e «giurare»²⁸ siano semplici rafforzativi per dare enfasi alle parole dell'apostolo. Qui c'è ben altro: ricordiamo, infatti, da una parte la grande importanza delle espressioni di giuramento in tutto l'Antico Testamento, spesso messe in bocca a Dio stesso²⁹, dall'altra la sanzione esplicita di Lev 5,1-13³⁰, dove lo spergiuro è considerato peccato, con conseguente impurità e necessità di sacrificio di espiazione ed olocausto. Dunque, nei nostri testi è detto con chiarezza che Pietro si rende responsabile di un peccato di cui è facile cogliere la gravità. Per giunta, egli ha ripetuto per tre volte le sue falsità: non è eccessivo, perciò, cogliere una deliberata e cosciente decisione di giurare il falso, un modo per esprimere pubblicamente una presa di posizione dal tono drastico e definitivo³¹.

Il gallo cantò, confermando il ruolo non marginale che altri pennuti avevano già avuto nell'intera Storia della Salvezza.

Per chi vive in campagna è normale questo canto sul far del mattino, anche quando ancora non appare ad oriente la luce dell'alba. Il "chicchirichì" è carico di una doppia valenza: da una parte ricorda che tornerà presto a splendere la luce, dall'altra sottolinea che non si vive di sogno e non ci si può sottrarre al confronto con la realtà. Una realtà tremenda per il povero Pietro: «si ricordò»³² delle parole udite da Gesù. Le aveva dimenticate, dunque, l'apostolo, tanto era sicuro di non venire meno così facilmente. E se aveva dimenticato una predizione così infelice, aveva certo dimenticato anche altro di ciò che il Maestro gli aveva detto in quei mesi trascorsi insieme. Ora tutto ritorna alla mente, come in una improvvisa rivelazione. Ciò che Gesù aveva detto si carica di senso, del senso di una compagnia, di un essere-con, ormai spezzati.

²⁷ καταθεματίζειν in Mt; ἀναθεματίζειν, più propriamente "maledire" in Mc.

²⁸ ὀμνύειν.

²⁹ Ad esempio: Gn 22, 16; 26, 23; Nm 14, 21; Dt 4,31; 7,8; Ez 20,3; 33,11.

³⁰ «Quando uno, senza badarvi, parlando con leggerezza, avrà giurato, con uno di quei giuramenti che gli uomini proferiscono alla leggera, di fare qualche cosa di male o di bene, se lo saprà, ne sarà colpevole» (Lv 5,4). Secondo alcuni, la condanna del giuramento falso si fonda anche sulla condanna di Es 20,7. Sulla considerazione dello spergiuro si veda anche Sal 9, 28; Sap 14, 25.28.30; Os 4,2; Ger 5, 2; Ez 17, 13-19; Zac 5, 3-4; Mal 3, 5. Nel NT Gesù si ricollega esplicitamente alle Scritture nel condannare lo spergiuro (ἐπιορκέω), consigliando di non giurare affatto in Mt 5, 33-34. La posizione di Paolo è chiara in 1Tim 1,10.

³¹ L'espressione "tre volte" ricorre nell'AT per sottolineare la completezza e la definitività delle disposizioni divine (Es 23,24.17; 34,23-24; Dt 16,16), la fedeltà al culto (1Sam 20,41; 1Re 9,25; Dan 6,11.14), la perfezione dell'intervento divino (Nm 22,32-23; 1Re 17,21; 2Re 13,18; Gb 33,29).

³² ἐμνήσθη, dal verbo μνησκόμαι, proprio il più classico dei termini per indicare il ricordare.

Che fare allora? Pietro scoppia in lacrime, riferiscono i sinottici; Giovanni tace su questo particolare e chiude la descrizione della scena con il canto del gallo. Matteo e Luca aggiungono un aggettivo al pianto mentre Marco enfatizza l'irrompere del sentimento nell'animo dell'apostolo³³. I primi due aggiungono anche un altro particolare: uscì fuori. Fuori era notte, anche se non più la notte profonda e incombente che aveva accompagnato Giuda³⁴ nel suo gesto di tradimento; comunque era notte, ed era "fuori". Accade a volte nella vita che un attimo valga più di qualche decina di anni: così è per il nostro apostolo mentre varca in uscita la soglia del palazzo del sommo sacerdote. In una manciata di minuti Pietro si è accorto di aver distrutto ciò che di più grande aveva scoperto nella sua vita e si ritrova "fuori", cioè là dove il suo "non conosco" lo aveva gettato, in un buio esistenziale forse mai conosciuto prima, di certo ben peggiore della quotidianità di una vita da pescatore.

Ecco, però, che pianse amaramente: Pietro cresce, diventa adulto in quelle lacrime. Si rende conto che, a differenza di Giuda, non ha perso un proprio progetto: ha perso ben di più, gettando via dalla sua vita un incontro, una persona, una compagnia. Uscendo fuori nel buio, diventa consapevole di quanto ha smarrito e compie così un itinerario di comprensione che diverrà definitivo due giorni dopo quando, in qualche modo, farà il cammino contrario correndo per entrare verso la luce del sepolcro vuoto. Sarà a questo Pietro cresciuto e consapevole che, nel vangelo di Giovanni, Gesù potrà affidare il primato.

Ma a proposito di primato, soffermiamoci su un particolare che solo Luca ci riferisce:

Allora il Signore, voltatosi, guardò Pietro (22,61).

La scena si ferma. Anche al lettore corre un brivido giù per la schiena: Gesù era lì, forse ha sentito Pietro, certo ha sentito il gallo. E siccome non aveva dimenticato i suoi stessi gesti e le sue stesse parole, si volta e incrocia lo sguardo di colui che aveva chiamato "la roccia".

Ricordavamo più sopra come l'episodio lucano del conferimento del primato a Pietro sia messo in termini di venir meno nella fede, ravvedere, confermare. Eccoci al punto: Pietro è venuto meno nella fede, ora si ravvede, domani confermerà. Al centro di questa dinamica Luca pone quello scambio di occhiate. Perché?

³³ Lc e Mt hanno "pianse amaramente" (πικρῶς); Mc ha "scoppiò in pianto" (ἐπιβαλὼν ἑκκλαίεν, lett. "pianse riversando").

³⁴ Gv 13,30.

Come ci aveva fatto notare la serva del sommo sacerdote, la fede cui l'apostolo è venuto meno è la fede di chi è-con, la fede maturata nell'incontro accaduto, nella compagnia. È la fede alimentata da una relazione; di più: è la fede-relazione, la fede-rapporto, la fede-comunione. È un tipo di fede che viene prima di ogni comprensione intellettuale e, anzi, ne è l'indispensabile premessa e radice fondante. Questa è la fede che Pietro aveva ricevuto ed ora ha perso.

Allora a Luca non resta che un solo modo per fargliela recuperare: lo sguardo del Maestro appena rinnegato. Non siamo più al livello delle parole. Luca non vuole correre alcun rischio di equivoco, non vuole che si pensi ad una fede in cui il primo posto sia riservato a spiegazioni, dimostrazioni, citazioni. Per tutto questo ci sarà tempo dopo. Ora Pietro può ritrovare la fede solo in un gesto di relazione, l'unico possibile in quel frangente: uno sguardo che lo richiama alla verità di sé appena perduta, al rapporto personale con il Signore. In una ottica di fede così intesa crediamo vada letto il compito che Luca lascia al principe degli apostoli. In questa fede Pietro può davvero confermare i suoi. E quelli venturi.

6. Alba nuova

Non c'è Pietro sotto la croce³⁵. Per Giovanni l'unico uomo presente è il discepolo amato, il solo a condividere con le donne quella postazione. Tutto lo spazio è per le donne dal nome Maria, la madre di Gesù o le madri degli apostoli, alle quali poi tocca, nel mattino del giorno dopo il sabato, la gioia e il privilegio di un altro primato, quello della resurrezione, del primo incontro, del primo riconoscimento. E dell'annuncio a Pietro e compagni.

In una atmosfera di paura e circospezione, la pattuglia dei discepoli si tiene nascosta «per timore dei giudei»³⁶. Timore che le donne non conoscono, se vanno al sepolcro³⁷ addirittura pensando di rivolgersi alle guardie. Qui dall'angelo e da Gesù ricevono l'incarico di avvisare gli uomini. I testi presentano alcune differenze ma il racconto è abbastanza omogeneo. Il nome di Pietro³⁸ è fatto da Marco, dove

³⁵ Mt 27,55-56; Mc 15,40-41; Lc 23,48-49; Gv 19,25-27.

³⁶ Gv 20,19.

³⁷ Mt 28,1; Mc 16,1-4; Lc 24,1-3; Gv 20,1.

³⁸ M. MAZZEO, *op. cit.*, 184-190.

l'angelo lo cita come destinatario dell'annuncio della resurrezione insieme con i discepoli, indicati, invece, collettivamente.

Molto si potrebbe dire su questa citazione del nome dell'apostolo. Sottolineiamo per brevità un solo particolare sorprendente: non c'è traccia di conseguenze del rinnegamento di Pietro. Dal punto di vista teologico, questo dato è assolutamente fondamentale se pensiamo al testo citato di Lv 5,1-13. La norma legale prevedeva il sacrificio e l'olocausto: il caso di Pietro mostra in modo evidente che il sacrificio di Gesù ha superato questa incombenza perché vi ha definitivamente adempiuto. E mostra anche come all'efficacia del suo sacrificio si attinga con un atto di fede ritrovata, recuperata, atto da compiersi nella dinamica dello sguardo, cioè di un gesto efficace di rapporto con Cristo.

Le donne non vengono credute, ma questo non meraviglia del tutto: erano in due, è vero, cioè nel numero sufficiente perché fosse ritenuta valida una testimonianza al femminile; ma la mentalità era evidentemente piuttosto chiusa per cui davanti a una notizia tanto sorprendente neanche la doppia attestazione di Maria di Magdala e di Maria madre di Giacomo è considerata valida.

Luca e Giovanni ci mostrano allora una corsa.

In Luca è Pietro che si precipita da solo al sepolcro per constatare quanto è accaduto e tornare sui suoi passi colmo di stupore³⁹. L'apparizione che lo attende, citata da Luca stesso poco dopo⁴⁰ come argomento di una chiacchierata collettiva, lo avrà senz'altro confermato nella certezza.

Per Giovanni⁴¹ la corsa è addirittura una gara, vinta dal più agile e giovane discepolo amato, il quale precede Pietro, arriva all'imboccatura del sepolcro e si ferma: il primo posto non è suo e lo cede con deferenza a chi lo detiene. Qui il testo di Giovanni riconosce il primato senza esitazioni: il discepolo amato lascia entrare il discepolo amante, colui che godeva dell'amore di Gesù cede il passo a chi Gesù stesso aveva riconosciuto come discepolo capace di amore.

E infatti, di lì a poco, in una delle apparizioni del Risorto riportate dal testo giovanneo, Gesù costituisce il principe degli apostoli sulla base di una triplice attestazione di amore tutta petrina. In quel brano di Giovanni rivediamo, in qualche modo, lo "sguardo" lucano di Gesù a Pietro radicato e fondato sull'amore: la relazione, l'essere-con, vengono precisati in queste battute finali come comunione di amore.

³⁹ Lc 24,12.

⁴⁰ Lc 24,34.

⁴¹ Gv 20,3-10.

7. Il pescatore ripescato

Il vangelo di Giovanni riserva a Pietro uno spazio tutto speciale nel racconto dei giorni che seguirono la resurrezione⁴².

Su questa scelta pesa senz'altro un'esigenza di completezza dato che l'autore doveva ancora trattare il primato del principe degli apostoli, di cui non aveva parlato fino a quel momento. E che si tratti di una esigenza sentita lo si rileva anche dal contesto tutto particolare: ci troviamo in quel capitolo 21 che costituisce la seconda conclusione del vangelo.

Dopo la formula di chiusura di Gv 20,30-31, il racconto riprende. Avevamo lasciato i discepoli "in casa", quindi a Gerusalemme, nel luogo dell'ultima apparizione dedicata a Tommaso. Ora il sipario si riapre su uno scenario diverso ma non del tutto inatteso. Gesù stesso aveva annunciato che avrebbe ritrovato i suoi in Galilea ed ecco lo sguardo aprirsi sul lago di Tiberiade, le barche, le reti. I discepoli hanno ripreso l'attività quotidiana di un tempo. Qui Gesù si manifesta loro in quella che, per il quarto vangelo, è l'ultima apparizione.

Possiamo dividere il testo in tre parti:

- vv. 1-14: La pesca miracolosa: Pietro, qui chiamato sempre con il doppio nome di Simon Pietro, compare insieme con gli altri e si distingue per il gesto, ancora una volta repentino, di tuffarsi immediatamente in acqua per raggiungere il Maestro sulla riva, lasciando agli altri il lavoro da fare. È un tuffo che ripete e insieme rinnova la scelta della sequela, in un bagno, quasi un battesimo.
- vv. 15-19: è il dialogo diretto tra i due, quello che segna il compito particolare di guida della comunità affidato a Pietro all'insegna di quell'amore da lui sempre manifestato per Gesù e venuto meno nel momento tragico del rinnegamento. Proprio con lo stesso triplice ritmo del rinnegamento, Gesù richiede all'apostolo una aperta dichiarazione di amore incondizionato. Anche qui una formula tipica del testo biblico, "Signore tu sai...", conferisce all'impegno di Pietro un tono solenne da giuramento: il conto è pareggiato, la storia di Pietro riprende a pieno titolo; riprende dal luogo stesso in cui era iniziata. Questo aspetto di ripresa è molto ben sottolineato da una sottigliezza narrativa di grande interesse: in questa pericope l'apostolo è "Pietro" per il narratore, "Simone di Giovanni", cioè la sua denominazione originale, per Gesù.

⁴² M. MAZZEO, *op. cit.*, 190-203.

- vv. 20-25: sembra chiudersi qui un problema aperto, che già avevamo evidenziato: il diverso ruolo di Pietro e Giovanni. Ormai è chiaro che non è in discussione una rivalità tra i due né l'autore aveva mai inteso esprimere un giudizio. A parte le differenze di temperamento ben evidenziate nello scorrere dei capitoli, il problema è un diverso destino, un diverso compito qui chiaramente espresso con una profezia probabilmente *post eventum*.

8. Conclusione

“Tu sei Pietro”, tu sei “la roccia”, aveva detto Gesù.

Eppure, seguendo l'apostolo nei momenti più difficili e decisivi della sua storia con il Maestro, si vede in lui un atteggiamento tutt'altro che granitico, controllato, meditato e stabile come l'immagine scelta da Gesù stesso farebbe pensare. Anzi, si delinea la figura di un giovane carico di sentimento, certo aperto e disponibile ma insieme fragile.

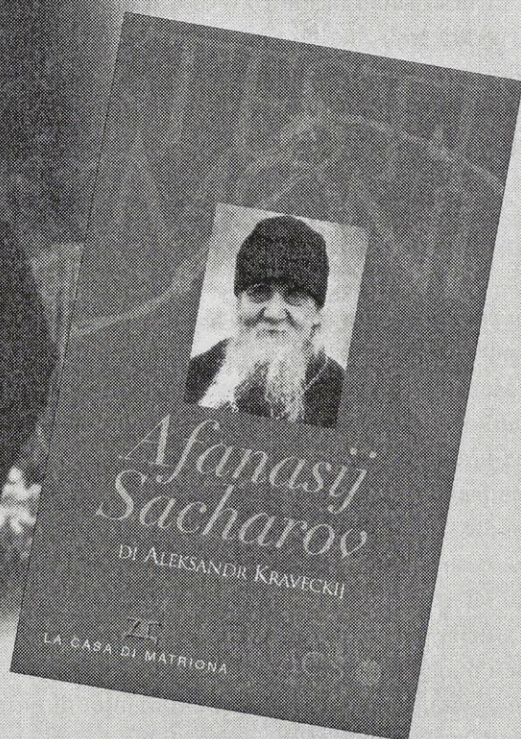
Che dire, allora?

Una cosa: quella parola, “la roccia”, quel nuovo soprannome all'inizio del versetto di Mt 16,18, non è solo e tanto una constatazione e men che meno una previsione. Quella parola di Gesù, come le altre immediatamente seguenti, ha uno spessore ben maggiore: riconosce e costituisce insieme, è “la Parola”, l'incontro costitutivo della vita. Pietro, carico di sentimento, di entusiasmo e di ardore, è costituito “la roccia” prima ancora di essere stabilito come principe degli apostoli. Tutte e due le cose sono dono ricevuto, dono destinato a maturare in una sequela e in un servizio di amore.



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

NOVITÀ



ALEKSANDR KRAVECKIJ

Afanasij Sacharov

Collana "Testimoni" • Pagine 176 • € 10,00

La figura del vescovo ortodosso Afanasij Sacharov (1887-1962) evidenzia la continuità che collega la Chiesa dell'inizio del XX secolo alle comunità catacombali dei tempi staliniani e al movimento di rinascita religiosa che riprese slancio all'indomani della II guerra mondiale e giunge fino ai nostri giorni.

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

L'etica politica di Martin Lutero, (Dal principio di non-resistenza a quello di resistenza armata dei sudditi)

Angelo Cassano

Pastore della Chiesa evangelica riformata (Locarno-Muralto)

La particolare rilevanza politica della teologia di Lutero è legata solo alla rivoluzione contadina del 1524-25? Dopo la sconfitta della rivolta popolare, Lutero riconferma il principio di obbedienza incondizionata al sovrano ed il principio di non-resistenza dell'inferiore al superiore nell'ambito della sfera secolare? Se tale posizione viene riaffermata, di fronte al Recesso di Augusta del 1530 ed alla minaccia reale che la Riforma possa essere soffocata dall'imperatore, Lutero rimane coerente con la sua presa di posizione teologica legata al principio della non-resistenza assunta prima, durante e dopo la rivoluzione contadina? E se cambia posizione, con quali motivazioni teologiche cerca di giustificare il nuovo principio circa la necessità della resistenza armata all'imperatore? Sono questi gli interrogativi ai quali cercheremo di offrire una risposta.

1. Potere assoluto del sovrano e affermazione del principio di non-resistenza

Non solo durante la guerra contadina¹, ma anche dopo che la rivoluzione venne soffocata, Lutero si sentì moralmente obbligato a giustificare teologicamente e con

¹ Questa posizione è evidente negli scritti luterani del 1525 (come ad es. in *Esortazione alla pace*, in LUTERO, *Scritti Politici*, a cura di L. Firpo e G. Panzieri Saija, Torino 1949, 453s., oppure *Una lettera sul libretto contro i contadini*, *ibid.*, 522s.) nei quali egli ribadisce quanto aveva già più volte affermato: la sottomissione all'autorità secolare deve essere incondizionata. L'autorità secolare, espletando una missione divina, non può essere assolutamente rimessa in questione dal popolo. Quello che cercano di fare i contadini (resistenza armata col tentativo di destituire l'autorità costituita) è molto più grave di qualsiasi ingiustizia l'autorità possa commettere.

Contributi

maggiore lucidità mentale l'uccisione di migliaia di contadini. Sotto la richiesta di chiarimenti che gli veniva da più parti, nel 1526 nello scritto *Se le genti di guerra possano giungere alla beatitudine*, egli approfondisce la sua posizione teologica rispetto al concetto di non-resistenza all'autorità civile. Il fatto che questo testo sia stato scritto dopo il coinvolgimento «diretto» del riformatore negli eventi riguardanti la rivoluzione contadina, ce lo fa apparire come una riflessione ponderata e consapevole dei riflessi che esso può avere sulle vicende politiche². Anche se egli approfondisce concetti già ampiamente trattati in precedenza, è proprio il momento storico in cui esso è stato prodotto che lo fa essere non solo «indispensabile», ma anche rilevante e significativo per poter capire fino in fondo le implicazioni politiche della teologia luterana³.

In questo scritto il riformatore non solo conferma quanto aveva affermato durante la rivoluzione contadina, ma lucidamente offre le sue giustificazioni teologiche del massacro, assolvendo definitivamente l'operato dei principi. Riferendosi ai «contadini in rivolta», egli li accusa di aver travisato la realtà perché «pretendevano punire i peccati dell'autorità, giusto come se essi fossero del tutto innocenti e senza colpe»⁴.

Per Lutero l'obbedienza all'autorità civile nel campo temporale deve essere assoluta negando al popolo ogni possibilità di resistenza. Ogni ribellione al sovrano

² Egli stesso riconosce l'importanza di questo suo scritto e lo definisce «indispensabile», *ibid.*, 578.

³ Questo è un elemento che è praticamente assente nelle analisi degli studiosi protestanti, i quali tendono per lo più a sminuire non solo l'importanza degli scritti prodotti durante la rivoluzione contadina – considerandoli «incidenti di percorso» perché Lutero, sotto l'incalzare degli eventi storici, si lascia trasportare dal suo impeto ad affermazioni «incandescenti» le quali non devono farci dimenticare che «il suo fine ultimo è sempre la pace pubblica» (si veda ad es. G. EBELING, *Martin Lutero: L'itinerario e il messaggio*, Torino 1988, 56-58) – ma non tengono dovuto conto della posizione politica luterana in questo saggio del 1526, a circa un anno di distanza dalla fine della rivoluzione contadina.

⁴ In LUTERO, *Scritti Politici*, 548-549 (nelle citazioni successive verrà indicato solo *Genti*). Sostenendo che «tutti i rivoltosi sono meritevoli di morte» (*ibid.*, 548-549), egli fa un'analisi della sua presa di posizione durante l'agitazione popolare del 1524-25: «I contadini in rivolta misero avanti il pretesto che i signori non permettevano di predicare il Vangelo ed opprimevano la povera gente: per la qual cosa li si doveva abbattere. Ma io risposi loro che, se pure i signori avevano operato contro giustizia, non per questo era giusto ed equo che essi villani a loro volta operassero ingiustamente, vale a dire che fossero ribelli e distruggessero un ordinamento che è divino, non nostro» (*ibid.*, 544) Mentre i contadini ribelli vengono condannati senza offrire loro alcuna giustificazione per la loro azione, i principi che hanno soffocato la rivoluzione popolare vengono assolti e giustificati: «Ma ora che i contadini sono stati schiacciati, essi devono passare per reietti, mentre nobiltà e principi (...) sono a posto e non hanno mai fatto niente di male» (*ibid.*, 557).

è ribellione contro la «giustizia materiale» – data da Dio al potere secolare – e rende i sudditi colpevoli di *lesae maiestatis divinae*⁵.

Lutero condanna la resistenza armata al sovrano e legittima la sottomissione incondizionata dei sudditi sia col diritto divino, sia col diritto naturale:

«Quando i sudditi si mettono contro l'autorità nessuno può negare che essi vogliono vendicare se stessi ed ergersi a giudici. Ma questo non è solo *contrario al volere e al comando di Dio*, il quale vuole avere per sé e vendetta e giudizio, sibbene è anche *contrario a tutto il diritto naturale*»⁶.

È su queste basi che l'ubbidienza al sovrano nella sfera temporale diventa totale anche quando il potere civile è dispotico⁷. Mentre il popolo è «stolto», il sovrano, anche se tiranno, continua ad avere «intelletto e coscienza»⁸, sicché è molto meglio avere un sovrano despota che un popolo ribelle⁹. Essendo il mondo «perverso» è necessario che l'autorità civile usi la spada, la quale diventa la «mano di Dio» per governare nella sfera temporale¹⁰. Pur di legittimare ogni sorta di autorità civile

⁵ *Ibid.*, 553. Per comprendere fino in fondo tale concetto luterano di non resistenza all'autorità politica occorre sottolineare che egli opera una distinzione fra «giustizia di Dio» e «giustizia materiale». Nel regno spirituale domina la «giustizia di Dio» che permette agli uomini di essere giustificati di fronte a Dio «onde con tale giustizia pervengano alla vita eterna». Nel regno temporale, invece, domina la «giustizia materiale» la quale, data da Dio in mano all'autorità secolare, serve ad assicurare «pace tra gli uomini sulla terra» (*ibid.*, 538-539). Proprio in virtù di questa distinzione Lutero può affermare che se i sudditi resistono e si ribellano all'autorità civile essi sono colpevoli di *lesae maiestatis divinae* perché si oppongono alla «giustizia materiale» stabilita da Dio per governare la sfera temporale: «Ecco l'essenza della giustizia quale Dio l'istituì e fu accettata dagli uomini. Ché non si accordano punto l'essere soggetto a uno e il combattere contro di lui, l'essere suddito e il non voler sopportare il proprio signore» (*ibid.*, 543). Infine, Lutero porta fino alle estreme conseguenze questa sua dottrina e – di fronte alle rivendicazioni popolari che denunciano l'autorità civile di appropriarsi indebitamente dei loro beni facendo rimanere il popolo nell'indigenza – egli giustifica tutte le ricchezze che l'autorità possiede proprio perché esse le sono indispensabili per «amministrare la giustizia terrena»: «Per questo appunto Egli (Dio, *nda*) concede all'autorità tanta copia di beni, onori e potestà, ed essa a buon diritto li possiede di fronte agli uomini, poiché tali beni le servono appunto per amministrare la giustizia terrena» (*ibid.*, 539; corsivo nostro).

⁶ *Ibid.*, 547 (corsivo nostro).

⁷ *Ibid.*, 551-552: «Perciò io consiglio che chiunque voglia procedere quaggiù con buona coscienza e agire rettamente si contenti dell'autorità secolare, né voglia trascendere contro di essa, considerando che non può recar danno alle anime».

⁸ Ci sembra interessante rilevare che, mentre il popolo viene tenuto in alta considerazione nella sfera spirituale (in grado di accedere alle Scritture e a Dio senza l'intermediazione della Chiesa), nella sfera temporale il popolo è «stolto» e non possiede alcuna coscienza e razionalità!

⁹ *Ibid.*, 544-545. Ricordiamo che Lutero fa queste affermazioni anche grazie alla distinzione che opera tra «ufficio» e «persona»: sebbene la persona al potere sia un tiranno, il popolo non ha alcun diritto di destituirlo perché il suo ufficio è stato stabilito da Dio e solo Dio può deciderne la sorte.

¹⁰ «Infatti la mano che tale spada maneggia non è, a sua volta, neppure essa mano d'uomo, sibbene mano di Dio, né è l'uomo ma Dio ad appiccare, mettere alla ruota, decapitare, pugnalarlo ed uccidere. Sono tutte Sue opere e Suoi giudizi» (*ibid.*, 535).

(anche la più tirannica), egli arriva a sostenere che se il potere civile commette ingiustizie e governa in modo dispotico, la ragione di questa tirannia non va ricercata nella malvagità del sovrano, ma nei peccati e nella malvagità del popolo! Sono i «peccati della plebe» che fanno sorgere un'autorità dispotica: «Noi riconosciamo assai bene quando regna un malvagio, ma nessuno vuol riconoscere che costui regna non già per la sua malvagità, sibbene a cagione dei peccati della plebe»¹¹.

Fino a che l'autorità civile non interferisce nella sfera spirituale del suddito e non lo costringe a sottomettersi al papa, allora occorre sottomettersi, malgrado le «ingiustizie e malvagità» che essa possa commettere¹². Anche se il sovrano diventasse un «pazzo», il popolo non ha alcun diritto di resistergli e di destituirlo perché «se fosse lecito sopprimere o abbattere i tiranni, in breve si degenererebbe in arbitrio generale»¹³.

Alla questione che viene rivolta al riformatore, «che fare quando un re o un signore si obbliga con giuramento verso i suoi sudditi a governare secondo dati articoli, e poi non mantiene la promessa»¹⁴, egli risponde che anche in questo caso il suddito non solo non ha alcun diritto di resistere al potere civile, ma non ha neanche il diritto di «giudicarlo», perché tale diritto spetta, in ultima istanza, solo a Dio¹⁵.

¹¹ *Genti*, 548. Cfr. testo originale: «Gar fein können wir sehen, das ein hube regiirt. Aber das wil niemand sehen das er nicht umb seiner bu(e)berey willen, sondern umb des volcks du(e)nde willen regiirt» (*MLS*, III, 377; corsivo nostro). Non possiamo fare a meno di osservare che il pessimismo antropologico di Lutero, mitigato nei confronti dei signori e dei principi feudali, è profondamente radicale nei confronti del popolo. La «plebe», essendo «stolta», vive ed è dominata dal peccato e dalla malvagità; l'autorità civile, invece, pur vivendo nel peccato e nella malvagità, è pur sempre lo strumento divino nell'ambito della sfera secolare!

¹² «Ove i sudditi vedano che l'autorità tanto poco ha a cuore la beatitudine dell'anima sua da commettere ingiustizie e malvagità, che t'importa che essa mandi in rovina corpo, beni, moglie e figli? Non può tuttavia danneggiare l'anima tua», *ibid.*, 547. Mi sembra importante rilevare che il riformatore fa queste affermazioni perché è convinto che il regno spirituale sia lo scopo primario a cui debbano dedicarsi i credenti. Il regno secolare è breve e transitorio e occorre essere pronti a subire ogni sorta di ingiustizia pur di non perdere di vista la salvezza dell'anima.

¹³ *Ibid.*, 545. Queste affermazioni luterane possono essere comprese fino in fondo solo se si considera il fatto che il riformatore ha terrore dell'«umore della plebe». Il popolo va mantenuto sottomesso, costi quel che costi: «ove sia inevitabile che debba essere sofferto del danno, è assai da preferirsi che siano i sudditi a patirlo che l'autorità, anziché questa da loro» (*ibid.*).

¹⁴ *Ibid.*, 552.

¹⁵ *Ibid.*, 553 e 555. Cfr. il duro giudizio di Luigi Firpo, *Introduzione*, in LUTERO, *Scritti politici*, 11: «In questa dottrina l'umana raccomandazione erasmiana rivolta ai principi, perché si dedicassero al bene dei popoli, si risolve in tendenziosa apologia dell'assolutismo e finisce con lo sciogliere da ogni vincolo il potere secolare: il sovrano è libero da ogni norma».

Queste argomentazioni ci fanno capire il motivo per cui Lutero giustifica l'azione armata del potere civile nei confronti di qualsiasi tentativo di insubordinazione del popolo perché «se la spada non difendesse né mantenesse la pace, tutto quello che esiste nel mondo dovrebbe perire a causa della discordia»¹⁶.

Un altro elemento, che traspare in questo saggio, è fondamentale per comprendere quanto il riformatore ritenga indispensabile che nella sfera temporale l'inferiore debba sempre sottostare incondizionatamente al superiore. Lutero affronta il rapporto che deve esistere fra i principi territoriali e l'imperatore. Nonostante le sue concessioni ai principi che lo sostengono, egli, in coerenza col pensiero che ha sviluppato negli anni precedenti, riafferma con convinzione la necessità che i principi tedeschi obbediscano all'imperatore il quale è stato posto da Dio come loro superiore: «quando un principe si volge al suo imperatore, non è un principe, ma uomo privato nell'obbedienza all'imperatore»¹⁷. Queste parole ci fanno capire che egli è convinto di non essere in balia dei principi riaffermando, coerentemente alle posizioni fin qui avanzate, che l'inferiore debba sempre ubbidire al suo superiore. Proprio perché l'inferiore (in questo caso il principe) diventa, nei confronti del suo superiore (l'imperatore), un cittadino «privato», egli non ha alcun diritto di resistergli perché «nessun privato si deve mettere contro l'autorità ufficiale né aggirarla a sé, che in tal modo getta contro Dio una pietra che gli ritorna in capo»¹⁸. In altri termini, per Lutero non ci sono dubbi: nella sfera temporale la gerarchia socio-politica non deve assolutamente essere messa in discussione e, quindi, un inferiore non ha mai il diritto di resistere o disobbedire al suo superiore¹⁹.

Poi Lutero giustifica ulteriormente questa sua presa di posizione: ogni resistenza e ribellione verso l'imperatore è una ribellione contro Dio e qualora i principi si ribellassero agli ordini dell'imperatore, quest'ultimo, per volere divino, deve soffocare tale ribellione²⁰.

¹⁶ *Genti*, 535.

¹⁷ *Genti*, 566.

¹⁸ *Ibid.*, 567.

¹⁹ «Quanto dissi dei sudditi riguarda contadini, cittadini, nobili, signori conti e principi, perché anche tutti costoro hanno dei signori sopra di sé e sono sottoposti a qualcuno: E come si taglia la testa ad un contadino sedizioso, allo stesso modo si dovrebbe pure tagliarla ad un sedizioso nobile, conte o principe» (*ibid.*, 555).

²⁰ «Orbene allo stesso modo un principe può procedere contro la nobiltà, ed un imperatore contro i principi, ove siano ribelli ed imprendano a combattere contro di lui (...). Infatti Dio dispose che gli inferiori (...) ove si sollevino e si aggiungano ad altri ed infurino e tolgano per sé la spada, al cospetto di Dio sono meritevoli di condanna e di morte» (*ibid.*, 556).

In conclusione si può affermare che per Lutero qualsiasi resistenza armata dei principi nei confronti dell'imperatore va categoricamente esclusa. Come i contadini devono sottoporsi ai principi, quest'ultimi «imparino ad essere a loro volta obbedienti ai superiori»²¹.

2. Transizione dal concetto di non-resistenza alla necessità della resistenza armata contro l'imperatore

Nel 1530-31 l'etica politica luterana subisce all'improvviso una inversione di rotta. Sotto l'incalzare di eventi politico-religiosi, il riformatore si vede costretto a modificare la sua posizione di non-resistenza nei confronti dell'autorità imperiale. Prima di analizzare le varie fasi che illustrano il modo in cui avvenne questa «conversione»²², riteniamo necessario avere presente la cornice storica che ha determinato questo cambiamento nel pensiero luterano.

Dopo la Dieta di Worms del 1521, l'imperatore Carlo V non poté occuparsi della questione tedesca perché era impegnato nella lotta contro Francesco I e a far fronte alla minaccia turca²³. Intanto in Germania la situazione politico-religiosa diventava sempre più incontrollabile. Molti «Stati» guidati dai principi territoriali aderirono al luteranesimo perché in tal modo acquistavano maggior indipendenza non solo nei confronti della Curia, ma anche e soprattutto rispetto alla corona.

Dopo aver sconfitto la rivoluzione contadina del 1525, i principi tedeschi si resero conto, anche perché invitati dallo stesso Lutero, della necessità di prendere in mano le sorti della Riforma²⁴. A nulla valsero gli sforzi di Carlo V di riprendere in pugno la situazione. Mentre l'imperatore era impegnato alla conquista dell'Italia, i

²¹ Genti, 556. Cfr. *ibid.*, 559-560.

²² La tesi della «conversione» è accennata da G. SHOENBERGER, *Luther and the Justifiability of Resistance to legitimate Authority*, in AA.VV., *JHI*, vol. 40, 1979, 3-20.

²³ Secondo il teologo cattolico Joseph Lortz, proprio perché Carlo V non aveva valutato «la portata ecclesiastica e politica della rivoluzione luterana» dovette trascurare la questione tedesca e questo fatto non solo «fu una delle cause più rilevanti del radicarsi del nuovo evangelo», ma «su questo fatto finì col naufragare l'intera opera di Carlo» (*La Riforma in Germania*, II, Milano 1981, 22).

²⁴ Secondo Lortz a partire «dal 1526, Lutero non è più affatto padrone della situazione ecclesiastica, né meno che meno, di quella ecclesiastico-politica (...) era cresciuta nei principi la consapevolezza del loro potere sulla chiesa, ed essi avevano preso in misura sempre crescente le redini delle cose attinenti alla religione, guidandole secondo criteri politici e politico-economici» (*ibid.*, 36). Osserva ancora Lortz: «La vittoria sulle ribellioni contadine aveva rinvigorito le forze conservatrici, aumentato la paura delle innovazioni, pregiudicato la causa del nuovo evangelo» (*ibid.*, 48).

principi tedeschi ne approfittarono per consolidarsi e per formare delle leghe²⁵. Da una parte nacque la Lega di Dessau (1525)²⁶ di cui facevano parte i principi cattolici quali Alberto di Magonza e Giorgio di Sassonia; dall'altra parte anche i principi che avevano aderito alla Riforma²⁷ avvertirono l'urgenza e la necessità di coalizzarsi e formarono nel 1526 la Lega di Gotha. Questo fatto provocò una fase di tensione ma anche di compromessi (si pensi alla Dieta di Spira del 1526)²⁸.

La situazione in parte cambiò quando l'imperatore cominciò ad occuparsi direttamente delle faccende tedesche. Già nella seconda Dieta di Spira del 1529 i principi cattolici, sotto la spinta del papa e dell'imperatore, decisero di vietare ogni riforma religiosa e – di fatto – minacciarono di soffocare il luteranesimo e i principi che lo sostenevano²⁹. Tale questione doveva comunque essere affrontata in presenza dell'imperatore.

In questa fase storica l'imperatore non aveva affrontato con determinazione la questione tedesca perché tra lui e il papa era sorto un conflitto per interessi contrapposti. Il papa era Clemente VII (1523-1534) della famiglia dei Medici. Lortz lo definisce «una canna oscillante» perché era «continuamente mosso da piccole, meschine preoccupazioni attinenti alla politica del suo casato»³⁰. Infatti, il papa,

²⁵ Cfr. M. BRECHT, *Martin Luther*, Band 2, 339s.

²⁶ Questa lega nacque dalla coesione di alcuni principi cattolici per opporsi al dilagare del luteranesimo. Secondo loro il rinnovamento religioso proposto da Lutero era la causa del disordine politico che regnava in Germania ed esso andava soffocato. Cfr. LORTZ, *Riforma*, 57.

²⁷ Si pensi ad esempio all'elettore di Sassonia Giovanni il Costante, succeduto a Federico il Saggio, il langravio Filippo d'Assia e ad Alberto di Hohenzollern.

²⁸ Alla Dieta di Spira del 1526 Ferdinando, fratello di Carlo V, chiese l'aiuto ai principi tedeschi per fermare la minaccia turca e in cambio concesse ai principi luterani che l'Editto di Worms non fosse imposto. In questo modo si guadagnarono anni preziosi per il consolidamento della Riforma. Considerando questa dieta dal punto di vista cattolico, Lortz ritiene che essa fu «fatale»: «Il fatto più rilevante e più fatale rimase, però, il recesso medesimo (...) Esso fu una di quelle funeste, ambigue mezze misure che in tempi di rivolgimento vengono a sortire i loro effetti sempre e soltanto a favore del nuovo e che all'epoca assicurarono la vittoria alla Riforma in Germania rendendole possibile la crescita» (*ibid.*, 49). In altri termini, secondo Lortz fu proprio questa dieta che «fruttò *via facti* alla Riforma lo straordinario incremento che essa ebbe negli anni successivi» (*ibid.*, 58).

²⁹ Ricordiamo che nella seconda Dieta di Spira il luteranesimo viene tollerato solo dove non è possibile soffocarlo senza provocare una rivolta generale. Cfr. M. CASSESE, *Circostanze politico-ecclesiastiche della genesi della "Confessio augustana" del 1530*, in G. TOURN (a cura di), *La Confessione Augustana del 1530*, Torino 1980, 18-19. Come fa notare Lortz, la Dieta di Spira del 1529 «cercava d'impedire che l'«effettivo» attecchire della Riforma fosse preso *sic et simpliciter* per un titolo giuridico all'esistenza» (*Riforma*, 53).

³⁰ *Ibid.*, 50. Lortz dà un giudizio negativo di Clemente VII perché col suo atteggiamento ambiguo «contribuì in non minima parte al rafforzamento del protestantesimo» non solo perché schierandosi contro Carlo V

consapevole che la straordinaria potenza di Carlo V rappresentava un pericolo per lo stato pontificio, formò nel 1526 la Santa Lega di Cognac. Dissociandosi dall'imperatore³¹ non fece altro che indebolire la posizione politica di Carlo V nei confronti dei principi tedeschi³².

Quando nel 1529, riconciliatosi col papa³³, Carlo V tentò di riprendere una politica di forza contro la Germania, si trovò di fronte ad un gruppo di principi luterani capeggiati da Filippo d'Assia e Giovanni di Sassonia che non accettarono le sue imposizioni. I principi tedeschi si rendevano conto che per Carlo V il ristabilimento dell'ordine religioso avrebbe rappresentato anche la restaurazione dell'ordine giuridico-politico che ormai, grazie alla Riforma, era stato trasformato a favore di una maggiore autonomia degli stati territoriali rispetto alla corona.

Il 21 gennaio 1530 Carlo V indisse una dieta ad Augusta (per l'8 aprile) al fine di ripristinare l'unità religiosa e politica in Germania³⁴. Con la convocazione di questa dieta l'intenzione dell'imperatore e del papa era di risolvere definitivamente le questioni che la Dieta di Worms (1521) aveva lasciato in sospeso. Ma anche in questa occasione l'intervento dell'imperatore provocò un inasprimento della tensione

non permise che costui si occupasse più da vicino della questione tedesca, ma anche perché si oppose «alla realizzazione di un concilio» (*ibid.*, 51).

³¹ Ricordiamo che solo dopo il sacco di Roma (1527) ad opera dell'esercito imperiale, Clemente VII ritenne opportuno cercare di arrivare ad un accordo con Carlo V. Cfr. CASSESE, *Circostanze politico-ecclesiastiche*, 20s.

³² Osserva Lortz: «Per motivi politici il papa pregiudica gli interessi ecclesiastico-religiosi (...) Questo mutamento di posizione significa "di fatto" un aiuto all'eresia» (*Riforma*, 49).

³³ Da ricordare che col Trattato di Barcellona (29 giugno 1529) il papa e l'imperatore si riconciliarono e decisero di sconfiggere, se necessario con la forza, la Riforma. Con questo trattato il papa riconobbe l'egemonia e il potere di Carlo V in Europa e in cambio si assicurò l'aiuto dell'imperatore contro i luterani. Ma perché ciò avvenisse in modo solenne, si decise che l'imperatore fosse ufficialmente incoronato dal papa. Ciò avvenne a Bologna il 24 febbraio 1530. Cfr. L. PASTOR, *Storia dei papi*, vol. IV, parte II, Roma 1942, 381-382: «A Bologna l'imperatore che anche durante le confusioni passate non aveva perduto di vista la questione del concilio, ottenne che Clemente VII concedesse la convocazione di un concilio ecumenico, qualora questo mezzo avesse a risultare necessario per vincere l'eresia e ristabilire l'unità ecclesiastica. L'imperatore sperava di ottenere in una dieta (...) la provvisoria sottomissione dei nuovi credenti all'autorità ecclesiastica così che sulla base di ciò poteva sperarsi la definitiva eliminazione della scissione religiosa».

³⁴ Al momento della convocazione della dieta, pur chiarendo lo scopo di tale convocazione, il tono e il linguaggio dell'imperatore è molto conciliante: «(...) zu einer ainigen christlichen warheit zu brengen und zu vergleichen (...) durch uns alle ain ainige und ware Religion anzunemen und zu halten, und wie wir alle unter ainem Christo sein und streiten, also alle in ainer gemeinschaft, kirchen und ainigkeit zu leben» (cit. in W. JOHANNES, *Der Reichstag zu Augsburg 1530*, in AA.VV., *Lutherjahrbuch*, 1930, 7-8). Va ricordato che per Carlo V l'unità della cristianità è importante anche per contrastare il pericolo turco.

fra cattolici e luterani e una forte volontà politica di «resistenza» dei principi luterani al volere dell'imperatore³⁵.

È in questo clima politico-religioso che Lutero si trovò ad assumere una posizione politica sempre più sofferta. Comunque, prima di analizzare le varie tappe che portarono alla sua «conversione», ci sembra opportuno analizzare – passo dopo passo – le sue affermazioni che hanno rilevanza politica e vedere in che modo gli eventi storici abbiano influito sulla sua nuova presa di posizione relativa al concetto di resistenza.

Va detto che prima del Recesso di Augusta per Lutero, in coerenza con quanto aveva più volte affermato in precedenza, la resistenza armata all'imperatore è da escludere. Per legittimare la loro volontà di resistere alla corona i principi luterani si resero conto che l'appoggio del riformatore era fondamentale. Il 27 gennaio 1530 l'elettore Giovanni chiese a Lutero di esprimersi sulla possibilità di resistere con la forza all'imperatore³⁶. Nella lettera del 6 marzo 1530 all'elettore Giovanni il riformatore respinge energicamente ogni possibilità di resistere con la forza all'imperatore perché si tratterebbe di una vera e propria ribellione e sfocerebbe in un mare di sangue³⁷. Egli si contrappone ai giuristi dei principi – i quali intravedono la possibilità legale, in questa fase storica delicata, di resistere alla corona, e giustifica su basi strettamente teologiche la sua dottrina della non-resistenza. Riteniamo che valga la pena far presente come il riformatore articola le sue argomentazioni:

«Alcuni potrebbero sostenere, sulla base delle leggi imperiali e legali, che in questo caso (se si deve resistere o meno all'imperatore, *nda*) ci sarebbe il diritto di resistere (*widder stellen*) a Sua Maestà Imperiale, soprattutto per il fatto che Sua Maestà imperiale ha promesso e giurato di non attaccare nessuno con la forza, ma di rispettare i privilegi tradizionali (...) Comunque, secondo le Scritture, non è lecito a nessuno che vuole essere cristiano di resistere alla sua autorità (*widder seine oberkeit setze*), perché essa è voluta da Dio (*Got gebe*). Non bisogna resistere sia se l'autorità agisce giustamente o ingiustamente (*sie thu recht oder unrecht*), ma un cristiano deve sopportare la violenza e l'ingiustizia, soprattutto quella perpetrata dalla sua autorità. Poiché anche nel caso in cui Sua Maestà Imperiale agisse ingiustamente e operasse il contrario di quello che dovrebbe essere il suo dovere e giuramento, (...) anche se un imperatore o sovrano agisse contro tutti i comandamenti di Dio (*thut doch wohl ein Kaiser oder furst wider alle Gottes Gebot*), egli rimane imperatore e sovrano (...) Se ci si potesse opporre all'imperatore quando egli agisce ingiustamente, allora sarebbe possibile resistergli quando egli agisce contro la volontà di Dio. Ma come risultato di tutto ciò, nessuna autorità civile o obbedienza sarebbe possibile nel mondo,

³⁵ Cfr. H. LUTZ, *Il risveglio politico e religioso dell'Europa nel XVI secolo* (I: Storia Universale 7), Milano 1969, 37-57.

³⁶ WA, B, 5, 258.

³⁷ *Ibid.*, 260.

poiché ogni suddito potrebbe usare il pretesto che la sua autorità civile agisce ingiustamente contro Dio»³⁸.

Queste affermazioni ci fanno capire chiaramente che per Lutero, nonostante la minaccia reale che la coalizione papa-imperatore rappresenta per i principi che avevano aderito alla sua causa, è intenzionato ad essere coerente con la sua etica politica fin qui sviluppata. Anche se l'imperatore agisce contro il volere di Dio non si può resistergli facendo ricorso all'uso della forza. In quanto inferiori, i principi debbono sottostare all'imperatore³⁹ e non possono fare appello alle «leggi secolari» per legittimare la loro «ribellione». Come nel caso dell'agitazione popolare del 1525, Lutero considera l'eventuale resistenza armata dei principi nei confronti dell'imperatore una vera e propria «rivolta»⁴⁰. Coloro che vogliono resistere all'imperatore non considerano il fatto che «l'autorità è un'istituzione divina» (*oberkeit eine gottliche ordnung sen*) e i sudditi devono sottomettersi totalmente⁴¹.

Ci sembra opportuno rilevare che in questa lettera Lutero si chiede: nel caso noi subissimo dal sovrano «un verdetto ingiusto», allora «cosa dobbiamo fare?». A questo interrogativo egli offre una risposta che non lascia trasparire alcuna ombra di dubbio:

«Se Sua Maestà Imperiale va contro di noi, allora nessun Signore o principe ci deve proteggere contro Sua Maestà (*das uns kein furst, noch herr widder ihn schutze*), piuttosto gli deve lasciare il territorio e le persone come appartenenti a lui e raccomandare la cosa a Dio (...) deve permettere all'imperatore di agire con i sudditi come egli vuole, finché rimane imperatore»⁴².

In altri termini, anche se l'imperatore dovesse minacciare la stessa Riforma, la resistenza con la forza è impensabile. Nel pensiero luterano esiste solo la possibilità di una resistenza passiva qualora il sovrano volesse intervenire nella sfera spirituale dei sudditi.

³⁸ *Ibid.*, 258.

³⁹ «So sind ia aller fursten unterthan auch des Kaisers unterthan (...)» (*ibid.*, 259).

⁴⁰ «(...) sol ihm auch niemand gehorsam entziehen odder widder ihn streben. Denn das ist rotteren und aufruhr und zwitracht ansahen» (*ibid.*). Da notare che anche a livello terminologico, egli usa le stesse parole (*rotteren und aufruhr*) con le quali aveva definito la rivoluzione contadina.

⁴¹ «Und 1. Petr. 2:8: "Ehret den Konig", denn wir nicht allein den gutigen und frumen sondern auch den bosen und unschlachtigen herrn sollen mit aller furcht unterthan sein» (*ibid.*). Da rilevare che il riformatore sostiene la necessità della non-resistenza armata perché è convinto che, nel caso la stessa Riforma fosse minacciata, Dio interverrebbe per salvaguardare la «sua parola» senza il bisogno dell'uso della forza la quale è segno di mancanza di fiducia in Dio (*ibid.*, 260).

⁴² *Ibid.*, 259.

Questa presa di posizione non fu accolta bene dai principi luterani i quali non erano soddisfatti dell'intransigenza del riformatore. Intanto gli eventi storici incalzavano e la Dieta di Augusta doveva rappresentare lo scontro di due fazioni politico-religiose con interessi e dottrine divergenti. La dieta venne convocata per l'8 aprile, ma prima che l'imperatore vi giungesse (il 15 giugno) circolò la voce che egli intendeva ordinare ai principi tedeschi di non far predicare i pastori e i teologi luterani nelle loro città e in particolar modo nella città di Augusta. Quando l'elettore Giovanni di Sassonia venne a sapere di questo fatto, chiese immediatamente il parere di Lutero il quale, in una lettera datata 15 maggio 1530, gli fece presente il suo punto di vista.

Egli ritiene che anche in questo caso, nonostante l'imperatore interferisca in questioni spirituali e religiose, occorra obbedire all'imperatore perché egli è «nostro signore» e non bisogna assolutamente resistergli:

«Se Sua Maestà ordinasse che Sua Grazia Elettore non debba più far predicare, sono ancora dell'opinione che l'imperatore è il nostro signore, le città e tutto appartiene a lui, proprio come a Torgau nessuno deve resistere a lei Elettore Giovanni (...)»⁴³.

A questo punto, però, la coerenza luterana incomincia ad incrinarsi. La Dieta ed il Recesso di Augusta sono alla base della sua «conversione». Nonostante l'ostinazione di Lutero a rimanere fedele alla sua visione teologica, rifiutando qualsiasi possibilità di resistere con le armi all'imperatore, i principi che avevano aderito alla Riforma parteciparono alla Dieta di Augusta decisi a resistere con la forza qualora l'imperatore avesse minacciato la loro autonomia territoriale⁴⁴.

Alla dieta come legato pontificio venne mandato il cardinale Lorenzo Campeggio il quale era intenzionato ad imporre l'Editto di Worms⁴⁵. Il 24 giugno nella seconda

⁴³ WA, B, 5, 319.

⁴⁴ Cfr. LORTZ, *Riforma*, 171: «Gli stati protestanti erano molto meno disposti all'accordo dei teologi. Essi si opponevano risolutamente, specialmente le città imperiali, ad una restaurazione della giurisdizione vescovile, che per loro era strettamente connessa alla restituzione dei patrimoni ecclesiastici». Per un'analisi riguardante soprattutto i particolari legali sulla questione della resistenza dei principi all'imperatore rimandiamo agli scritti già citati di E. WOLGAST, *Die Religionsfrage als Problem des Widerstandsrecht im 16. Jahrhundert e Die Wittemberger Theologie*, 125-203. Come abbiamo già avuto modo di considerare, l'imperatore aveva convocato la dieta per riportare l'unità fra i cristiani. Egli ne avrebbe tratto un duplice vantaggio: da una parte avrebbe ripreso il controllo dei territori tedeschi passati alla Riforma e dall'altra si sarebbe assicurato l'appoggio dei principi tedeschi contro la minaccia turca. Cfr. J. ATKINSON, *Lutero: La parola scatenata*, Torino 1983, 337: «Carlo V non espresse mai l'intenzione che la dieta dovesse essere un mezzo per giungere ad un accordo fra i partiti contrapposti, ma piuttosto che i protestanti dovessero accettare le condizioni dettate da lui e dal papato».

⁴⁵ Cfr. G. VILLOSLADA, *Martin Lutero*, vol. II, Madrid 1973, 328: «La actitud de Campeggio frente a los prote-

seduta della dieta Campeggio pronunciò un discorso col quale mise in evidenza lo stato disastroso in cui regnava la chiesa tedesca e esortò i principi protestanti a ritornare alla fede cattolica⁴⁶. Il giorno seguente il cancelliere sassone Christian Beyer lesse, dinnanzi all'imperatore e ai principi, la *Confessio Augustana*⁴⁷ la quale sintetizzava la dottrina protestante⁴⁸. A questo documento dottrinale protestante venne contrapposta da parte cattolica la *Confutatio Pontificia*⁴⁹ la quale venne letta il 3 agosto da Alexander Schweiss, segretario imperiale⁵⁰. L'imperatore l'adottò considerandola una risposta valida alla *Confessio Augustana* esigendo anche l'adesione dei principi tedeschi. Ma i principi luterani videro nella *Confutatio* una vera e propria minaccia alla loro fede e alla loro autonomia territoriale⁵¹.

Lo scontro politico-religioso fra le forze luterane e quelle cattoliche era ormai inevitabile⁵². Ogni compromesso e possibilità di riconciliazione appariva impossibile. Quando i principi luterani, seguendo l'esempio di Filippo d'Assia⁵³, abbandonarono la dieta, l'imperatore non trovò alcun ostacolo e il 22 settembre 1530 approvò il testo definitivo del *Recesso* che, in pratica, segnava la rottura con i principi luterani e rinnovava l'Editto di Worms del 1521⁵⁴. Infine, il 19 novembre fu emanato il

stantes era, sin duda, mas severa que la de Carlo V, pero los dos coincidian en muchos puntos, porque ambos tenian el mismo amor a la Iglesia y el mismo ideal de la unidad religiosa de la cristianidad».

⁴⁶ Cfr. J. LORTZ - E. ISERLOH, *Storia della Riforma*, Bologna 1974, 164: «Il legato papale Lorenzo Campeggio sottovalutava come l'imperatore l'inflessibilità degli stati protestanti. (...) Egli pensava anche seriamente, sebbene soltanto come *ultima ratio*, all'uso della forza».

⁴⁷ Questo documento venne sottoscritto dall'Elettore Giovanni di Sassonia, Filippo d'Assia, Giorgio di Brandeburgo, il duca Ernesto di Lüneburg, il duca Giovanni Federico di Sassonia, il duca Francesco di Lüneburg, il principe Wolfgang di Anhalt e i magistrati che rappresentavano le città di Norimberga e Reutlingen. Cfr. J. ATKINSON, *Lutero*, 340.

⁴⁸ Cfr. W. JOHANNES, *Der Reichstag zu Augsburg 1530*, 52. Ricordiamo che Lutero non poté partecipare alla dieta perché proscritto dall'imperatore. Seguì comunque i lavori e approvò la *Confessio Augustana*. Secondo Mario Bendiscioli questa confessione rappresenta «il documento teologico che doveva segnare i limiti della legittimità giuridica della innovazione gerarchica chiesastica e contrassegnarne la legalità» (*Confessio Augustana*, 8). Per un'analisi della struttura della *Confessio Augustana* e della susseguente *Confutatio Pontificia* si veda *ibid.*, 19-30.

⁴⁹ Essa venne redatta da J. Faber, Cocleo, Wimpina e soprattutto da Eck.

⁵⁰ Cfr. J. WALTER, *Der Reichstag zu Augsburg 1530*, 86s.

⁵¹ Ricordiamo che Melantone che aveva redatto la *Confessio Augustana*, la difese con una *Apologia* che però non venne accettata dall'imperatore.

⁵² Cfr. M. BRECHT, *Martin Luther*, 390s.

⁵³ Secondo Lortz, Filippo d'Assia «scorgeva nell'imperatore non un'autorità, sibbene l'avversario che era lecito combattere con ogni mezzo» (*Riforma*, 40).

⁵⁴ Osserva lo storico valdese Giorgio Tourn: «Quella che nelle intenzioni della diplomazia imperiale doveva

decreto di chiusura della dieta che, oltre a concedere ai luterani un periodo di riflessione fino al 15 aprile 1531⁵⁵, stabiliva che non si doveva ostacolare l'antica fede cattolica e che occorreva restituire tutti i patrimoni di chiese e conventi che, con l'avvento della Riforma, erano stati espropriati. In pratica si chiedeva che l'autorità imperiale e papale fosse restaurata in tutti gli stati passati alla Riforma⁵⁶.

È proprio dopo il Recesso di Augusta che per Lutero la resistenza armata verso l'imperatore diventa necessaria. È in questa cornice storica che matura la transizione di Lutero dal rigido ma coerente concetto della non-resistenza a quello della resistenza armata nei confronti dell'imperatore. Egli venne messo sotto pressione dai principi che appoggiavano la Riforma e dai loro giuristi i quali gli fecero presente che dopo il *Recesso* la minaccia che la Riforma venisse soffocata era reale. I principi luterani avevano bisogno non solo della legittimazione giuridica, ma anche di quella teologica per poter contrastare più efficacemente le intenzioni bellicose dell'imperatore e della Curia.

Questo pericolo e la necessità di contrapporsi alle forze imperiali e papali indussero Lutero a modificare il suo pensiero in merito al rapporto autorità-sudditi. Di fronte alle argomentazioni presentategli da Gregory Brück circa la necessità, su basi giuridiche, di resistere all'imperatore qualora questi minacciasse i principi evangelici – e quindi la stessa Riforma – Lutero si convince di offrire anche una piattaforma teologica che legittimi la resistenza armata.

In accordo con altri teologi a lui fedeli, in una lettera all'Elettore di Sassonia del 27 ottobre 1530, egli afferma:

«noi giudichiamo, come sostenuto dai dottori della legge, circa la questione riguardante i casi in cui si può resistere all'autorità, (...) e noi certamente ci troviamo in una di quelle situazioni (come dimostrato dagli esperti legali) secondo la quale *si può resistere all'imperatore*»⁵⁷.

Ma in questo caso non si tratta di resistenza passiva, come in precedenza, su basi teologiche, aveva coerentemente sostenuto. Il fatto che la situazione politico-

essere una dieta di confronto, secondo gli stati cattolici doveva invece risolversi in una dieta di scomunica. Carlo V dovette rinunciare alla sua politica di mediazione e schierarsi, per evidenti motivi politici e confessionali, dalla parte cattolica» (*Introduzione*, in Tourn, *La Confessione Augustana*, 12).

⁵⁵ In questo modo Carlo V riuscì a prendere tempo per cercare di assicurarsi l'appoggio di tutti gli stati tedeschi contro il pericolo turco.

⁵⁶ Cfr. LORTZ – ISERLOH, *Storia della Riforma*, 171-172.

⁵⁷ WA, B, 5, 662 (corsivo nostro). Val la pena proporre il testo originale: «wir befinden, was die Doctores der rechte schliessen auff die frage, in welchen fellen man muge der oberkeit widder stehen (...) und wir gewislichinn solchen fellen stehen, in welchen (wie sie anzeigen) man müge der oberkeit widderstehen».

religiosa stesse mettendo in questione l'esistenza stessa della Riforma, spinge Lutero e i suoi seguaci ad approvare la resistenza armata all'imperatore: «Perciò occorre armarsi ed essere pronti a contrastare una forza che potrebbe improvvisamente sorgere, come è il caso che possa accadere alla luce degli eventi attuali»⁵⁸.

Poi viene espresso il tentativo di giustificare a livello più strettamente teologico questa nuova presa di posizione nata da esigenze pragmatiche:

«Noi abbiamo sempre insegnato che occorre lasciare libera l'autorità secolare, di fare ciò che vuole, perché il Vangelo non ci parla di contrastare l'autorità. Perciò noi non ci possiamo opporre alle Scritture nel caso in cui sia necessario opporsi all'imperatore in persona oppure a chiunque altro in suo nome»⁵⁹.

La contraddizione, rispetto a quanto aveva tenacemente sostenuto per anni, è evidente: ora Lutero ritiene che le autorità secolari (in questo caso i principi sostenitori della Riforma) abbiano il diritto di opporsi con la forza all'imperatore. Eppure, fino a questo momento egli aveva coerentemente sostenuto che nelle questioni secolari non c'è alcuna possibilità che un suddito (anche se si tratta di autorità politica) possa resistere al proprio superiore. Da ricordare che anche nelle questioni spirituali il suddito aveva la possibilità di resistergli, ma *mai* con la forza. La resistenza armata veniva esclusa categoricamente.⁶⁰

Con molta sofferenza Lutero cerca di giustificare a livello teologico una posizione che prima, sempre su basi teologiche, aveva ampiamente contrastato. Egli stesso si rende conto di questa incongruenza e, facendo appello alla sua presunta ignoranza, cerca di offrire ulteriori giustificazioni alla sua nuova posizione: «Fino ad ora abbiamo insegnato di non resistere assolutamente all'autorità *poiché non sapevamo* che la stessa legge secolare offrisse tale possibilità (resistenza armata, *nda*)»⁶¹. Eppure, come abbiamo segnalato in precedenza, egli stesso in una lettera del 6 marzo 1530 all'Elettore di Sassonia fa presente di essere al corrente della posizione dei giuristi i quali sostengono la possibilità della resistenza armata all'imperatore⁶².

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Cfr. WA, B, 5, 258 e 319.

⁶¹ WA, 5, 662 (corsivo nostro). Cfr. testo originale: «Denn das wir bisher geleret, stracks nicht wider zustehen der oberkeit, *haben wir nicht gewust*, das solchs der oberkeit rechte selbs geben...» (corsivo nostro).

⁶² Cfr. WA, B, 5, 258.

Il giorno dopo (il 28 ottobre 1530) in una lettera a Filippo d'Assia, Lutero ribadisce la sua nuova posizione e si impegna, su richiesta del principe, a scrivere un «libretto» sulla questione della resistenza all'imperatore:

«Non nascondo alla Sua Grazia Sovrana che avevo già in programma di pubblicare fra breve uno scritto su questa questione. In esso intendo trattare la risoluzione (Recesso di Augusta, *nda*) e i piani malvagi dei sovrani. Ammonirò la coscienza di ognuno sostenendo che nessun assoggettato si senta colpevole (*kein unterthan schuldig sen*), nel caso in cui Sua Maestà l'Imperatore richieda l'obbedienza. Fino a che la mia penna ne è capace io scoraggerò tale obbedienza»⁶³.

Come aveva promesso al principe Filippo d'Assia, nello scritto *Warnung an Seine lieben Deutschen* (pubblicato nell'aprile 1531, ma probabilmente già abbozzato nell'ottobre 1530)⁶⁴, Lutero chiarisce la sua nuova posizione politica approfondendo le motivazioni teologiche che rendono necessaria la resistenza armata all'imperatore. In veste di «insegnante fedele» (*trewer Lerer*) vuole avvisare la gente comune e darle insegnamenti basati sulle Scritture (*Schriftlich unterricht*) riguardo al comportamento da assumere nel caso in cui l'imperatore, sotto la spinta dei diavoli papisti decretasse di avanzare con le armi contro i principi e le città che appoggiano la Riforma⁶⁵.

Dopo essersi soffermato sulle terribili e nefaste conseguenze della Dieta di Augusta⁶⁶, egli sostiene che i veri ribelli sono i «papisti»: «Come ho dimostrato, i papisti non desiderano la pace, la verità e la quiete, ma si sono intestarditi a provocare una guerra oppure un'insurrezione»⁶⁷. Poiché la chiesa romana è incapace di riformarsi, essa sta tentando, con l'appoggio imperiale, di soffocare con la forza il Vangelo. Perciò, di fronte a tanta «abominazione», la ragione principale per opporsi con le armi all'imperatore è quella di «preservare il Vangelo di Cristo» (*das Euangelion Christi zu halten*)⁶⁸.

Secondo Lutero l'attuale situazione è diversa rispetto alla rivolta contadina⁶⁹ e non bisogna attribuire la definizione di «ribelli» e «sediziosi» a coloro che resistono all'imperatore, poiché «agire contro la legge non è ribellione, altrimenti ogni viola-

⁶³ WA, B, 5, 660.

⁶⁴ Cfr. WA, 30, 3, 255-256. Una breve analisi di tale scritto si trova in M. BRECHT, *Martin Luther*, 400-402.

⁶⁵ Cfr. WA, 30, 290.

⁶⁶ «(wie Sie im Edict gebieten) keine newerung dulden, sondern ausrotten und gantz vertilgen alles, was wir the geleret, gelebt und gethan haben und noch thun und leben» (*ibid.*, 317).

⁶⁷ *Ibid.*, 290.

⁶⁸ *Ibid.*, 299. Cfr. *ibid.*, 316s.

zione della legge sarebbe una ribellione (...) la resistenza contro i seguaci (bluthunde) non può essere considerata una ribellione»⁷⁰. Egli giustifica la resistenza armata perché è convinto che l'imperatore sia spinto a scatenare una guerra non per convinzione personale o per desiderio di «giustizia», ma sotto la spinta e la «malizia» dei «papisti»⁷¹.

Di fronte alla minaccia concreta che la Riforma potesse essere soffocata con la forza, Lutero assume una presa di posizione che non lascia spazio a dubbi:

«Se l'imperatore decretasse di scatenare una guerra contro di noi, per conto del papa o a causa della nostra dottrina (...) in questo caso nessuno deve darsi a lui e neppure obbedirgli (*inn solchem fall kein mensch sich dazu gebrauchen lasse noch dem kaiser gehorsam sein*). Sia chiaro a tutti che Dio ha categoricamente vietato, in questi casi, di obbedire all'imperatore. Chi gli obbedisce, sappia che è come se disobbedisse a Dio e perderà eternamente sia il corpo che l'anima nella battaglia»⁷².

Poi egli offre i motivi per cui occorre disobbedirgli e resistergli. Fondandosi sulle Scritture⁷³, ove è scritto che «occorre obbedire a Dio piuttosto che agli uomini» (Atti 5,19), egli sostiene che la resistenza armata è legittima: «In questo caso l'imperatore non agisce solo contro Dio e la legge divina ma anche contro la sua legge imperiale, le sue promesse, i suoi sigilli e i suoi editti»⁷⁴. Perciò chi non resiste all'imperatore, agisce a favore dell'«abominazione» e va contro il «Vangelo» e il «regno di Cristo»⁷⁵.

In questo scritto Lutero è consapevole che la posizione assunta per legittimare a livello teologico la resistenza armata dei principi protestanti non rispecchia il suo precedente insegnamento circa l'impossibilità del suddito di resistere con la forza ad un suo superiore. Tale consapevolezza è evidente quando afferma che qualora

⁶⁹ I veri rivoltosi ora sono il papa e l'imperatore. Cfr. *ibid.*, 278-279. Perciò il suo atteggiamento ora sarà diverso: «se dovesse scoppiare la guerra, ora io manterrò la mia penna a freno e rimarrò in silenzio e non interverrò come feci durante l'ultima rivolta, piuttosto lascerò gli eventi andare (...) poiché la loro arroganza è insopportabile a Dio» (*ibid.*, 282).

⁷⁰ «Auffrur ist nicht, wenn einer widder da Recht thut, sonst müsten alle ubertretung des Rechen auffrur heissen (...) Das also die gegen were widder die bluthunde nicht auffrürissch sein kan» (*ibid.*, 283). Davvero singolari queste affermazioni di Lutero dopo che per anni aveva ritenuto inviolabile la legge secolare!

⁷¹ «Was solt nu dieser frume Kaiser vermügen unter so viel schelcken und bösewichten, sonderlich gegen den Erstzböserwicht Papst Clemen, der aller schalckheit vol steckt» (*ibid.*, 297).

⁷² *Ibid.*, 291.

⁷³ «(...) unser lere nicht unrecht, sondern in der Schrifft gegründet sen» (*ibid.*, 284).

⁷⁴ *Ibid.*, 291.

⁷⁵ *Ibid.*, 317. Cfr. *ibid.*, 320.

l'imperatore e i signori cattolici scatenassero una guerra, «in questo caso essi non possono appoggiarsi sul nostro insegnamento e prendere per scontato che nessuno gli resista, solo perché noi abbiamo scritto e insegnato in modo chiaro di non ribellarsi, di sopportare la pazzia dei tiranni e di non difendersi»⁷⁶.

Quasi a mettere in evidenza il suo imbarazzo in merito alla sua nuova posizione politica, egli ripete più volte che «ora parliamo come in un sogno» (*wir reden jetzt im traum*)⁷⁷, sperando sempre che «il sogno non si realizzi»⁷⁸.

Il suo travaglio teologico è anche palese quando egli stesso ricorda che in occasione della rivolta dei contadini aveva assunto una posizione ben diversa. Eppure, cerca di giustificare questa sua differente presa di posizione sostenendo che i contadini «fecero ciò che i papisti fanno ora (...) non desideravano la pace e non volevano offrirla agli altri. Essi insorsero con violenza e non prestarono ascolto ad alcuna mediazione»⁷⁹.

Con queste argomentazioni, il riformatore vuole tranquillizzare coloro che si sentono la «coscienza appesantita» e si preoccupano che la resistenza armata al sovrano voglia dire «sedizione». In questo caso i «sediziosi» e i «sanguinari» non sono i sudditi (come nel 1525) ma sono i «papisti» e l'imperatore che offre loro il suo appoggio. Occorre, dunque, avere la «coscienza tranquilla» e, se necessario, resistere con la forza perché gli avversari vanno «contro il diritto divino e il diritto secolare (*widder alle Göttliche und Weltliche recht*)»⁸⁰.

Poi egli giustifica se stesso ritenendo che per la sua nuova posizione non gli si può attribuire una «colpa» (*schuld*). Egli si sente con la «coscienza pulita» e non può

⁷⁶ «Denn sie dürfen sich inn solchem fall auff unser lere nicht lassen, als sein sie nu gewis, das sich niemand sie setzen werde, weil wir widder die auffrur hart geschrieben und geleret haben, man solle auch der Tyrannen frevel leiden und sich nicht weren» (*ibid.*, 278).

⁷⁷ *Ibid.*, 277-278. L'imbarazzo di Lutero in merito alla sua nuova posizione è evidente anche in una lettera del 15 febbraio 1531 indirizzata a Lazarus Spengler, il cancelliere di Norimberga. In questa lettera, scritta in parte in tedesco e in parte in latino, egli vuole credere che, in fondo, la sua posizione non è stata modificata e che la sua scelta di resistere all'imperatore (decisa, come abbiamo visto, a Torgau nell'ottobre 1530 dopo un incontro con alcuni giuristi sostenitori della resistenza su basi legali) fu fatta sulla base delle argomentazioni degli esperti legali: «(...) brachten Sie das hervor: es liess das Kaiserliche Recht zu, in notorie iniustus violenter resistere potestati (...) et Caesaris sit, sibi resistendum esse in notorie iniustus, hätten wir Sein Recht nicht zu ändern noch zu meistern» (*WA*, B, 6, 36-37).

⁷⁸ *WA*, 30, 278.

⁷⁹ «Sie thethe, wie jtzet die Papisten thun, wolten auch weder friede haben noch geben, griffen mit gewalt drein, liessen kein mittel» (*ibid.*).

⁸⁰ *Ibid.*, 283.

«essere accusato davanti a Dio e al mondo di fomentare la guerra e l'insurrezione»⁸¹, proprio perché i «colpevoli» di un'eventuale guerra sono i «papisti»:

«Poiché la nostra coscienza è pura e certa, mentre la coscienza dei papisti è colpevole, impura e apprensiva. Allora, lascia che avvenga anche il peggio, che ci sia la guerra e la ribellione, come la stessa ira di Dio vuole»⁸².

3. Considerazioni conclusive

Almeno fino agli eventi del 1530-31, per il riformatore non ci sono dubbi: sia il diritto divino che il diritto naturale non offrono la possibilità di modificare l'ordine sociale esistente. La gerarchia sociale va mantenuta a tutti i costi; sicché, anche quando il superiore vuole interferire nella sfera religiosa, non bisogna reagire con la forza, ma al massimo resistere passivamente.

L'aspetto più problematico del suo pensiero appare quindi nella posizione che egli ha assunto dopo il Recesso di Augusta nel 1530. Di fronte all'incalzare degli eventi, assistiamo ad una sofferta e tormentata «conversione». Pur con profonde esitazioni e dubbi, quando Lutero viene messo di fronte al pericolo che la sua Riforma possa essere soffocata, nel giro di pochi mesi, modifica in maniera consistente la sua posizione in merito al rapporto autorità-sudditi e, sempre fondandosi sulle Sacre Scritture, sostiene la necessità di contrastare con la forza l'imperatore qualora egli avesse preteso, sotto la spinta della Curia, la fine della Riforma.

Ho provato a dimostrare che questa sua posizione è in contrasto con la coerenza teologica che egli aveva mostrato nel condannare, a qualsiasi prezzo, la rivolta contadina. A mio avviso l'aspetto più delicato di questa «conversione» è proprio il fatto che egli cerchi di giustificare a tutti i costi a livello teologico una presa di posizione nata sotto l'incalzare di specifici eventi politico-religiosi e che contraddice la sua precedente posizione che era fondata su ponderate basi teologiche.

⁸¹ *Ibid.*, 279.

⁸² «So nu unser gewissen solchs falls unschuldig, rein und sicher ist, und der Papisten gewissen schuldig, unrein un sorglich sein mus, so las frölich her gehen und auff's ergest geraten, Es sen krieg odder auf-frur, wie das selb Gottes zorn verhängen will» (*ibid.*). Ricordiamo che dopo il 1531 l'etica politica luterana non ha subito ulteriori cambiamenti, anche se il riformatore ha sempre sollecitato i principi a ricercare un accordo pacifico con l'imperatore. Per un'analisi del rapporto di Lutero con l'autorità civile dopo il 1531, segnaliamo lo scritto di M. U. EDWARDS, Jr., *Luther's Last Battles, Politics and Polemics, 1531-1546*, Leiden 1983.

Verità e relativismo

Giampaolo Cottini

Università Cattolica (Milano)

La questione del relativismo (sia sotto il profilo gnoseologico che etico) è divenuta centrale nel dialogo tra le culture e nel confronto tra differenti scelte etiche e politiche, e sembra persino essere il nodo essenziale per stabilire un punto di tolleranza tra le religioni del mondo proprio perché le pone tutte sullo stesso piano con la programmatica rinuncia a qualunque pretesa di Verità univoca¹. L'affermazione che "tutto è relativo" ha investito il "sentire comune" al punto che J. Ratzinger (ancor prima di diventare Papa) aveva denunciato che «il relativismo in certo qual modo è diventato la vera e propria religione dell'uomo moderno»², creando una «dittatura» teorica e pratica che «non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie»³.

Scopo del presente contributo è mettere in luce alcune matrici filosofiche del pensare relativistico per riprendere i contorni essenziali della *quaestio* sulla Verità, seguendo qualche traccia del recente Magistero cattolico sul tema così da lumeggiare quali conseguenze trarre nel dialogo tra Cristianesimo e religioni.

¹ Per un primo approccio al tema, sono da segnalare nell'ampia bibliografia: J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003; R. DI Ceglie (a cura di), *Pluralismo contro relativismo. Filosofia, religione, politica*, Milano 2004; G. MUCCI, *I cattolici nella temperie del relativismo*, Milano 2005 e l'ormai classico testo sulle radici cristiane dell'Europa J. RATZINGER - M. PIERA, *Senza radici*, Milano 2004, che rende conto del dibattito svoltosi nel 2004 tra il Presidente del Senato della Repubblica Italiana e l'allora Prefetto della Congregazione della Dottrina della Fede.

² J. RATZINGER - M. PIERA, *Senza radici*, 87.

³ Sono parole dell'omelia pronunciata dal Card. J. Ratzinger nella *Missa pro eligendo romano pontifice* il 18 aprile 2005, il giorno prima della sua elezione al pontificato.

1. Il relativismo forma del pensare moderno

Una delle matrici del relativismo moderno va cercata nel dibattito filosofico sviluppatosi nel '600 tra il *razionalismo* (che nella sua versione cartesiana pone all'inizio il dubbio sulla possibilità della corrispondenza tra pensiero e realtà, e che cerca poi una garanzia surrettizia del *cogito* nella dimostrazione di Dio), e l'*empirismo* (che riduce la capacità conoscitiva alla pura apprensione di dati fenomenici oltre i quali non è possibile cogliere la realtà, ma al massimo stabilire nessi logici)⁴. Ciò che accomuna le due prospettive è la rinuncia alla "forza veritativa" (cioè metafisica) della ragione, ritenuta incapace di penetrare l'essere delle cose: ciò suscita una sorta di radicale "inimicizia con il mistero" ed una diffidenza per tutto ciò che "sta oltre" l'immediatezza del contenuto *appreso* (nel senso letterale di "preso dentro" l'orizzonte coscienziale del soggetto). Origine di tale posizione teorica non è però lo scetticismo classico (nelle sue varianti che negano la possibilità di accedere alla Verità), ma la pretesa che il pensiero possa "dare forma"⁵ alla realtà senza "obbedire" o dipendere da "qualcosa d'altro": il postulato è che il soggetto abbia un assoluto primato sull'oggetto, alla luce di categorie universali *a priori* proprie dell'intelletto, che hanno il diritto di organizzare i dati fenomenici senza poter giungere a cogliere cosa sia la "cosa in sé"⁶.

Risalendo ancora più "a monte" nel cercare le matrici del relativismo moderno occorre riandare al "dibattito sugli universali" e alla sua soluzione *nominalista* che, togliendo universalità ai concetti, allontana ancor di più dall'approdo alla Verità. L'universale sarebbe solo un nome convenzionale attribuito alle singole realtà individuali, che non ne rispecchia l'essenza ma solo una consuetudine linguistica legata ad un determinato contesto culturale, per cui è negata la corrispondenza tra pensiero ed essere, espressa nel classico motto *Veritas est adaequatio rei et intellectus*, lasciando sussistere solo il problema di una verità logica come coerenza di nessi tra singole affermazioni in base al principio di non contraddizione: alla *Verità ontologi-*

⁴ Su questo tema rimane ancora di grande utilità la lettura di G. BONTADINI, *Studi di filosofia moderna*, Milano 1996 che definisce la parabola del pensiero moderno come progressivo distacco del pensiero dalla realtà a partire dal fenomenismo e dal razionalismo, accomunati dal pregiudizio del dualismo gnoseologico.

⁵ Sul tema della volontà umana di dare forma alla realtà è interessante l'analisi della cultura illuministica contenuta in K. BARTH, *La teologia protestante nel XIX secolo*, vol. I, *Le origini*, Milano 1979, da mettere a confronto con la lettura dell'Illuminismo condotta dal Card. Ratzinger nel saggio *La crisi delle culture*, in J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Roma-Siena 2005, 29-65.

⁶ È chiaro il riferimento a Kant e agli sviluppi dell'Idealismo tedesco.

ca si sostituisce la *correttezza logica*, che si modella sul variare dei punti di vista cui si chiede solo di esibire la propria origine e le proprie motivazioni.

Non v'è dubbio che c'è qualcosa di realistico in questa relativizzazione della conoscenza, poiché ogni sapere ha un carattere limitato, situato entro un angolo di visuale particolare, che impedisce la presunzione di un'impossibile onniscienza che appartiene solo a Dio, ma al tempo stesso non si capisce come sia possibile negare del tutto l'esistenza della Verità, se non per un *pregiudizio* di natura pratica che avrebbe timore della limitazione della libertà nella sua incondizionata espressione, come se l'esistenza della Verità impedisse all'io di essere se stesso pienamente; perciò al riconoscimento di un ordine *donato* si sostituisce l'idea di un ordine che possa esistere solo nella forma imposta dal soggetto, secondo l'arbitrio del momento, tanto che il relativismo acquisterebbe quasi un carattere emancipatorio della libertà.

Il relativismo si sostituisce così alla prospettiva di un sano *pluralismo* di approcci differenziati all'unico oggetto, finendo per cercare legittimazione in modelli come il contestualismo o il costruttivismo⁷ che conducono al relativismo religioso (tutte le religioni si equivalgono), al relativismo culturale (non c'è una cultura superiore alle altre), al relativismo etico (ogni scelta è giustificata dai fattori che l'hanno prodotta), effetti di un sostanziale *situazionismo* che crede di giustificare ogni affermazione alla luce del contesto fattuale che la produce. Ciò non elimina però l'urgenza di trovare un orizzonte comune di dialogo su cui *intendersi* reciprocamente, riaprendo la domanda su come stabilire una lingua comune ed univoca nella babele dei linguaggi settoriali⁸.

Il pensiero moderno ha costruito sistemi di pensiero complessi ed articolati nei vari campi, ma perdendo il criterio veritativo ha impoverito le potenzialità della ragione, come ben ha descritto Giovanni Paolo II: «È così accaduto che, invece di esprimere al meglio la tensione verso la verità, la ragione sotto il peso di tanto sapere si è curvata su se stessa diventando, giorno dopo giorno, incapace di sollevare lo sguardo verso l'alto per osare di raggiungere la verità dell'essere. La filosofia moderna, dimenticando di orientare la sua indagine sull'essere, ha concentrato la propria ricerca sulla conoscenza umana. Invece di far leva sulla capacità che l'uomo ha di conoscere la verità, ha preferito sottolinearne i limiti e i condizionamenti. Ne sono derivate varie forme di agnosticismo e di relativismo, che hanno portato la

⁷ Per l'analisi di contestualismo e costruttivismo si veda J. RATZINGER – M. PERA, *Senza radici*, 14-23.

⁸ Si veda su questo il saggio di A. LIVI, *Le forme attuali del relativismo*, in R. DI Ceglie (a cura di), *Pluralismo contro relativismo. Filosofia, religione, politica*, Milano 2004, 35-52, e il testo del Card. G. COTTIER, *Senso del relativo e relativismo*, *ibid.*, 53-62.

ricerca filosofica a smarrirsi nelle sabbie mobili di un generale scetticismo. Di recente, poi, hanno assunto rilievo diverse dottrine che tendono a svalutare perfino quelle verità che l'uomo era certo di aver raggiunte. La legittima pluralità di posizioni ha ceduto il posto ad un indifferenziato pluralismo, fondato sull'assunto che tutte le posizioni si equivalgono... Con falsa modestia ci si accontenta di verità parziali e provvisorie, senza più tentare di porre domande radicali sul senso e sul fondamento ultimo della vita umana, personale e sociale. È venuta meno, insomma, la speranza di poter ricevere dalla filosofia risposte definitive a tali domande»⁹.

2. Per una fenomenologia della Verità come esperienza e sintesi di ricerca razionale ed amore al Logos

La ricerca della Verità è inevitabile perchè risvegliata nell'uomo dallo stupore per l'esistere della realtà, che pone subito la domanda del *perché* del suo esserci. Tale domanda non è mossa da interesse pratico, ma si configura come l'*interesse supremo* della vita cui dedicare le energie e le risorse migliori, come è ben descritto nella *Fides et ratio*: «Spinto dal desiderio di scoprire la verità ultima dell'esistenza, l'uomo cerca di acquisire quelle conoscenze universali che gli consentono di comprendersi meglio e di progredire nella realizzazione di sé. Le conoscenze fondamentali scaturiscono dalla meraviglia suscitata in lui dalla contemplazione del creato: l'essere umano è colto dallo stupore nello scoprirsi inserito nel mondo, in relazione con altri suoi simili dei quali condivide il destino. Parte di qui il cammino che lo porterà poi alla scoperta di orizzonti di conoscenza sempre nuovi. Senza meraviglia l'uomo cadrebbe nella ripetitività e, poco alla volta, diventerebbe incapace di un'esistenza veramente personale»¹⁰.

In questo senso la *filo-sofia* (amore alla sapienza) è attività originaria di ogni uomo che accetta la sfida della ricerca di un Fondamento inequivocabile che dia ragione di tutto, e si manifesta come amore perché non le manca l'assoluta certezza che la verità deve esistere, analogamente a ciò che accade nell'amore tra un uomo ed una donna che sa di esistere anche se ancora non ne coglie tutte le conseguenze. Infatti, nell'istante stesso in cui la questione della verità si propone all'io, chiede di essere abbracciata accettandone il rischio e la sfida perchè – come diceva

⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Fides et ratio* (14.9.1998), n. 5, in *Enchiridion delle encicliche*, vol. 8, Bologna 1998, 1808-2001.

¹⁰ *Ibid.*, n. 4.

von Balthasar – «chi non osa il salto nella verità, non raggiungerà mai la certezza della sua esistenza»¹¹. La Verità si manifesta quindi, sin dall'inizio come un *quid* particolarissimo di cui si intuisce la necessaria universalità anche se questa si dà in un parziale nascondimento. Dice ancora von Balthasar: «l'universalità della verità è così comprensiva, che non può essere compresa da nessuna definizione delimitante, così che, piuttosto, ogni definizione presuppone lo spazio universale della verità, all'interno della quale la definizione funziona»¹². Infatti solo chi presuppone di poterla trovare può cercare la verità poiché «Non è pensabile che una ricerca così profondamente radicata nella natura umana possa essere del tutto inutile e vana. La stessa capacità di cercare la verità e di porre domande implica già una prima risposta. L'uomo non inizierebbe a cercare ciò che ignorasse del tutto o stimasse assolutamente irraggiungibile. Solo la prospettiva di poter arrivare ad una risposta può indurlo a muovere il primo passo»¹³.

La verità non si dà però immediatamente, in un'intuizione fulminea, ma si svela dentro un itinerario conoscitivo, etico ed affettivo in cui è implicata tutta la persona che nella sua ricerca è mossa dal *desiderio di infinito*, poiché «il cuore dell'uomo, pur nell'esperienza del limite invalicabile, sospira verso l'infinita ricchezza che sta oltre, perché intuisce che in essa è custodita la risposta appagante per ogni questione ancora irrisolta»¹⁴. E, si badi, neppure l'esperienza inevitabile dell'insorgere di dubbi può mettere in discussione l'esistenza della Verità nella sua originaria evidenza, dal momento che non avrebbe alcun senso dubitare se non si presentisse la Verità come orizzonte ultimo: già nel solo atto dell'iniziare a pensare si svela che c'è qualcosa, o per lo meno che esiste un *io che pensa* per il quale si offre la *presenza inevitabile di qualcosa che avrebbe potuto anche non esserci*, per cui in prima battuta la verità si offre come «svelatezza, scopertura, non chiusura, non nascondimento dell'essere»¹⁵, in cui si manifesta anche contemporaneamente e sorprendentemente uno straordinario volto di *affidabilità*, cioè del permanere di una fedeltà che non può tradire¹⁶. Il senso di tale affidabilità è anticipato dalla certezza consa-

¹¹ H. U. VON BALTHASAR, *Verità del mondo*, vol. uno di *Teologica*, Milano 1989, 29.

¹² *Ibid.*, 30.

¹³ *Fides et Ratio*, n. 29.

¹⁴ *Ibid.*, n. 17.

¹⁵ *Teologica*, cit., 41.

¹⁶ *Ibid.*, 42. È interessante sul tema dell'affidabilità della Verità come fedeltà anche il saggio di P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di Teologia Fondamentale*, Brescia 1996.

pevole che tutto è *segno di altro*, di un *oltre*¹⁷, che si cela e si svela dietro le apparenze. La gratuità dell'esserci non si spiegherebbe, infatti, senza *qualcosa* che la sostenga, e neppure l'io potrebbe autogiustificarsi senza un "tu che lo fa essere"¹⁸ e gli dà consistenza nel tempo, perché tutto è *contingente* (in quanto non ha la potenza sufficiente ad autofondarsi) e perciò chiede l'esistenza di qualcosa di *necessario* (che abbia consistenza in sé senza rimandare ad altro).

È per questa ragione che la Verità non può mai essere definitivamente posseduta una volta per sempre, ma sfugge sempre ad ogni definizione compiuta: è la nozione di *trascendenza*, non come astratta lontananza dal concreto esistente ma come affidabile potenza inclusiva che comprende tutti i particolari dell'essere secondo un'universalità impensata: «Di per sé, ogni verità anche parziale, se è realmente verità, si presenta come universale. Ciò che è vero, deve essere vero per tutti e per sempre. Oltre a questa universalità, tuttavia, l'uomo cerca un assoluto che sia capace di dare risposta e senso a tutta la sua ricerca: qualcosa di ultimo, che si ponga come fondamento di ogni cosa. In altre parole, egli cerca una spiegazione definitiva, un valore supremo, oltre il quale non vi siano né vi possano essere interrogativi o rimandi ulteriori. Le ipotesi possono affascinare, ma non soddisfano. Viene per tutti il momento in cui, lo si ammetta o no, si ha bisogno di ancorare la propria esistenza ad una verità riconosciuta come definitiva, che dia certezza non più sottoposta al dubbio»¹⁹.

L'esperienza di una tale nozione di verità è molto diversa da quella che scaturisce nella *verificabilità scientifica* (fondata a posteriori sull'esperimento empirico), perché mira al Fondamento come *roccia* stabile e sicura su cui poggiare tutte le certezze, e ciò trasforma la classica metafora platonica della *luce* (che rende possibile la *visione* dei contorni della realtà all'uscita dalla caverna dell'ignoranza), nella metafora dell'*alleanza*, cioè della *relazione* con una presenza solida di cui potersi fidare totalmente e su cui appoggiare i piedi perché si offre «qualcosa che sfida il tempo nella certezza della permanenza»²⁰. La convinzione è che l'uomo è più persuaso da ciò che ascolta che non da ciò che vede, nel senso che il vedere ha ancora una sua fragilità ed un suo limite soggettivo, mentre il coinvolgimento amoroso con una pre-

¹⁷ Cfr. L. GIUSSANI, *Il senso religioso*, Milano 1997, 155.

¹⁸ *Ibid.*, 146-148, in cui Giussani parla della coscienza della verità dell'io con l'espressione «io sono tu che mi fai».

¹⁹ *Fides et Ratio*, n. 27.

²⁰ L. GIUSSANI, *Perché la Chiesa*, Milano 2003, 101.

senza obiettiva che parla e può essere accolta non ammette la distorsione della realtà ma mette in moto il dinamismo della fiducia e dell'accoglienza di ciò che è²¹.

Si comprende allora perché nella concezione cristiana la Verità non sia questione intellettualistica che implica la sola logica, ma apra ad un *incontro amoroso con Qualcuno* che svela il senso di tutto, chiamando ad un'*appartenenza a* questo Fondamento affidabile e sfuggendo così ad un concetto di razionalità come semplice capacità speculativa, per chiedere l'intervento fiduciario della *fides* come movimento di affidamento a certezze accolte e comunicate da altri, come ricorda ancora la *Fides et ratio*: «Grazie alle capacità insite nel pensiero, l'uomo è in grado di incontrare e riconoscere una simile verità. In quanto vitale ed essenziale per la sua esistenza, tale verità viene raggiunta non solo per via razionale, ma anche mediante l'abbandono fiducioso ad altre persone, che possono garantire la certezza e l'autenticità della verità stessa. La capacità e la scelta di affidare se stessi e la propria vita a un'altra persona costituiscono certamente uno degli atti antropologicamente più significativi ed espressivi. Non si dimentichi che anche la ragione ha bisogno di essere sostenuta nella sua ricerca da un dialogo fiducioso e da un'amicizia sincera. Il clima di sospetto e di diffidenza, che a volte circonda la ricerca speculativa, dimentica l'insegnamento dei filosofi antichi, i quali ponevano l'amicizia come uno dei contesti più adeguati per il retto filosofare»²²; ed andando ancora oltre: «La perfezione dell'uomo, infatti, non sta nella sola acquisizione della conoscenza astratta della verità, ma consiste anche in un rapporto vivo di donazione e di fedeltà»²³.

La ricerca della verità diventa così impresa vissuta non in maniera solitaria ma nel riconoscimento di un *senso religioso*²⁴ che accomuna tutti gli uomini in un'unica domanda di senso. La religiosità rappresenta l'espressione più elevata della persona umana²⁵, perché è il culmine della sua natura razionale e lo conduce sino alla soglia del rivelarsi del senso pieno dell'Essere, contestando la ricerca di una pura utilità pratica cui la moderna riduzione razionalistica vorrebbe limitarsi²⁶. Il

²¹ Cfr. *ibid.*, 102-103 in cui è ben descritta la dinamica del rapporto fiduciario di affidamento alla Verità.

²² *Fides et Ratio*, n. 33.

²³ *Ibid.*, n. 32.

²⁴ Sul tema del senso religioso come esperienza costitutiva della coscienza dell'uomo e come esperienza elementare comune a tutti si veda l'ormai classico L. GIUSSANI, *Il senso religioso*, cit., e A. SCOLA, *L'esperienza elementare. La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II*, Genova 2003.

²⁵ «Il senso religioso è la sintesi dello spirito», diceva il card. Montini, allora Arcivescovo di Milano in una sua lettera del 1957 (cit. in L. GIUSSANI, *Il senso di Dio e l'uomo moderno*, Milano 1994, 15).

²⁶ Cfr. *Fides et Ratio*, n. 47.

Mistero presente nelle cose e nascosto in esse richiama sempre una profondità ulteriore, che può essere conosciuta solo da una *penetrazione affettiva* ricca di benevolenza, paragonata dalla Bibbia *all'intimità dell'unione coniugale*, perché «nell'atto elementare della conoscenza deve esserci un atteggiamento di benevolenza, se non addirittura di misericordia, atto che riceve l'oggetto indifeso in un'atmosfera di calore e di discrezione»²⁷. Infatti, la ricerca della Verità diventa gesto di venerazione per qualcosa che sfugge alla logica del dominio, perché la Verità non è un oggetto da possedere o definire ma è un Mistero disponibile a tutti per poter essere amato, dal momento che «solo qualcosa che è dotato di mistero è degno alla lunga d'amore. Non si può amare ciò che non ha niente di misterioso, sarebbe al massimo qualcosa di cui si potrebbe disporre»²⁸.

La storia della filosofia documenta l'avventura di questa ricerca della Verità che con la Rivelazione cristiana si concede integralmente nell'*avvenimento della persona di Cristo, Logos da amare e in cui immedesimarsi*, spogliando così la *quaestio de Veritate* di ogni intellettualismo o di ogni logicismo per ricondurla allo sguardo con cui Cristo permette di *vedere e possedere* tutta la realtà.

3. La Verità di Cristo sfida e risposta esauriente al relativismo moderno

La Chiesa ha sempre riservato un rilievo assoluto al tema della Verità, poichè Cristo stesso ha osato dire «io sono la verità» (Gv 14,6) e «conoscerete la verità e la verità vi farà liberi», ad indicare il nesso strettissimo tra Verità e salvezza per l'uomo, per cui mantenere il discorso sul piano aletico²⁹ è essenziale per controbattere la moderna eresia (filosofica) dell'agnosticismo, che pretende di negare ogni verità certa producendo frutti di relativismo, indifferenza, nichilismo³⁰ non solo dal punto di vista etico ma nel modo stesso di concepire la vita e la fede.

²⁷ *Teologica*, cit., 206.

²⁸ *Ibid.*, 208.

²⁹ L'espressione è usata da A. LIVI nel saggio *Verità del pensiero. Fondamenti di logica aletica*, Roma 2002 ed è ripresa dallo stesso autore nel contributo *Le forme attuali del relativismo*, in R. DI CEGLIE (a cura di), *Pluralismo contro relativismo. Filosofia, religione, politica*, Milano 2004, 35-52.

³⁰ Si vedano su questo i brevi saggi di P. P. OTTONELLO, *Nominalismo, empirismo, relativismo, nichilismo*, e di C. VIGNA, *Relativismo ontologico e relativismo etico*, in R. DI CEGLIE (a cura di), *Pluralismo contro relativismo*, rispettivamente 115-123 e 125-137.

Il Concilio ha richiamato che è proprio della dignità umana cercare la verità, anzi «tutti gli uomini, in quanto persone dotate di ragione e di libera volontà, e perciò investiti di responsabilità personale sono spinti dalla loro stessa natura e tenuti per obbligo morale a cercare la verità, in primo luogo quella concernente la religione»³¹, smentendo che il relativismo sia una prerogativa dell'uomo ed affermando semmai che la ricerca della Verità è un diritto da promuovere soprattutto in un mondo in cui è conculcata proprio dal predominio dell'agnosticismo nichilista.

L'origine di tale opposizione alla verità è la scelta pratica di considerare valida solo la razionalità basata sull'esperimento e sulla verificabilità, con un dogmatismo «che si crede in possesso della definitiva conoscenza della ragione, ed in diritto di considerare tutto il resto soltanto come uno stadio dell'umanità in fondo superato e che può essere adeguatamente relativizzato»³². Ma, andando ancora più alla radice, il relativismo nasce dalla scelta dell'io di «lasciarsi le mani libere» rispetto a Dio e alla relazione filiale con Lui, come se Dio fosse l'antagonista della libertà dell'uomo e della sua possibilità di autodeterminarsi, per cui l'uomo preferisce essere arbitro delle sue scelte religiose nella prospettiva della «religione fai-da-te», piuttosto che aderire all'evidenza veritativa dell'avvenimento di Cristo. Ma è vera libertà quella di chi conforma Dio alla propria immagine? La risposta del Magistero è chiara: si è liberi non tanto perché si può aderire a qualunque forma di pensiero o di opinione, ma solo quando ed in quanto ci si misura con la Verità obiettiva da cui emerge l'Essere, e che è costituita dall'unità profonda di un unico disegno in cui l'orizzonte della Creazione e della Redenzione sono intimamente connessi ed inscindibili, pur nella necessaria distinzione³³. Contro la pretesa di un'autonomia assoluta (per la quale il soggetto sarebbe legge a sé stesso e godrebbe di uno spazio indipendente dalla Signoria di Cristo), la Chiesa ripropone la classica dottrina della «legge naturale», intesa come riferimento che supera il relativismo giustificazionista delle opinioni per affermare l'esistenza di una natura, redenta da Cristo, che non può essere sottoposta all'arbitrio del singolo ma di cui è interprete la coscienza³⁴. La

³¹ CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae* (7.12.1965), n. 2, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, Bologna 1976¹⁰, 578-605.

³² J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, 54.

³³ Sul tema del rapporto tra l'ordine della Creazione e l'ordine della Redenzione la letteratura teologica è vastissima, a partire dalle riflessioni di H. de Lubac sul rapporto natura-sovrannatura, sino a saggi più recenti, tra i quali merita ricordare, soprattutto per l'efficacia pastorale-divulgativa e per la forza sintetica, i testi dell'Arcivescovo emerito di Bologna Card. G. BIFFI, *La bella, la bestia, il cavaliere. Saggio di teologia inattuale*, Milano 1984, e *Esplorando il disegno*, Torino 1994.

³⁴ Sul tema della legge naturale, che era stato emarginato dalla riflessione della Teologia morale, è fonda-

libertà, infatti, privata di ogni riferimento obiettivo perderebbe la sua stessa capacità di scegliere e si troverebbe sospesa nel nulla, in un'alleanza tra il relativismo e il potere, come Giovanni Paolo II ha detto con grande chiarezza criticando la pretesa della democrazia di stabilire i valori di riferimento in base al consenso della maggioranza: «se non esiste nessuna verità ultima la quale guida e orienta l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono essere facilmente strumentalizzate per fini di potere. Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia»³⁵.

È così definitivamente messo in luce il carattere totalitario ed anti-umano del relativismo, che rifiuta l'amicizia di Cristo come via alla Verità mentre in Lui tutto è ricompreso: «Chi fa entrare Cristo non perde nulla, assolutamente nulla di ciò che rende la vita libera, bella e grande. Solo in questa amicizia si spalancano le porte della vita. Solo in questa amicizia si dischiudono realmente le grandi potenzialità della condizione umana. Solo in questa amicizia sperimentiamo ciò che è bello e ciò che libera» poiché Cristo «non toglie nulla e dona tutto»³⁶.

Ciò mette ancor di più in luce la forza dell'immagine semitica della verità come relazione, cioè come rapporto interpersonale con Colui di cui ci si può fidare in nome dell'amore originario che dà esistenza a tutto e su cui tutto poggia: così dall'*analogia entis* (che passa dall'essere contingente delle creature all'Essere necessario del Creatore) si passa all'*analogia amoris* come partecipazione dell'amore del Padre al Figlio nello Spirito, come avviene nella vita della Trinità. La novità del Cristianesimo consiste perciò nel superamento di un'immagine fissista e statica della Verità che immobilizzerebbe l'Essere dentro una definizione, per lasciare spazio al carattere comunicativo della Verità che si dà nell'amore di Dio capace di chiarire e valorizzare il senso delle cose, dimostrando che «solo l'amore è credibile»³⁷ in quanto non ha paura di comunicarsi senza trattenere nulla.

Tale carattere comunicativo ed inclusivo della Verità, che evita per definizione la chiusura e l'esclusione di tutto ciò che non sia esplicitamente a lei contraddittorio (la menzogna come negazione della positività dell'Essere), postula il criterio di valo-

mentale la ripresa fattane nell'enciclica di GIOVANNI PAOLO II *Veritatis Splendor* (6.8.1993), in cui vengono discussi i temi più attuali del dibattito etico, contenuta in *Enchiridion delle encicliche*, vol. 8, Bologna 1998, 1174-1407.

³⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Centesimus Annus* (1.5.1991), n. 46, in *Enchiridion delle encicliche*, vol. 8, Bologna 1998, 1028-1173.

³⁶ BENEDETTO XVI, Omelia della Santa Messa di inizio del pontificato (24 aprile 2005), in *La Traccia* 4 (2005) 21.

³⁷ Il riferimento è chiaramente al titolo del libro di H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Roma 1977.

re per collocare ogni frammento nella prospettiva dell'intero, perché se è vero che si può trovare il "tutto nel frammento" è altrettanto vero che ogni aspetto parziale della realtà trova il suo senso adeguato solo in rapporto a Dio, Verità infinita in quanto Creatore, e in Cristo Verità nel suo essere Redentore dell'uomo.

4. Il dialogo del Cristianesimo con le culture

«La tentazione oggi è di ridurre il Cristianesimo a una sapienza meramente umana, quasi scienza del buon vivere»³⁸, e questo riduce la portata veritativa dell'annuncio della fede che contiene, invece, una dinamica comunicativo-missionaria a "tutto campo" in grado di interloquire con tutte le culture e le religioni, nella coscienza che la molteplicità degli approcci culturali va accolta non per semplice tolleranza ma chiede una valutazione sulla loro effettiva corrispondenza con le esigenze fondamentali dell'uomo.

Il dialogo non è, infatti, fine a se stesso; non è questione di "buone maniere" o di correttezza formale, ma investe la ricerca dell'evidenza di un logos comune a tutti che dia ragioni adeguate alle profonde esigenze originali di ogni uomo. In ogni creazione dello spirito umano si rispecchia la capacità della cultura di entrare nel Mistero delle cose o di distaccarsene nella menzogna o nella riduzione ideologica, per questo non si può evitare di porre la questione del valore di Verità di ogni singola cultura: le culture delle diverse nazioni sono altrettanti modi di affrontare le domande circa il senso dell'esistenza personale secondo la tradizione e la sensibilità di un popolo, ed in ognuna di esse si rielabora il significato delle esperienze fondamentali attraverso dei simboli che esprimono il sentimento dell'esistenza secondo una determinata identità. Il pluralismo delle culture esprime la legittima differenziazione di simboli e linguaggi, ma occorre ricordare che «la libertà è pienamente valorizzata soltanto dall'accettazione della verità: in un mondo senza verità l'uomo è esposto alla violenza delle passioni e a condizionamenti aperti od occulti»³⁹, perciò è compito dell'uomo seriamente impegnato con l'esistenza cercare ogni frammento di verità presente nelle diverse culture, usando come criterio la forza della ragione.

³⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Redemptoris Missio* (7.12.1990), n. 11, in *Enchiridion delle encicliche*, vol. 8, Bologna 1998, 850-1027.

³⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus Annus*, n. 46.

Ciò impedisce di equiparare tutte le posizioni e di relativizzarle nella loro portata veritativa, ma impone un giudizio, anche critico, su un certo modo di intendere il dialogo che nega la forza dell'identità cristiana, richiedendo una diversa valutazione del significato del pluralismo culturale e religioso, per evitare gli errori segnalati dalla *Dominus Jesus*: «l'atteggiamento relativistico nei confronti della verità, per cui ciò che è vero per alcuni non lo sarebbe per altri; la contrapposizione radicale che si pone tra mentalità logica occidentale e mentalità simbolica orientale; il soggettivismo di chi, considerando la ragione come unica fonte di conoscenza, diventa incapace di sollevare lo sguardo verso l'alto per osare di raggiungere la verità dell'essere; la difficoltà a comprendere e ad accogliere la presenza di eventi definitivi ed escatologici nella storia; lo svuotamento metafisico dell'evento dell'incarnazione storica del Logos eterno, ridotto a mero apparire di Dio nella storia; l'eclettismo di chi, nella ricerca teologica, assume idee derivate da differenti contesti filosofici e religiosi, senza badare né alla loro coerenza e connessione sistematica, né alla loro compatibilità con la verità cristiana; la tendenza, infine, a leggere e interpretare la Sacra Scrittura fuori dalla Tradizione e dal Magistero della Chiesa»⁴⁰. Con ciò non si intende porre un'intollerante superiorità della religione e della cultura cristiana su tutte le altre, ma semmai ribadire da quale coscienza la fede cristiana guarda le differenze in rapporto alla loro tensione alla Verità. Se Verità è risposta alle domande della ragione intesa nella totalità dei suoi fattori e cultura è coscienza critica e sistematica del rapporto con la realtà, la fede cristiana non può rinunciare ad esibire le sue ragioni di Logos per l'uomo⁴¹, cimentandosi soprattutto con tematiche antropologiche quali quella della vita, della sofferenza, della finitezza, della libertà, del male, della morte, contro ogni pretesa totalitaristica del nichilismo che basa tutto sul caso oscuro ed insondabile. Conseguenze di un'antropologia radicata sulla certezza della fede è un'autentica fondazione dei diritti umani che non appartengono alla persona per un consenso democratico riconosciuto dalle leggi dello Stato, ma sono originariamente fondati sul carattere di dono e mistero manifestato in ogni vita, contro le pretese del totalitarismo che «nasce dalla negazione della verità in senso oggettivo» poiché «se non esiste una verità trascendente, obbedendo alla

⁴⁰ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Dominus Jesus* (6.8.2000), n. 4, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, Bologna 2004, 656-709.

⁴¹ «Il Cristianesimo, fin dal principio, ha compreso se stesso come la religione del logos, come la religione secondo ragione. Non ha individuato i suoi precursori in primo luogo nelle altre religioni, ma in quell'illuminismo filosofico che ha sgombrato la strada dalle tradizioni per rivolgersi alla ricerca della verità e verso il bene, verso l'unico Dio che sta al di sopra di tutti gli dei» (in J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, 2005, 57).

quale l'uomo acquista la sua piena identità, allora non esiste alcun principio che garantisca giusti rapporti tra gli uomini»⁴². E tutto ciò dimostra ancor di più che la verità non potrà mai essere possesso esclusivo di qualcuno (come avviene nell'ideologia), ma solo termine della testimonianza dei frammenti di essa cui si partecipa. Perciò il vero ecumenismo consiste non in un vago aperturismo o in una generica valorizzazione di tutto, ma piuttosto nell'onestà intellettuale di riconoscere le reali differenze e superare la contraddittorietà logica del relativismo, avendo il coraggio di testimoniare la Verità donata da Cristo senza complessi di inferiorità e senza cadere nell'equivoco che pari dignità tra uomini e culture significhi omologazione pura e semplice del valore dei rispettivi contenuti. La Verità è come il Bene, che si diffonde per capacità propria a patto di non vergognarsene; perciò è sul terreno delle grandi sfide antropologiche che si gioca il vero confronto tra le culture, prima fra tutte la sfida sul volto e l'identità di Dio, perché «al centro di ogni cultura sta l'atteggiamento che l'uomo assume davanti al mistero più grande: il mistero di Dio»⁴³. Ciò contrasta evidentemente con l'idea moderna per cui si possa vivere, legiferare, decidere ed impostare gli interessi della vita *etsi Deus non daretur*, cioè come se Dio non entrasse nella configurazione della conoscenza della realtà e della prassi conseguente. Occorre invece invitare la cultura laica a non voler essere ostinatamente laicista negando anche solo la possibilità di Dio, e a progettare la vita *come se Dio ci fosse*⁴⁴, poiché «solo ammettendo questa sua nativa dipendenza nell'essere, l'uomo può realizzare in pienezza la sua vita e la sua libertà e insieme rispettare fino in fondo la vita e la libertà di ogni altra persona»⁴⁵. Questo è il presupposto di ogni autentico pluralismo religioso e culturale che accetta di avere uno *sguardo contemplativo* per vedere veracemente: «È lo sguardo di chi vede la vita nella sua profondità, cogliendone le dimensioni di gratuità, di bellezza, di provocazione alla libertà e alla responsabilità. È lo sguardo di chi non pretende d'imposses-

⁴² *Centesimus Annus*, n. 44.

⁴³ *Ibid.*, n. 24.

⁴⁴ «Il tentativo, portato all'estremo, di plasmare le cose umane facendo completamente a meno di Dio ci conduce sempre più sull'orlo dell'abisso, verso l'accantonamento totale dell'uomo. Dovremmo, allora, capovolgere l'assioma degli illuministi e dire: anche chi non riesce trovare la via dell'accettazione di Dio dovrebbe comunque cercare di vivere e indirizzare la sua vita *veluti si Deus daretur*, come se Dio ci fosse» (J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, 62-63).

⁴⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Evangelium Vitae* (25.3.1995), n. 96, in *Enchiridion delle encicliche*, vol. 8, Bologna 1998, 1408-1661.

sarsi della realtà, ma la accoglie come un dono, scoprendo in ogni cosa il riflesso del Creatore e in ogni persona la sua immagine vivente»⁴⁶.

La strada del dialogo riparte per i cristiani solo da Cristo, la vera manifestazione di Dio nel tempo, proprio perché in Lui si condensano tutti caratteri della Verità nella sua amabile universalità: «Egli non è una semplice dottrina condensata in proposizioni, anche se comporta una dottrina e per conseguenza delle proposizioni. Egli non è un semplice gesto, anche se compie dei gesti, e di quale inaudita e potente significatività. Egli non è un semplice evento, anche se accade come evento, che spezza e insieme ricompona in unità la storia del mondo. Cristo è questo tutt'insieme, e lo è in quanto è persona, e persona rivelante e salvifica, eterna e storica, divina e incarnata. Ed è appunto questa unicità che permette a Cristo di avanzare la pretesa d'essere, lui, lui solo, verità esclusiva, ma insieme anche inclusiva e pluralista»⁴⁷. Vivere la fedeltà a Cristo in questa modalità insieme unica ed inclusiva è per la Chiesa l'autentica *diaconia della verità* che «da una parte rende la comunità credente partecipe dello sforzo comune che l'umanità compie per raggiungere la verità; dall'altra la obbliga a farsi carico dell'annuncio delle certezze acquisite»⁴⁸.

⁴⁶ *Ibid.*, n. 83.

⁴⁷ A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, Bologna 1999, 386-387.

⁴⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et Ratio*, n. 2.

Chiesa e Stato in Svizzera

Adrian Loretan

Universität Luzern

1. Il diritto ecclesiastico svizzero

L'analisi del diritto ecclesiastico svizzero conferma che non esiste un modello ideale per una giusta regolamentazione dei rapporti tra Chiesa e Stato¹. Concordati con la Santa Sede vengono stipulati solamente per l'organizzazione delle Circoscrizioni diocesane, come nel caso della diocesi di Basilea nella quale un Concordato del 1828 regola ancora l'elezione del vescovo ad opera del Capitolo del duomo.

2. La Costituzione federale della Confederazione Svizzera

Il federalismo e la democrazia diretta costituiscono i pilastri fondamentali dell'ordine politico svizzero. Ogni Cantone (in tutto sono 26) ha una propria Costituzione e la Costituzione federale, nel fissare le competenze dell'autorità centrale, lascia ai Cantoni tutte le altre. Ai Cantoni sono infatti riservate molteplici ed importanti materie: l'autonomia fiscale, l'amministrazione della giustizia, la scuola, la sicurezza pubblica e, la competenza nei confronti della Chiesa (art. 3; art. 72 al. 1).

Le norme di diritto ecclesiastico della Costituzione federale delineano un quadro all'interno del quale i Cantoni possono regolare autonomamente i loro rapporti con le Chiese.

¹ Cfr. F. HAFNER, *Staatskirchenrecht im Spannungsfeld von Kirche und Politik*, in A. LORETAN (ed.), *Kirche – Staat im Umbruch. Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften zum Staat*, Zürich 1995, 33-47. 42.

La norma più importante della nuova Costituzione federale del 18 aprile 1999 in materia è l'art. 15. Questo articolo stabilisce il principio di neutralità dello Stato nelle questioni religiose. Tutto ciò non vuol dire che lo Stato debba essere ateo, visto che esso non sarebbe più religiosamente neutrale, se adottasse una specifica concezione del mondo, come l'ateismo.

3. La competenza dei Cantoni

L'art. 72 della nuova Costituzione federale lascia la competenza in materia ecclesiastica ai Cantoni. Comunque la libertà di credenza e di coscienza e il libero esercizio dei culti sono riconosciuti quali diritti inviolabili dall'art. 15 della nuova Costituzione federale, che anche i Cantoni sono tenuti ad osservare. I Cantoni devono conformarsi a quanto previsto dall'art. 9 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo e dall'art. 18 del Patto internazionale sui diritti civili e politici². Le norme dei Cantoni soddisfano perciò la Costituzione federale quando non trattino la Comunità dei fedeli con ostilità. Nei 26 ordinamenti cantionali troviamo la pluralità del federalismo svizzero.

Nei Cantoni con una grande comunità di fedeli cattolici, come per esempio nel Vallese, in Ticino e nei Cantoni della Svizzera interna, il legame tra Stato e Chiesa è meno stretto di quello tipico dei Cantoni a maggioranza evangelico-riformata. Nei Cantoni di orientamento cattolico viene, infatti, tradizionalmente rispettata l'autonomia delle Chiese e, soprattutto, quella della Chiesa cattolica romana.

Nei Cantoni di orientamento evangelico-riformato, come esempio nei Cantoni di Vaud, Zurigo e Berna, esiste invece per motivi storici uno stretto legame tra Stato e Chiesa. Per esempio la Chiesa evangelico-riformata dei Cantoni di Berna, Zurigo e Vaud è autonoma e separata dalla struttura dello Stato dal punto di vista organizzativo-amministrativo. Questi Cantoni hanno il diritto di regolare l'organizzazione esterna di queste comunità confessionali. Lo Stato è competente a regolamentare l'amministrazione della Chiesa.

Nei Cantoni in cui esistono Comunità numerose sia di fedeli romano-cattolici sia di evangelico-riformati, come per esempio nei Grigioni, lo Stato ha emanato delle norme di base per le Chiese. Nell'ambito di tali norme le Chiese hanno la personalità di organizzarsi più o meno autonomamente.

² Adesione della Svizzera, il 18 giugno 1992.

La separazione tra Stato e la Chiesa è conosciuta in due Cantoni, Ginevra e Neuchâtel. In questi Cantoni le Chiese devono costituirsi sulla base del diritto privato. A Ginevra e a Neuchâtel lo Stato coopera però con le Chiese nella riscossione delle tasse ecclesiastiche.

Le norme in materia ecclesiastica dei vari Cantoni svizzeri sono fortemente segnate dalla storia e connotate della concreta struttura assunta dai diversi ordinamenti ecclesiastici cantonali.

Nel 1980 il popolo svizzero ha respinto a stragrande maggioranza una iniziativa popolare che mirava all'assoluta separazione tra Stato e la Chiesa sia a livello federale che a livello cantonale. Nel 1995 è stata respinta un'iniziativa dello stesso tipo che puntava all'instaurazione di un regime separatista nel Cantone di Zurigo. Tuttavia, dal punto di vista politico-religioso si può pretendere che i Cantoni nel riconoscere la personalità di diritto pubblico alla Chiesa rispettino quanto più possibile l'autonomia della Chiesa.

4. L'istituto del riconoscimento della personalità di diritto pubblico alla Chiesa

La forma gerarchica della Chiesa cattolica romana è in contrasto con i principi democratici dei Cantoni. L'istituto del riconoscimento della personalità di diritto pubblico alla Chiesa è uno degli aspetti principali del diritto ecclesiastico svizzero. Il riconoscimento della personalità di diritto pubblico alla Chiesa fa sì che le Chiese dispongano, in parte, del potere dello Stato. Questo non porta alla secolarizzazione della Chiesa nel senso che le Chiese non diventano parte integrante della Pubblica Amministrazione. Le Chiese ottengono piuttosto uno *status sui generis*, conservando intatta la loro natura di Chiese pur traendo in un certo modo profitto dal diritto pubblico dello Stato. *La sovranità tributaria ecclesiastica* può essere descritta come l'esempio più evidente di questa ricezione parziale del diritto pubblico dello Stato. Le Chiese non possono limitarsi ad usufruire del privilegio della sovranità tributaria, ma devono accettare anche i doveri di vigilanza statale in materia ecclesiastica. *Ogni parrocchia* è una comunità autonoma e al contempo, dal punto di vista giuridico, un ente di diritto pubblico. Per fare un esempio, le Chiese devono, per poter utilizzare i dati fiscali dello Stato, rispettare la normativa sulla tutela dei dati³.

³ Cfr. A. HOLLERBACH, *Der verfassungsrechtliche Schutz kirchlicher Organisation*, in J. ISENSEE – P. KIRCHHOF, *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, vol. VI, Heidelberg 1989, 578, n. 40.

Inoltre, gli organi ecclesiastici competenti ai sensi della legislazione fiscale devono essere legittimati ed organizzati in modo democratico.

Per quanto riguarda le limitazioni all'autonomia delle Chiese si tratta più di una libera disponibilità delle istituzioni ecclesiastiche che di una forzata restrizione dei loro diritti costituzionali. Esse dunque accettano liberamente il riconoscimento quali enti di diritto pubblico in base alla giurisprudenza cantonale, accettando così la supremazia dello Stato che costituisce il fondamento del sistema giurisdizionale: riconoscendo volontariamente la limitazione della loro autonomia da parte dello Stato. Tuttavia, dal punto di vista politico-religioso si può pretendere che i Cantoni nel riconoscere la personalità di diritto pubblico alla Chiesa rispettino quanto più possibile l'autonomia della Chiesa. Il problema dell'autonomia, in realtà, si pone soprattutto per le Chiese riconosciute quali enti con personalità di diritto pubblico.

5. Il dualismo dell'ordine della Chiesa cattolica romana

La dottrina esige che nell'ambito del riconoscimento della personalità di diritto pubblico alla Chiesa, i Cantoni ne salvaguardino l'autonomia, cioè il diritto di costituirsi, il diritto di autogestione-amministrativa e il diritto di strutturarsi autonomamente⁴.

Ogni parrocchia è una comunità autonoma (nel senso del diritto canonico) e al contempo, dal punto di vista giuridico (ecclesiastico), un ente di diritto pubblico. Come si è già osservato, le Chiese in Svizzera sono tenute ad organizzarsi democraticamente ed a rispettare lo Stato di diritto nel caso in cui vogliano ottenere il riconoscimento quale ente di diritto pubblico e poter così godere della sovranità tributaria al fine della raccolta delle tasse ecclesiastiche.

Per questa ragione, la Chiesa cattolica romana ha strutturato i suoi organi in maniera democratica costituendoli conformemente al diritto pubblico ecclesiastico. Questi organi si sovrappongono a quelli previsti per la Chiesa cattolica universale dal codice di diritto canonico.

Il "raddoppio" delle strutture ecclesiastiche costituisce quello che viene identificato come il dualismo dell'organizzazione della Chiesa cattolica romana in Svizzera. I fedeli considerano la sovrapposizione della struttura dell'organizzazione canonica con quella prevista dal diritto pubblico ecclesiastico in modo contrastante, anche se

⁴ Si veda la bibliografia citata da F. HAFNER, *Kirchen im Kontext der Grund- und Menschenrechte*, Freiburg/Schweiz 1992, 302, n. 52.

dal punto di vista della Chiesa potrebbe risultare poco chiaro in che modo valutare, sotto il profilo ecclesiologico e canonico, gli organi strutturati secondo il modello democratico.

In ogni caso è incontestato un dato di fatto: che essi concretizzano, specie dopo le prese di posizione del Concilio Vaticano II, la partecipazione dei laici al governo, tramite elezioni, e alle decisioni della Chiesa⁵, tenuto conto che si sono sviluppati nel tempo fino a divenire espressione del diritto consuetudinario⁶. In altre parole, l'organizzazione democratica della Chiesa cattolica romana in Svizzera può essere definita come l'inculturazione della Chiesa nel contesto democratico della Confederazione Svizzera⁷.

6. Osservazioni statistiche

La diminuzione del numero degli iscritti alla Chiesa, l'aumento delle Comunità religiose ispirate a culture straniere e la crescente tolleranza nei confronti della libertà di religione avranno senza dubbio anche una concreta ripercussione (*Rückwirkung*) sul diritto pubblico ecclesiastico e, in generale, sul diritto relativo ai diversi aspetti connessi con l'esercizio della libertà religiosa.

Le appartenenze religiose della popolazione svizzera sono cambiate negli ultimi decenni. Più o meno l'80% appartiene a una delle Chiese cristiane. Se la percentuale degli appartenenti a religioni non cristiane era ancora del 3,2%, tale percentuale era salita al 5% nel 1990. Tra questi, 152.217 persone indicavano di appartenere alla religione musulmana⁸. Questa cifra si è quasi triplicata, poiché ancora nel 1980 solo 56.625 persone si erano definite musulmane⁹. Stando ai primi risultati del censimento del 2000, ormai più di 310.000 persone professano l'islam come religione¹⁰.

⁵ G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, Bologna 2003³, 89-116.

⁶ Vedi cann. 23-28 CIC 1983.

⁷ Cfr. K. KOCH *Kirche und Staat in kritisch-loyaler Partnerschaft*, in A. LORETAN, *Kirche Staat im Umbruch, Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften zum Staat*, Zürich 1995, 108-129, 118.

⁸ *Annuario statistico della Svizzera* 2001, 693 s. e 723.

⁹ *Annuario statistico della Svizzera* 1990, 312.

¹⁰ Cfr. *Raum zwischen Agglomerationen füllt sich. Erste Volkszählungsergebnisse zur Bevölkerungsstruktur*, in *Neue Zürcher Zeitung*, 23 gennaio 2002, n. 18, 11.

Alla luce di questa tendenza si pone la questione dei modi in cui regolare i rapporti tra le istituzioni statali e le crescenti comunità musulmane. A farsi portavoce dell'esigenza di un miglioramento della situazione delle comunità in questione è tra l'altro anche la "Commissione federale contro il razzismo"¹¹. Anche nel quadro della revisione totale della costituzione del cantone di Lucerna, la commissione "Stato/chiese/comunità religiose"¹², che ha appena terminato i suoi lavori, dovrà esaminare il problema del riconoscimento giuridico (con statuto di diritto pubblico) di ulteriori comunità religiose¹³. Attualmente si discute, come possibile alternativa a questo tipo di riconoscimento, anche l'introduzione di un riconoscimento giuridico semplice¹⁴.

Inoltre, nelle scuole elementari di due comuni del cantone di Lucerna è stato introdotto, nell'anno scolastico 2002/03, l'insegnamento della religione islamica¹⁵. In un sobborgo di Lucerna, Emmenbrücke, si è provveduto a costruire la più grande moschea della Svizzera centrale¹⁶.

La diminuzione del numero degli iscritti alla Chiesa¹⁷, l'aumento delle Comunità religiose ispirate a culture straniere e la crescente tolleranza nei confronti della libertà della religione avranno anche una concreta ripercussione (*Rückwirkung*) sul

¹¹ Questa commissione ha organizzato nell'autunno del 2002 un seminario sull'argomento del riconoscimento giuridico delle comunità religiose.

¹² Ho preso parte, come esperto, ai lavori di questa commissione politica.

¹³ Cfr. A. LORETAN, *Kirche Staat im Umbruch, Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften zum Staat*, Zürich 1995; Id. (a cura di), *Rapports Eglises-Etat en mutation. La situation en Suisse romande et au Tessin* (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, 49), Fribourg 1997.

¹⁴ Con esso sarebbe immaginabile un reciproco avvicinamento tra Stato e comunità religiose senza riconoscimento di diritto pubblico. Inoltre, tale riconoscimento semplice dovrebbe esprimere il fatto che una comunità religiosa ha raggiunto un certo grado di integrazione. La stessa cosa si discute attualmente anche nel quadro della revisione della costituzione del cantone di Basilea città.

¹⁵ Questa introduzione è accompagnata da polemiche. Cfr. *Koranschule nach Schweizer Art, mit Verbindungen zur islamistischen Szene*, in *Neue Zürcher Zeitung am Sonntag*, 25 agosto 2002, n. 24, 1 e 21. A questa accusa di fondamentalismo risponde l'etnologo e studioso delle religioni Christian Jäggi: «La difficoltà sta nel fatto che nella comunità dei musulmani, nell'umma, si tiene molto alla solidarietà. E spesso si viene a sapere che i musulmani sono piuttosto cauti con la critica nei confronti di altri musulmani. Questo fatto è un problema. Io mi aspetto che le comunità musulmane prendano pubblicamente le distanze da gruppi fondamentalisti». Il problema principale dell'insegnamento della religione islamica è senza dubbio costituito dai supporti didattici carenti, tanto che spesso si ricorre, in tale situazione di emergenza, a prodotti di dubbio valore politico.

¹⁶ Cfr. *Neue Luzerner Zeitung*, 31 agosto 2001, n. 200, 19.

¹⁷ Cfr. A. LORETAN, *Die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit – oder ist der Kirchenaustritt Privatsache?*, in *Jenseits der Kirchen. Analyse und Auseinandersetzung mit einem neuen Phänomen in unserer Gesellschaft*, Hrsg. vom Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut, Zürich 1998, 113-145.

diritto relativo ai diversi aspetti connessi con l'esercizio della libertà religiosa. In due casi della Corte europea dei Diritti umani vogliamo analizzare le conseguenze per la relazione tra Chiesa e Stato in Svizzera.

7. La Corte europea dei Diritti umani in due casi contro la Svizzera¹⁸

Vorrei presentare due sentenze della Corte europea dei Diritti umani di Strasburgo contro la Svizzera. Si tratta delle cause *Dahlab v. Confederazione svizzera*¹⁹ e *Zaoui v. Confederazione svizzera*²⁰. Nel primo caso, il problema è se una insegnante musulmana possa portare, in una scuola statale, un fazzoletto in testa²¹. Il secondo invece è il caso di un attivista del "Front Islamique du Salut" (FIS) algerino, la cui attività politica in Svizzera fu vietata e che venne espulso, insieme alla sua famiglia, dal territorio della Confederazione.

7.1. Dahlab v. Confederazione svizzera

Siccome la Corte di Strasburgo si è appoggiata in gran parte su quella svizzera di ultimo grado, vogliamo prima di tutto presentarla brevemente. Nel caso *del can-tone di Ginevra*²² in cui si opponevano i valori di neutralità confessionale della scuola

¹⁸ Cfr. A. LORETAN – K. W. SAHLFELD, *L'islam pone nuove sfide alla Svizzera. La Corte europea dei Diritti umani in due casi contro la Svizzera*, in Quaderni di diritto e politica ecclesiastica 3 (2002) 825-846.

¹⁹ Corte europea dei Diritti umani 42393/98 *Dahlab v. Svizzera*, 15 febbraio 2001.

²⁰ Corte europea dei Diritti umani 41615/98 *Zaoui v. Svizzera*, 18 febbraio 2001.

²¹ [In quanto segue, tradurremo il tedesco "Kopftuch" con *fazzoletto in testa* e non con il francesismo *foulard*, che a nostro avviso si presta a confusione. Si deve intendere un fazzoletto che copre la testa e in particolare la capigliatura, ma lascia completamente libero il viso. In Italia, le questure ammettono tale copricapo per le foto di riconoscimento sulla carta d'identità, *ndt*] Cfr. anche i seguenti contributi: K.W. SAHLFELD, *Der Islam als Herausforderung für die Rechtsordnung. Zugleich ein Beitrag zur Rechtsprechung des Schweizer Bundesgerichts in Sachen Religionsfreiheit*, in *Religion und Weltanschauung im säkularen Staat*; A. HARATSCH ET AL. (a cura di), 41. *Tagung der Wissenschaftlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Fachrichtung Öffentliches Recht*, Stuttgart-München-Hannover-Berlin-Weimar-Dresden 2001, 127-150; K. SAHLFELD – W. SAHLFELD, *Le foulard à l'école: "symbole religieux fort" ou simple différence culturelle?*, in *I tre anelli/Les trois anneaux* 3 (2002) 87-93.

²² In un primo caso, non pubblicato, sullo stesso tema, si trattava di valutare la prevalenza del dovere civico (accettazione di un lavoro giudicato accettabile) e libertà di fede e coscienza (precetto religioso che impone il porto del fazzoletto). Nel caso concreto, l'interesse del cittadino ad avere un lavoro corrispondente alle sue esigenze religiose è stato giudicato prevalente. BGE C 366/96 Vr, sentenza non pubblicata del Tribunale Federale del 2 giugno 1997. Cfr. anche JAR 1991, 254: Licenziamento senza giusta causa di una lavoratrice che porta un fazzoletto.

la (l'allora art. 27, comma 3 Costituzione svizzera²³) e di libertà religiosa e di coscienza di una insegnante, il quesito era – come in altri casi del genere (soprattutto in Germania) – se a una insegnante possa essere concesso di portare un fazzoletto in testa²⁴.

In linea di principio si riconosce ormai che gli impiegati pubblici, dei quali fanno ovviamente parte anche gli insegnanti delle scuole statali, sono pienamente protetti dalla Convenzione europea sui diritti umani, ivi compreso l'articolo 9:

«Public servants do not fall outside the scope of the Convention any more than do other citizens»²⁵.

Nel caso ginevrino del fazzoletto: una insegnante elementare aveva svolto il proprio lavoro, sin dal 1989, in modo ineccepibile. Nel 1991, si convertì dal cattolicesimo all'islam, e nello stesso anno si sposò con un cittadino algerino. Volendo rispettare il codice vestimentario dell'islam, cominciò quindi a portare abiti larghi che velavano il suo corpo fuorché il viso, e un fazzoletto in testa²⁶.

Il Tribunale Federale vedeva alcuni limiti: un insegnamento neutrale da ogni punto di vista sarebbe concretamente difficile da immaginare; un'influenza delle convinzioni dell'insegnante sugli alunni sarebbe inevitabile; la neutralità della scuola non ammetterebbe la discriminazione di insegnanti sulla base delle convinzioni religiose; la libertà religiosa non conterrebbe alcun diritto a non essere esposti a nessuna convinzione religiosa.

Giustamente, il Tribunale afferma che ogni caso specifico va analizzato sotto la lente di ingrandimento. Dopo queste affermazioni giuste e convincenti, il Tribunale fa poi un'acrobazia – se così si può dire – per concludere che il fazzoletto, simbolo religioso forte, renderebbe praticamente impossibile ai poveri fanciulli, influenzabili come sono, di non identificarsi nelle convinzioni di cui l'insegnante è portatore²⁷.

²³ Varie disposizioni della Costituzione elvetica del 1874 che avevano per oggetto il carattere secolare dello Stato, non sono più menzionate in quella del 1999. In conseguenza del cosiddetto carattere lineare della nuova Costituzione, e tenuto conto del fatto che il carattere secolare costituisce una parte essenziale dello Stato neutrale in materia di religione, queste disposizioni continuano ad avere valore, anche se non sono più menzionate esplicitamente nel testo costituzionale. Cfr. F. HAFNER, § 44, *Glaubens- und Gewissensfreiheit*, in D. THÜRER – J.-F. AUBERT – J. P. MÜLLER (hrsg.), *Verfassungsrecht der Schweiz*, Zürich 2001, N 33.

²⁴ BGE 123 I 296 (*Kopftuch*).

²⁵ Commissione europea per i Diritti umani 24949/94 *Konttinen v. Finlandia*, D&R 87-A (1996) 68, 75.

²⁶ Sui precetti vestimentari del Corano, cfr. K. SAHLFELD – W. SAHLFELD, *op. cit.*, 88.

²⁷ Favorevole, ma senza discussione, P. KARLEN, *Jüngste Entwicklung der Rechtsprechung zum Staatskirchenrecht*, in *SJKR* 1999, 85. Critici invece Y. HANGARTNER, *op. cit.* e J. P. MÜLLER, *op. cit.*, 87 e 91,

Essendo l'insegnante una persona che rappresenta l'istituzione scolastica, ed essendo i bambini delle scuole elementari molto influenzabili, i giudici di Losanna non vedono altra soluzione che proibire di portare il fazzoletto.

Poi, il supremo tribunale della Confederazione elvetica si lascia andare ad alcune affermazioni che fanno pensare²⁸:

Non si potrebbe vietare il crocifisso sulle pareti di una scuola per poi ammettere simboli religiosi quando si tratta di insegnanti.

L'ammissione del fazzoletto porterebbe, in seguito, anche all'apertura delle scuole per *kippah* ebraiche o sottane.

Il porto del fazzoletto sarebbe difficilmente conciliabile con il principio dell'uguaglianza dei sessi.

La pace confessionale [in Svizzera] continuerebbe ad essere fragile.

La Corte di Strasburgo ha dichiarato un ricorso contro il Tribunale Federale svizzero, nel caso del fazzoletto (*Dahlab v. Confederazione svizzera*), inammissibile²⁹. La Corte vede come scopo del divieto la protezione dei diritti e delle libertà altrui, nonché dell'ordine e della sicurezza pubblica. L'insegnante avrebbe, così l'argomentazione, insegnato a dei bambini da quattro a otto anni, età in cui questi ultimi sarebbero particolarmente influenzabili. Sarebbe anche difficile, si prosegue, conciliare il portare il fazzoletto con il messaggio di tolleranza e di rispetto, e soprattutto di uguaglianza e non discriminazione: quest'ultimo sarebbe un messaggio che in un paese democratico ogni insegnante sarebbe tenuto a trasmettere. Sia in riferimento all'art. 9 (libertà religiosa) della convenzione, che all'art. 9 in legame con l'art. 14 (divieto di discriminazione) la Corte nega la fondatezza del ricorso.

Le riflessioni della Corte sono in parte di natura puramente formale, in parte non fanno che ripetere l'argomentazione del Tribunale Federale svizzero. Così, la Corte accetta, senza critica alcuna, le affermazioni a proposito dell'uguaglianza tra uomo e donna:

«La Cour rappelle également que la progression vers l'égalité des sexes constitue aujourd'hui un objectif important des Etats membres du Conseil de l'Europe. Partant, seu-

e R. RHINOW, *Religionsfreiheit heute*, in *Recht* 2 (2002) 45 e 50. Quest'ultimo rileva l'occasione perduta di un insegnamento della tolleranza e della comprensione reciproca a scuola.

²⁸ BGE 123 I 296, 312 (*Kopftuch*).

²⁹ Corte europea dei Diritti umani 42393/98 *Dahlab v. Svizzera*, 15 febbraio 2001; la Corte ha trovato il ricorso «mal fondé» (art. 35 comma 3 CEDU), eppure ha sprecato 16 pagine per confutarlo.

les des raisons très fortes peuvent amener à estimer compatible avec la Convention une différence de traitement fondée sur le sexe»³⁰.

Nella letteratura svizzera, non si è mancato di sottolineare che la sentenza ginevrina porta *de facto* a un divieto della professione per chiunque porti un simbolo religioso³¹.

Ma proprio la capacità non dovrebbe essere definita mediante la religione. Contro ciò parla tra l'altro la Costituzione federale, la quale recita all'art. 8, comma 2: «Nessuno può essere discriminato, in particolare a causa dell'origine, della razza, del sesso, dell'età, della lingua, della posizione sociale, del modo di vita, delle convinzioni religiose, filosofiche o politiche, e di menomazioni fisiche, mentali o psichiche». In altre parole l'insegnante può essere valutata soltanto sulla base del criterio del rispetto, da parte sua, delle regole di tolleranza e neutralità in mezzo ai vari diritti in conflitto tra di loro.

Non molto diversa è la situazione nel caso del divieto, ancorato nella Costituzione di Basilea-città, di utilizzare membri di ordini religiosi nelle scuole³². Questo relitto del *Kulturkampf* ottocentesco è una decisione del popolo che reggerebbe difficilmente davanti alla Convenzione europea dei Diritti umani, né davanti alla Costituzione federale. Così la suora che vorrebbe insegnare nel cantone di Basilea-città, sicuramente non morirebbe di fame, ma la restrizione dei diritti individuali sembra difficilmente giustificabile. Comunque bisognerebbe anche qui valutare il singolo caso.

7.2. Zaoui v. Confederazione svizzera

Il trentottenne Zaoui, teologo islamico, presunto leader dell'organizzazione clandestina algerina *Groupe islamique armé* (GIA) e rappresentante del Fronte islamico della salvezza (FIS), nel 1997 era entrato clandestinamente in Svizzera proveniente dal Belgio. In questo paese era stato condannato a una pena di reclusione come organizzatore e dirigente di un'organizzazione criminale. Il Belgio non voleva più tenerlo, e la Francia ancora meno, nonostante egli fosse inquisito, in quel paese, per appartenenza ad *un'organizzazione terroristica*. Siccome Ahmed Zaoui era minacciato, in patria, di pena di morte, chiese asilo politico in Svizzera e fu attribuito al cantone Vallese.

³⁰ Corte europea dei Diritti umani 42393/98 *Dahlab v. Svizzera*, 15 febbraio 2001, 15 s.

³¹ P. RICHILI, *op. cit.*, 232.

³² § 13 comma 2: «Persone che appartengono a ordini religiosi o congregazioni, sono interdette dalla direzione di scuole e istituzioni educative, nonché dall'attività d'insegnamento».

Il Consiglio Federale decise perciò, il 27 aprile 1998, appoggiandosi sull'art. 70³³ e sull'art. 102 commi 8 e 10³⁴, di prendere provvedimenti per limitare le dilaganti attività terroristiche ed estremistiche di Zaoui. Il Consiglio Federale incaricò la polizia federale. Quest'ultima, in collaborazione con la polizia cantonale vallesana, sequestrò il fax di Zaoui e gli vietò l'utilizzo di internet. Questi divieti non ebbero grandi conseguenze.

Ahmed Zaoui, sua moglie e i quattro figli, l'ultimo dei quali di pochi mesi, furono poi portati a bordo di un aereo charter «in un paese terzo sicuro», questa la definizione ufficiale. L'azione fu compiuta dalla polizia federale e partì da un'iniziativa dell'Ufficio federale per gli Stranieri. La polizia cantonale vallesana prese in consegna la famiglia nel suo appartamento a Sion alle sei della sera, e tre ore dopo essa partì da Ginevra. Il momento scelto per l'espulsione creò grande sorpresa. Anche a Berna erano poche le persone informate. Con la sua espulsione, secondo l'Ufficio federale per i Rifugiati, la richiesta d'asilo era decaduta.

Zaoui fu espulso, con la sua famiglia, e mandato nel Burkina Faso³⁵. Quest'ultimo, un poverissimo paese in via di sviluppo, è uno dei principali beneficiari degli aiuti svizzeri allo sviluppo. Solo negli ultimi due anni, la Confederazione elvetica si è impegnata con 36 milioni di Franchi nel paese africano.

Effettivamente sembra sorprendente che a un presunto terrorista si paghino le spese di mantenimento con fondi della Confederazione svizzera. Per coerenza, o non si sarebbe dovuto pagare niente, oppure – se Zaoui non era un terrorista – si sarebbe dovuta esaminare la sua richiesta d'asilo politico.

Quanto all'affermazione di Zaoui secondo cui tali misure rappresentano un'ingerenza nella sua libertà religiosa, è stata rigettata dalla *Corte di Strasburgo*. La Corte ha sentenziato:

«En l'espèce, la Cour observe que les activités du requérant visaient principalement à diffuser des messages de propagande en faveur du FIS et ne constituaient pas l'expression d'une conviction religieuse au sens de l'article 9 de la Convention. La Cour constate dès

³³ Costituzione del 1874: «La Confederazione ha il diritto di espellere gli stranieri che minaccino la sicurezza interna o esterna della Confederazione».

³⁴ Costituzione del 1874: «Il Consiglio Federale ha, all'interno dei limiti di questa Costituzione, le seguenti competenze e doveri: [...] Preservare gli interessi della Confederazione verso l'esterno, specialmente le sue relazioni internazionali, e curare gli affari esteri in genere. [...] Garantire la pace interna della Confederazione, nonché il mantenimento della quiete e dell'ordine pubblico».

³⁵ Da parte del Dipartimento degli Esteri si veniva a sapere per vie officiose che la Svizzera aveva già negoziato un'espulsione verso il Sudan, l'Etiopia e il Pakistan, ma aveva avuto contatti anche con altri paesi.

lors que la confiscation des moyens de communication utilisés à des fins de propagande politique ne met pas en cause la liberté de religion»³⁶.

Questa motivazione è molto globale e sintomatica della paura della Corte di giudicare veramente in un affare così delicato.

8. Osservazioni conclusive sui rapporti tra Chiesa e Stato

I due casi hanno vari tratti comuni. Innanzitutto si tratta, ambedue le volte, di cause contro la Confederazione svizzera. E in entrambi i casi vi sono dei musulmani che pretendono il rispetto di diritti fondamentali. La Corte europea dei Diritti dell'uomo ha rifiutato tutti e due i ricorsi, nel caso di Zaoui non vuole neanche ammetterla nel merito.

In ambedue i casi, vi sarebbero state buone ragioni per decidere diversamente. La Convenzione europea dei Diritti umani rappresenta però soltanto uno standard minimale, che secondo l'opinione della Corte qui è stato rispettato. In ambedue i casi la Svizzera ha goduto di un vasto margine di giudizio (*margin of appreciation*), che la Corte concede agli Stati se i tribunali nazionali sono più adatti (*better placed*) per giudicare una causa.

I due casi qui presentati mostrano che la società e in particolare i tribunali dovrebbero accettare una discussione più intensa circa i rapporti tra Stato e Chiesa. Il filosofo tedesco Jürgen Habermas ha applicato ciò ai fedeli con la constatazione che essi devono realizzare una nuova riflessione:

- La coscienza religiosa deve elaborare l'incontro con altre confessioni e religioni.
- Infine la religione deve accettare le premesse dello Stato costituzionale³⁷.

L'interpretazione del diritto da parte delle comunità religiose però non è lo stesso, a causa del loro radicamento in diverse civiltà. In quella *orientale*, il diritto è un ordine religiosamente fondato e sanzionato. In quella *occidentale* invece al centro delle interrogazioni sul diritto sta quella sull'ordine giuridico secolare. Essa è la somma delle norme vincolanti esistenti in un determinato sistema sociale, le quali regolano la convivenza sociale e traggono la propria legittimità dall'autorità che hanno.

³⁶ Corte europea dei Diritti umani 41615/98 *Zaoui v. Svizzera*, 18 gennaio 2001, 4.

³⁷ J. HABERMAS, *Glauben und Wissen*, Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, Frankfurt a. M. 2001, 14.

Una religione politica collegherà al suo programma politico delle speranze di salvezza secolari, avrà una pretesa di assolutezza e con ciò legittimerà l'imposizione immediata dei suoi interessi diretti.

Una società moderna invece ha una funzione critica. Essa rinvia all'orizzonte ideale e morale, di fronte al quale l'azione politica si deve legittimare.

Essa tuttavia distingue essenzialmente tra religione e politica, tra orizzonte ultimo e politica quotidiana. Nella misura in cui la garanzia della libertà religiosa fa parte dei diritti minimi garantiti in una società moderna, la costrizione delle coscienze è esclusa allo stesso titolo dell'immediata traslazione di principi morali nell'azione politica concreta. I parlamenti e le aule dei tribunali sono quelle istituzioni che per via del loro potere interpretativo sono più facilmente percepibili come soggetti della società civile.

VIAGGI E PELLEGRINAGGI CON RUSSIA CRISTIANA

2006

NOVITÀ

PERIODI INDICATIVI (viaggi di 8 gg.):

ANTICHE CITTÀ dell'ANELLO D'ORO

Mosca, Rostov, Jaroslavl', Kostroma, Suzdal', Vladimir

da giugno a settembre



- **PAESI BALTICI:** fine luglio
- **MOSCA-SAN PIETROBURGO:** da giugno a settembre
- **SULLE ORME DEI GRANDI MAESTRI** (Mosca, Jasnaja Poljana, Optina Pustyn'): giugno-luglio
- **UCRAINA E CRIMEA:** agosto-settembre
- **MOSCA-KAZAN' (TATARSTAN):** luglio-agosto
- **GRECIA BIZANTINA:** giugno-luglio



pellegrinaggio alle ISOLE SOLOVKI

17-25 giugno, 5-13 agosto

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

Org. Tecnica: Ag. Ovet (Bg)

INFORMAZIONI: Tel.: (+39)-035-294021 (Giovanna Valenti)
E-mail: rcsegr@tin.it • www.russiacristiana.org

Alcune riflessioni sul nuovo *status* giuridico della Chiesa cattolica nel Canton Ticino

Vincenzo Pacillo

Professore associato di Diritto ecclesiastico comparato

(Università di Modena e Reggio Emilia)

1. I principi della nuova normativa

Come è noto, il 1° gennaio 2005 è entrata in vigore – nel Canton Ticino – la nuova legge sulla Chiesa cattolica del 16 dicembre 2002 (di qui innanzi LCCatt; RL 2.3.1.1)¹ unitamente al relativo regolamento di applicazione del 7 dicembre 2004 (di qui innanzi RLCCatt; RL 2.3.1.1.1)².

Si è trattato di una revisione di cui in sede politica si è più volte sottolineata l'importanza e la necessità³: in effetti il precedente testo di legge diretto a regolamentare la materia (l'abrogata legge sulla libertà della Chiesa cattolica e sull'amministrazione dei beni ecclesiastici del 1886) era ormai obbiettivamente obsoleto ed inadatto al mutato quadro storico e sociale del Ticino. La nuova impostazione del rapporto giuridico tra Chiesa e comunità politica che emerge dai documenti conciliari, la promulgazione del Codice di diritto canonico, l'entrata in vigore della Carta costituzionale ticinese del 14 dicembre 1997 e della legge cantonale sulla Chiesa evangelica del 14 aprile 1997 (di qui innanzi LCEvR) facevano sì che la promulgazione di un testo diretto a regolamentare i rapporti tra la Repubblica del Cantone Ticino e la Chiesa cattolica – definita «la più importante realtà ecclesiastica ticinese per

¹ Pubblicata nel BU 2004, 429.

² Pubblicato nel BU 2004, 433 e 446.

³ Cfr. *Rapporto gruppo di lavoro sull'eventualità di una revisione della legge sulla libertà della Chiesa cattolica e sull'amministrazione dei beni ecclesiastici (LLCC)*, dattiloscritto, 1990; L. PEDRAZZINI, *Intervento in occasione della conferenza stampa per la presentazione del rapporto e avamprogetto di legge sulla Chiesa cattolica*, Bellinzona, 7 giugno 2000, p. 2 del dattiloscritto; cfr. altresì le considerazioni di Bobbià, Pedrazzini e Gianella nella seduta del 23 gennaio 2002 della Commissione della legislazione (n. 3. 2002).

tradizione storica, culturale e per appartenenza di popolo»⁴ – fosse da considerare prioritaria nell'agenda politica cantonale.

In particolare è l'impostazione pluralistica della Costituzione ticinese vigente ad apparire *ictu oculi* in netto contrasto con il sistema di *Kirchenhoheit* cui era ispirata la legge del 1886: sistema che – giova ricordarlo – sottoponeva a significative limitazioni la libertà delle confessioni religiose di governarsi autonomamente sulla base dei propri statuti⁵. Il sistema di *Kirchenhoheit* partiva infatti dal presupposto che l'attribuzione della personalità di diritto pubblico ad alcune confessioni potesse legittimare l'emanazione di norme cantonali dirette a modificare – se non addirittura a vanificare – alcune peculiarità istituzionali del gruppo religioso: esso dava dunque vita ad una sorta di neo-giurisdizionalismo fondato sul diritto dei poteri pubblici di ingerirsi nell'organizzazione costituzionale della Chiesa⁶.

Oggi tale potere di ingerenza è sostituito dal principio della *freiheitlichen Kooperation*: principio che – come opportunamente osservato – favorisce «nel rispetto delle rispettive autonomie (...) una più efficace coerenza legislativa ed una migliore collaborazione fra Stato e Chiesa nella realizzazione di un sistema di coesistenza pacifica»⁷.

Sono proprio alcune norme enunciate nella Costituzione del Cantone Ticino a costituire il presupposto giuridico essenziale della *freiheitlichen Kooperation* che è alla base della nuova LCCatt. Ci riferiamo in particolar modo al disposto dell'art. 8 lett. b) e dell'art. 24 Cost. TI: norme che – se da un lato inseriscono la libertà di coscienza e di religione tra i diritti fondamentali ed inviolabili dell'uomo, così riconoscendo un valore di assoluta preminenza alla tutela di ogni sentimento religioso dei consociati – d'altra parte attribuiscono alla Chiesa cattolica lo *status* di corporazione di diritto pubblico.

In virtù di tale riconoscimento, la Chiesa cattolica si trova a godere di uno *status* particolare nel diritto costituzionale ticinese. In forza dell'art. 24 Cost. ticinese, infatti, i pubblici poteri cantonali sono legittimati a regolamentare i principi fonda-

⁴ Messaggio n. 5159 del 18 settembre 2001: avamprogetto di legge sulla Chiesa cattolica: leggilo all'URL <http://www.ti.ch/CAN/SegGC/comunicazioni/GC/odg-mes/5159.htm>.

⁵ Cfr. F. ZORZA, *Le relazioni tra la Chiesa e lo Stato nel cantone Ticino: contributo alla storia ed all'interpretazione del diritto ecclesiastico ticinese*, Bellinzona 1969, *passim*.

⁶ Cfr. G. NAY, *Freie Kirche im freien Staat*, in *Kirche – Kultur – Kommunikation*, Peter Henrici zum 70. Geburtstag, hrsg. von U. Fink und R. Zihlmann, Zürich 1988, 475 ss.; M. WALZER, *Pfarrei, Kirchengemeinde und Landeskirche in der Diözese Chur*, in *AfKKR* 163 (1994) 423 ss.

⁷ L. GEROSA, *Gruppo di lavoro per un esame preliminare della revisione della LCE/1886*, pro manuscripto, 2.

mentali dell'organizzazione ecclesiastica, senza tuttavia poter compromettere il diritto fondamentale della Chiesa ticinese di governarsi autonomamente secondo le norme di diritto canonico. Nello stesso tempo l'attribuzione alla Chiesa cattolica della personalità di diritto pubblico – personalità che viene generalmente concessa ad enti considerati di fondamentale importanza per la collettività ovvero ad istituzioni capaci di contribuire positivamente alla formazione dei valori di riferimento della comunità cantonale – comporta che ad essa possano essere riconosciuti una serie di diritti esclusivi a livello amministrativo, finanziario e patrimoniale⁸.

La nuova LCCatt rappresenta dunque – muovendosi nel solco tracciato dalle disposizioni costituzionali – lo strumento giuridico diretto:

- a) a definire concretamente i diritti della Chiesa cattolica nei confronti dei pubblici poteri cantonali e, nello stesso tempo,
- b) a regolamentare (e dunque a limitare) le concrete modalità attraverso le quali i pubblici poteri cantonali possono esercitare la propria facoltà di intervento nella disciplina dell'organizzazione ecclesiastica ai sensi dell'art. 24 Cost. ticinese e 72 Cost. fed.⁹;
- c) a determinare la regolamentazione giuridica della Diocesi di Lugano, istituita in virtù della Convenzione internazionale del 1968 e delle Parrocchie¹⁰ che la compongono¹¹;
- d) a fissare l'impostazione generale dei rapporti politici-finanziari tra Parrocchia e Comune politico, nello spirito dei principi di autonomia e di libera organizzazione.

Questi obiettivi rappresentano indubbiamente una significativa evoluzione del diritto ecclesiastico ticinese verso il rispetto del diritto fondamentale di libertà reli-

⁸ Sia consentito il rinvio a V. PACILLO, *Stato, individui e fenomeno religioso nella nuova Costituzione federale e nelle più recenti Costituzioni cantonali svizzere*, in QDPE 1 (2001) 268 ss.

⁹ Secondo il Tribunale federale «schliesslich bleibt anzufügen, dass für die Regelung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat die Kantone zuständig sind (explizit: Art. 72 Abs. 1 BV), weshalb rechtsvergleichende Überlegungen zum Rechtsschutzsystem im Staatskirchenrecht anderer Kantone – insbesondere angesichts der föderalistischen Vielfalt an Regelungen in diesem Bereich (...) – kein taugliches Auslegungskriterium bilden können» (DTF 2P.118/2002 /bie Urteil vom 29. November 2002 II. Öffentlich-rechtliche Abteilung). Sul tema cfr. W. SPIELER, *Staatskirchenrecht als Kirchennotrecht*, in D. MIETH – R. PAHUD DE MORTANGES (hrsg.), *Recht - Ethik - Religion, Festgabe zum 60. Geburtstag von Giuseppe Nay*, Luzern 2002, 73 ss.

¹⁰ Per i termini "Diocesi" e "Parrocchia" si utilizza l'iniziale maiuscola come nel testo ufficiale della legge ticinese.

¹¹ Cfr. A. MORETTI, *L'amministrazione apostolica ticinese, poi diocesi di Lugano*, in P. BRAUN – H.-J. GILOMEN (hrsg.), *HELVETIA Sacra. Sez. I, vol. 6. La diocesi di Como, l'arcidiocesi di Gorizia, l'amministrazione apostolica ticinese, poi diocesi di Lugano. l'arcidiocesi di Milano*, Basel 1989, 231 ss. e G. GALLIZIA, *Le Parrocchie della Diocesi di Lugano*, *ibid.*, 449 ss.

giosa e la concretizzazione dei principi di laicità dello Stato e di autonomia della Chiesa cattolica garantiti dalla Costituzione cantonale: evoluzione che – come è noto – è venuta sviluppandosi a seguito di un *iter* preparatorio fondato sulla negoziazione e sulla diretta partecipazione popolare al processo di redazione dell'atto normativo in esame¹². Da ciò discende che il testo della legge del 16 dicembre 2002 può senz'altro essere definito il frutto di una vera e propria cooperazione tra la Diocesi di Lugano e la Repubblica e Cantone Ticino: cooperazione che si muove nel solco di quanto avviene ormai in tutte le democrazie dell'Europa occidentale¹³. È stato autorevolmente notato che – nell'Europa occidentale contemporanea – tutte le democrazie, a prescindere dal fatto che si tratti di paesi separatisti, di paesi con una Chiesa di Stato o con una Chiesa nazionale ovvero di paesi concordatari collaborano con ampiezza ed intensità con le confessioni religiose¹⁴. Tale cooperazione può avere diversa ampiezza, coinvolgere soggetti differenziati, realizzarsi in forme giuridiche diversificate: nell'esperienza giuridica ticinese essa si è manifestata attraverso una continua e fattiva partecipazione dei rappresentanti della Curia alla redazione del testo della legge del 16 dicembre 2002, sia per ciò che attiene agli studi preliminari di fattibilità sia per quanto concerne lo spirito aperto e costruttivo che ha contraddistinto i lavori della Commissione Gianella incaricata di redigere l'avamprogetto della legge. Proprio grazie alla fattiva collaborazione tra i rappresentanti cantonali ed i rappresentanti della Curia – sia in sede di lavori della Commissione che in occasione della procedura di consultazione¹⁵ – il testo normativo approvato dal Gran

¹² Cfr. il Rapporto sul messaggio n. 5159 del 18 settembre 2001: avamprogetto di legge sulla Chiesa cattolica, leggilo all'URL <http://www.ti.ch/CAN/SegGC/comunicazioni/GC/odg-mes/rapporti/5159-r.htm>.

¹³ Con riferimento all'esperienza elvetica cfr. l'ampio volume di R. PAHUD DE MORTANGES – E. TANNER (hrsg.), *Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften nach schweizerischem Recht*, Zürich 2005.

¹⁴ Cfr., ampiamente, S. FERRARI, *Church and State in Europe. Common Pattern and Challenges*, in H. KIDERLEN – H. TEMPEL – R. TORFS (eds.), *Which Relationships between Churches and the European Union? Thoughts for the Future*, Leuven 1995, 33-43; Id., *The European Pattern of Church and State Relations*, in *Comparative Law* (Tokyo, Nihon University) 20 (2003) 1-24.

¹⁵ Giova qui ricordare che l'avamprogetto è stato sottoposto a procedura di consultazione, avviata nell'estate 2000 presso la Curia Vescovile, enti, associazioni interessate, personalità ticinesi e parrocchie della Diocesi. Detta procedura di consultazione ha visto coinvolti la Curia Vescovile, le Parrocchie ticinesi, l'Associazione amministrazioni parrocchiali di media e alta Vallemaggia, l'Associazione Comuni e patriati onsernonesi, l'Associazione dei Comuni urbani ticinesi, l'Associazione ticinese dei funzionari del controllo abitanti, il Tribunale cantonale amministrativo, alcuni uffici dell'Amministrazione cantonale, i partiti politici nonché alcune personalità ticinesi. Generalmente tutti i soggetti di cui sopra hanno condiviso la necessità di giungere ad una revisione della "Legge sulla libertà della Chiesa cattolica e sull'amministrazione dei beni ecclesiastici" del 1886, ritenuta obsoleta ed inadatta alla realtà contemporanea. Tutti i soggetti interessati hanno inoltre posto l'accento sulla necessità di garantire l'autonomia della Chiesa cattolica sancita dalla Costituzione cantonale.

Consiglio offre un'efficace sintesi tra elementi di tradizione (che costituiscono le peculiarità del diritto ecclesiastico svizzero) ed elementi di innovazione (strettamente connessi all'istituzione della Diocesi di Lugano, alla volontà di assicurare alla Chiesa cattolica piena libertà di governarsi autonomamente ed infine dalla necessità di assicurare un'amministrazione efficiente e trasparente delle risorse finanziarie di cui la Diocesi stessa può avvalersi).

2. I soggetti pubblici della nuova corporazione ecclesiastica: Diocesi e Parrocchie

Si è detto che il primo capoverso dell'art. 1 della LCCatt attribuisce alla Chiesa cattolica lo *status* di corporazione di diritto pubblico. La norma, in realtà, riproduce senza alcuna specificazione l'art. 24 della Carta fondamentale del Cantone, ed è destinata a perdere efficacia giuridica nel caso in cui la disposizione costituzionale subisca un mutamento sostanziale. In ogni caso, il combinato disposto dell'art. 24 Cost. e dell'art. 1.1 LCCatt attribuisce allo Stato il diritto di fissare i principi fondamentali dell'organizzazione ecclesiastica mentre alla Chiesa è attribuita la piena libertà di realizzare autonomamente detti principi secondo le norme del diritto canonico. Inoltre, lo Stato ha il dovere di astenersi da ogni ingerenza su materie totalmente estranee all'ordine delle questioni civili, come quelle legate agli aspetti pastorali, connesse al culto ovvero alla catechesi ed all'istruzione religiosa.

Il secondo capoverso dell'art. 1 afferma (o meglio prende atto del fatto) che la Chiesa cattolica ticinese è composta dalla Diocesi (entità amministrativa sul territorio cantonale), dalle Parrocchie (entità amministrative a livello locale) e dalle altre Istituzioni o Enti ecclesiastici che l'Ordinario riterrà di confermare o erigere nell'ambito della propria autonomia e libertà di organizzazione interna della Chiesa. Nel corso dei lavori preparatori della norma si è voluto specificare che – ai sensi e per gli effetti dell'art. 1 cpv. 2 della Convenzione tra il Consiglio federale svizzero e la Santa Sede concernente la separazione dell'Amministrazione Apostolica del Ticino dalla Diocesi di Basilea e la sua trasformazione in Diocesi, conclusa il 24 luglio 1968 e approvata dal Gran Consiglio ticinese il 13 ottobre 1969¹⁶ – l'Ordinario porta il titolo di Vescovo della Diocesi di Lugano.

¹⁶ La Convenzione entrò in vigore il 26 febbraio 1971, RU 1971, 284. Cfr. A. MORETTI, voce *Lugano (diocesi)*, in *Dizionario storico della Svizzera*, <http://www.lexhist.ch/externe/protect/textes/I11405.html>.

Il successivo art. 2 si occupa di regolamentare le modalità di ingresso e di uscita degli individui dalle corporazioni ecclesiastiche. Molto opportunamente la legge opera un rinvio formale allo Statuto diocesano (StD) del 10/11 novembre 2004, lasciando – in nome del principio di neutralità religiosa della Confederazione¹⁷ – che siano le norme di organizzazione interna della Diocesi di Lugano a stabilire in che modo si possa acquisire e perdere lo *status* di membro della parrocchia e della Corporazione ecclesiastica cantonale. È comunque espressamente stabilito l'obbligo – per lo StD cui la LCCatt opera il rinvio – di prevedere un sistema che possa rendere effettivo il diritto del fedele di manifestare la sua uscita dalle corporazioni ecclesiastiche: è appena il caso di notare che tale obbligo, in quanto conseguenza giuridica diretta dell'art. 15.4 della Costituzione federale, deve essere necessariamente ottemperato a pena di illegittimità dello statuto. Va peraltro osservato che lo StD garantisce in maniera piena il diritto di uscita dalla corporazione ecclesiastica richiedendo una semplice dichiarazione scritta di carattere recettizio, che deve essere prodotta al Consiglio parrocchiale della parrocchia cui l'interessato appartenga¹⁸.

Peraltro, in quanto recettizia, la dichiarazione di uscita, per produrre i propri effetti tipici deve essere necessariamente comunicata al Consiglio parrocchiale: gli effetti giuridici della suddetta dichiarazione – che ai sensi dell'art. 5.2 dello Statuto

¹⁷ Secondo il Tribunale federale «das Neutralitätsgebot hat nicht den Sinn, das religiöse oder weltanschauliche Moment aus der Staatstätigkeit völlig auszuschliessen. Es verlangt vielmehr die unparteiliche, gleichmässige Berücksichtigung der in einer pluralistischen Gesellschaft auftretenden religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen (...). Der Staat soll sich bei öffentlichen Handlungen konfessioneller oder religiöser Erwägungen enthalten, welche geeignet wären, die Freiheit der Bürger in einer pluralistischen Gesellschaft zu verletzen (...). Für bestimmte empfindliche Bereiche, so etwa für jenen der öffentlichen Schulen (vgl. Art. 27 Abs. 2 und 3 BV), ist die religiöse Neutralität ausdrücklich vorgeschrieben oder durch besondere Vorschriften gesichert (...), doch hat der Grundsatz, dass der Staat niemanden aus religiösen Gründen bevorzugen oder benachteiligen soll, allgemeine Geltung; er folgt unmittelbar aus Art. 49 und 50 BV (...). Er gilt, unter Vorbehalt der begründeten Sonderregelungen für die Landeskirchen, auch bei der Gewährung staatlicher Leistungen (...)» (DTF 118 Ia 46 Urteil der II. öffentlichrechtlichen Abteilung vom 14. Februar 1992). Cfr. altresì DTF 116 Ia 252, sentenza del 26 settembre 1990 della I Corte di diritto pubblico nella causa Comune di Cadro c. Guido Bernasconi e Tribunale amministrativo del Cantone Ticino (ricorso di diritto pubblico), sulla quale sia consentito il rinvio a V. PACILLO, *Decisioni elvetiche in tema di crocifisso e velo islamico nella scuola pubblica: spunti di comparazione*, in Dir. Eccl. 1 (1999) 210 ss. In dottrina cfr. altresì A. EPINEY – D. GROSS – R. MOSTERS, *Islamisches Kopfschuh und religiöse Neutralität an der öffentlichen Schule*, in R. PAHOD DE MORTANGES – E. TANNER (hrsg.), *Muslimen und schweizerische Rechtsordnung/Les musulmans et l'ordre juridique suisse*, Freiburg 2002, 129 ss.

¹⁸ La dichiarazione non deve essere motivata. Secondo Adrian Loretan «Der Kirchenaustritt ist eine Willenserklärung vor der nicht-kirchlichen Behörde mit dem Inhalt, in Zukunft nicht mehr der entsprechenden Religionsgemeinschaft angehören zu wollen. Die Erklärung muss nicht begründet werden». Così A. LORETAN, *Kirchenrechtliche Konsequenzen eines staatskirchenrechtlichen Kirchenaustritts*, in SKZ 7 (1998), <http://www.kath.ch/skz-1998/schweiz/sc07c.htm>.

sono rappresentati dalla liberazione del dichiarante da ogni diritto e da ogni dovere nei confronti della corporazione ecclesiastica¹⁹ – non operano se non dal momento in cui il destinatario è posto nella conoscenza legale dell'atto.

Ci si deve chiedere – alla luce del combinato disposto dell'art. 2 LCCatt e 5 StD – se la dichiarazione di uscita dalle corporazioni ecclesiastiche debba necessariamente implicare le dimissioni dalla Chiesa cattolica²⁰.

Certo, una recente sentenza del Tribunale federale (DTF 2P.16/2002 /mks *Urteil vom 18. Dezember 2002 II. Öffentlichrechtliche Abteilung*) ha sancito la legittimità della decisione della Chiesa cantonale di Lucerna di negare ad un fedele – che aveva manifestato la sua volontà di dimettersi esclusivamente dagli organi ecclesiastici locali – la possibilità di continuare ad appartenere alla Chiesa cattolica²¹. Non pare tuttavia che la suddetta decisione abbia disposto in via generale la necessaria corrispondenza tra dimissioni dalle corporazioni ecclesiastiche locali e dimissioni dalla Chiesa cattolica, affermando piuttosto che – laddove le legislazioni cantonali non esprimano la possibilità di dimissioni parziali, ma sanciscano invece un inscindibile nesso tra appartenenza alla Chiesa di Roma ed organi ecclesiastici locali – questo nesso è del tutto legittimo. Tuttavia, nulla vieta, secondo la citata pronuncia del Tribunale federale, che un Cantone o una Chiesa cantonale possano autonomamen-

¹⁹ Va a tal proposito ricordato che secondo il Tribunale federale «la nouvelle formulation de l'art. 15 al. 1 Cst. comprend implicitement également la disposition de l'art. 49 al. 6 aCst. selon laquelle nul n'est tenu de payer des impôts dont le produit est spécialement affecté aux frais proprement dits du culte d'une communauté religieuse à laquelle il n'appartient pas (Message du Conseil fédéral, FF 1997 I 1, 159). De jurisprudence constante, en particulier dans une affaire vaudoise concernant précisément la Ville de Lausanne, le Tribunal fédéral a admis que l'exemption d'impôt prévue par l'art. 49 al. 6 aCst. ne pouvait pas porter sur les impôts généraux prélevés par un canton qui assume lui-même les frais de culte d'une Eglise nationale» (2P.152/2005 /ajp Arrêt du 25 octobre 2005 IIe Cour de droit public).

²⁰ Sull'argomento cfr. E. CORECCO, *La sortie de l'Eglise pour raison fiscale. Le problème canonique*, in L. CARLEN (hrsg.), *Austritt aus der Kirche. Sortir de l'Eglise*, Fribourg 1982, 11-67; M. GRICHTING, *Kirche oder Kirchenwesen?*, Diss. Freiburg 1997, 185 ss.; J. G. FUCHS, *Zugehörigkeit zu den Schweizer evangelisch-reformierten Volkskirchen*, in L. CARLEN (hrsg.), *Austritt aus der Kirche/ Sortir de l'Eglise*, cit., 183 ss.; U. J. CAVELTI, *Kirchenrecht im demokratischen Umfeld*, Freiburg 1999, 188 ss.; Id., *Der Kirchenaustritt nach staatlichem Recht*, in L. CARLEN (hrsg.), *Austritt...*, cit., 91; A. LORETAN, *Die Konzilsklärung über die Religionsfreiheit - oder ist der Kirchenaustritt Privatsache?*, in PASTORALSOZIOLOGISCHES INSTITUT (hrsg.), *Jenseits der Kirchen. Konfessionslose in der Schweiz. Eine neue Herausforderung für die Kirchen*, Zürich 1998, 125 ss.; G. NAY, *Leitlinien der neueren Praxis des Bundesgerichts zur Religionsfreiheit*, in R. PAHOD DE MORTANGES, *Religiose Minderheiten und Recht*, Fribourg 1998, 37 s.

²¹ Cfr. A. CAITANEO, *La necessità di dimettersi dalla Chiesa cattolica per poter ottenere le dimissioni dalla Chiesa cantonale in Svizzera. Commento alla sentenza del Tribunale federale svizzero del 18.XII.2002*, in *Ius Ecclesiae* 1 (2004) 345 ss.

te decidere di svincolare l'uscita dalle corporazioni ecclesiastiche locali dalle dimissioni dalla Chiesa cattolica²².

L'art. 3 LCCatt enuncia i requisiti necessari per esercitare il diritto di elettorato attivo e passivo in materia ecclesiastica

Ai sensi dell'art. 3.1 LCCatt devono essere considerati titolari del diritto di voto e di eleggibilità non solo i cittadini ma anche gli stranieri residenti da almeno tre mesi nel Comune della Parrocchia ed iscritti nel catalogo parrocchiale: viene così sancito il principio della partecipazione piena ed effettiva alla vita parrocchiale senza distinzione di cittadinanza. Tale principio è stato avversato da molti interlocutori durante la procedura di consultazione: in realtà la norma è a nostro avviso ineccepibile, e rappresenta non solo una logica conseguenza dell'art. 8.1 Cost. fed. ma anche un imprescindibile corollario del disposto dell'art. 15.3 Cost. fed.

Il diritto di elettorato attivo e passivo in materia ecclesiastica si acquista al compimento del 16° anno di età. Durante la procedura di consultazione non pochi interlocutori espressero perplessità nei confronti di questa disposizione, sostenendo, tra l'altro, le difficoltà del Comune di mettere a disposizione della Parrocchia i dati necessari.

In realtà il mantenimento dei 16 anni come età di acquisto della capacità di elettorato attivo appare opportuno non solo per analogia con l'art. 5 della Legge sulla Chiesa evangelica riformata del Canton Ticino (una diversa previsione avrebbe introdotto una probabile discriminazione ai sensi dell'art. 8.2 Cost. fed. proprio in relazione alla LCEvR del 1997), ma soprattutto per ottemperare al combinato disposto degli artt. 303, cpv. 3, del Codice civile e 15 della Costituzione federale. Piuttosto, al giurista sarebbe parso più opportuno concedere il diritto di eleggibilità ai soli maggiorenni, anche alla luce delle norme civilistiche ed amministrativistiche concernenti la capacità di obbligarsi e la validità degli atti giuridici.

Molto opportunamente l'art. 3.2 della legge impone ai comuni civili di mettere gratuitamente a disposizione della Parrocchia i dati necessari sulle persone allo

²² Ricorda Adrian Loretan che «in der Schweiz wird diese Auffassung – mit Ausnahme des Bistums St. Gallen – bisher eher abgelehnt. Es wird die Meinung vertreten, dass die pastoralen Folgen eines staatskirchenrechtlichen Austritts nicht generell beurteilt werden können. Gemäss der Synode 72 sind die Motive und näheren Umstände im einzelnen zu klären, wozu ein "pastorales Gespräch" diene». Secondo Loretan ciò comporterebbe che «in der Schweiz wird ein modifizierter Kirchenaustritt bzw. ein "intendierter Teilaustritt" kirchlicherseits toleriert. Die austretende Person erklärt, sie wolle nur zur Kirchgemeinde, zur staatskirchenrechtlichen Körperschaft des öffentlichen Rechts austreten, nicht aber zur Kirche als Glaubensgemeinschaft». Così A. LORETAN, *Kirchenrechtliche Konsequenzen eines staatskirchenrechtlichen Kirchenaustritts*, cit. Per un'interpretazione conforme a quella da noi proposta ma limitatamente all'esperienza giuridica del Cantone di Zurigo cfr. bl. (alias R. Bolli), *Austritt aus der Kirche oder der Kirchgemeinde? Zur Revision des Staatskirchenrechts*, in *Neue Zürcher Zeitung*, 7.1.2003, 39.

scopo di allestire il catalogo parrocchiale: un vero e proprio servizio che lo Stato si impegna a prestare alla Chiesa»²³.

L'art. 4 LCCatt introduce una rilevante novità rispetto alla normativa abrogata: esso infatti prevede il riconoscimento *ex lege* della Diocesi di Lugano come ente di diritto pubblico. Va a tal proposito osservato che – in forza del combinato disposto del suddetto art. 4 e del Decreto federale del 15 dicembre 2000 concernente la soppressione dell'obbligo di approvazione per l'istituzione di diocesi da parte del Consiglio federale – i poteri cantonali non sono più competenti a delimitare l'assetto territoriale della Diocesi²⁴.

Il capoverso 2 esplicita il principio di libertà ed autonomia per quanto concerne il ministero spirituale riservato al Vescovo: tale norma, oltre ad implicare la piena libertà della Chiesa di svolgere la sua missione riconosce ad essa la libertà di esercizio del magistero e del ministero spirituale, nonché della giurisdizione in materia ecclesiastica.

In questo senso, dalla disposizione in esame possono ricavarsi i seguenti corollari:

- è assicurata la piena ed assoluta garanzia della libertà di comunicazione e di corrispondenza fra la Santa Sede, la Diocesi di Lugano, il clero e i fedeli;
- è garantita la libertà di pubblicazione e diffusione degli atti e documenti relativi alla missione della Chiesa ticinese;
- la Chiesa ticinese gode della piena libertà di istituire Tribunali ecclesiastici, ovvero organi giudicanti, legittimamente costituiti in virtù di norme e leggi canoniche, deputati alla trattazione e decisione di tutte le cause che essa ritenga essere di sua competenza.

²³ A. CATTANEO, *Le anomalie del Diritto ecclesiastico in Svizzera*, in RTLu 2 (2005) 273 ss. e sul web all'URL http://www.olir.it/areetematiche/73/documents/Cattaneo_Svizzera.pdf: le nostre citazioni si riferiscono all'edizione elettronica (qui 6).

²⁴ L'articolo 72 cpv. 3 Cost. subordinava l'istituzione di diocesi all'approvazione della Confederazione. Secondo dottrina e giurisprudenza, l'obbligo di approvazione doveva applicarsi anche alla ridefinizione dei confini delle diocesi (come ad esempio la fusione di più diocesi, la divisione del territorio con l'istituzione di nuove diocesi, il distacco di una parte del territorio mediante annessione a una diocesi esistente). La decisione d'approvazione di cui all'articolo 72 cpv. 3 Cost. doveva essere considerata un atto amministrativo di competenza del Consiglio federale.

In realtà, in Svizzera le diocesi non sono state istituite o modificate territorialmente mediante atti unilaterali di sovranità, bensì sulla base di accordi bilaterali con la Santa Sede. La procedura d'approvazione di cui all'articolo 50 cpv. 4 Cost. non è quindi mai stata applicata, a vantaggio delle norme concernenti la conclusione di trattati internazionali. Sul tema RICHLI, BUCHER, CAVELTI, CHRISTEN, KÄLIN, KARLEN, *Election et nomination des évêques en Suisse. Rapport d'experts établi à la demande de la CCCRS*, Fribourg 1993, 75 s.

Può dunque ben dirsi che la LCCatt non limita in alcun modo la libertà pastorale del Vescovo, ma piuttosto la rinforza attraverso la previsione di una serie di guarantee esplicite ed implicite. Questa serie di guarantee è ulteriormente ampliata dall'art. 5 della LCCatt, norma di competenza organica²⁵ che conferisce all'Ordinario

- il potere di sorveglianza su tutto ciò che attiene alla vita della Chiesa cattolica nel Cantone Ticino;
- la competenza ad erigere, trasformare, unire e sopprimere le Parrocchie.

La norma ha creato discussioni ed anche qualche malumore all'interno delle Parrocchie: l'attribuzione all'Ordinario di un potere pressoché illimitato per ciò che attiene all'unione ed alla soppressione delle "cellule di base" in cui si organizza la Chiesa cattolica ha destato il timore di decisioni arbitrarie o ingiustificate soprattutto alla luce del carattere meramente consultivo attribuito al parere delle Assemblee parrocchiali. In realtà la norma è volta a rafforzare l'istituto parrocchiale, non a indebolirlo. Come opportunamente evidenziato nel "Rapporto sul messaggio n. 5159" del 6 novembre 2002 «non ha più senso che ci siano 257 parrocchie nel Cantone, per cui, come in Vallemaggia, può capitare ad un prete di doversi occupare di 18 Parrocchie. In casi simili bisogna potere operare delle aggregazioni di Parrocchie, ciò che segnatamente ne favorirebbe la soluzione dei problemi economici, grazie al fatto che nei Consigli parrocchiali potrebbero entrare persone maggiormente competenti»²⁶.

²⁵ R. GUASTINI, *Il diritto come linguaggio. Lezioni*, Torino 2001, 83 ss.

²⁶ Si è opportunamente notato, alcuni anni or sono, che neppure la Svizzera sfugge al fenomeno della crescente mancanza di preti: Amedeo Grab, successore di Wolfgang Haas alla guida della Diocesi di Coira, già poco prima del Sinodo europeo dei vescovi in Vaticano aveva denunciato in un'intervista al quotidiano *Die Südostschweiz* una «situazione d'emergenza» venutasi a creare in numerose diocesi, dove «circa la metà delle parrocchie sono senza sacerdote». La situazione ticinese non è pertanto un unicum in Svizzera: «la diocesi bilingue (francese e tedesco) di Sion, ad esempio, conta 158 parrocchie di cui 48 senza parroco residente. Se si aggiunge che 96 dei 174 sacerdoti diocesani sono ultrasessantenni si ha un quadro abbastanza preciso della situazione». Nella suddetta diocesi la soluzione è stata rappresentata dal molto lavoro in settore, in ognuno dei quali opera un'*équipe* pastorale composta da tre sacerdoti aiutati dai laici per la catechesi. Progetti a lungo termine di fusioni parrocchiali e di pastorale di zona sono invece state elaborate nella diocesi di Coira (305 parrocchie, di cui 88 senza parroco residente. I preti sono 481, e ben 280 hanno più di sessant'anni), in cui è «in fase sperimentale l'unione di cura d'anime Bernina (con le parrocchie di Celerina, Samedan e Zuoz) e si intensifica il lavoro pastorale comune (ad esempio con il coordinamento pastorale in Surselva o Müstertal), ma tutto questo per ora avviene a livello di piccole parrocchie». Dati e citazioni sono tratti dall'articolo di C. SILINI, *Svizzera: le parrocchie riviste*, in *Il Regno* 22 (1999) 754 ss.

3. Le basi giuridiche di una moderna gestione delle risorse

Con l'art. 6, la LCCatt pone le basi per creare una più moderna, efficace e trasparente gestione delle risorse economiche a disposizione della Diocesi. La norma infatti prevede la costituzione di una commissione finanziaria, organo amministrativo capace di assicurare limpidezza e competenza nella gestione economica della Diocesi, ed in grado, nello stesso tempo, di evitare qualunque ingerenza dei poteri pubblici in questa delicata materia.

Va infatti osservato che la LCCatt – pur stabilendo che la creazione della Commissione finanziaria è un vero e proprio obbligo giuridico – lascia che sia la Diocesi, in piena autonomia e senza alcun vincolo normativo a determinarne la composizione e le modalità di funzionamento attraverso apposite disposizioni contenute nello StD. Può dunque affermarsi che la questione relativa alla gestione delle risorse economiche della Chiesa ticinese è coperta – ai sensi della LCCatt – da una vera e propria «riserva di statuto»²⁷, ove per riserva di statuto si intende il potere di dettare autonomamente la propria disciplina organizzativa senza alcuna ingerenza da parte del potere statale.

Vale la pena di rammentare che – ai sensi dell'art. 9 dello StD – la Commissione finanziaria è composta dall'Ordinario, che la presiede, da tre delegati vescovili, dall'economista diocesano e da sei membri eletti dalle Assemblee vicariali dei delegati delle Parrocchie. Essa ha l'obbligo di assicurare alla Diocesi una gestione finanziaria oculata: in particolare, deve provvedere all'elaborazione del preventivo annuale entro il 30 ottobre di ogni anno, all'allestimento dei conti consuntivi (bilancio e conto economico) chiusi al 31 dicembre, entro il 30 aprile dell'anno seguente, all'elaborazione di piani finanziari orientativi quadriennali, nonché alla gestione del Fondo di partecipazione necessario a garantire la perequazione finanziaria tra parrocchie, su cui torneremo *infra*.

La Commissione finanziaria deve essere informata sugli affari di ordinaria amministrazione che presentano carattere di maggiore importanza. Essa – conformemente alla decisione della Conferenza episcopale svizzera – ha inoltre il compito di dare il consenso preventivo nel caso di affari di amministrazione straordinaria, quali la concessione di garanzie per impegni di terzi, la stipulazione di contratti di compra-vendita di proprietà immobiliari, di contratti di appalto (nel caso in cui si superi l'importo di CHF 100.000 per ogni singola operazione), l'accettazione di

²⁷ Sul concetto di riserva di statuto cfr. S. BERLINGÒ, *Fonti del diritto ecclesiastico*, in Dig. IV, ed. sez. pubbl., VI, Torino 1991, 462 s.

donazioni o lasciti gravati da imposte o da condizioni onerose, l'accensione di prestiti e di mutui bancari, come pure gli anticipi che assicurano la liquidità, rispettivamente le necessità ricorrenti dell'Economato diocesano, la concessione di prestiti la cui prevedibile durata supera i dodici mesi. Va peraltro evidenziato che l'elencazione di cui all'art. 11.1.b StD è da ritenersi meramente esemplificativa. Deve essere infatti ricordato che il Codice di diritto canonico non offre una soluzione inequivoca al quesito relativo a quali atti debbano essere ritenuti di «straordinaria amministrazione», dal momento che esso si limita ad indicare come atti di amministrazione straordinaria «quelli che vanno oltre il fine e le modalità dell'amministrazione ordinaria» ed affida la loro precisa individuazione, secondo i casi, agli statuti, al Vescovo o alla Conferenza Episcopale: in definitiva, al diritto particolare (cann. 1277 e 1281). Sono soltanto due le categorie di atti che lo stesso codice di diritto canonico qualifica – per lo meno implicitamente – come «atti di straordinaria amministrazione»: si tratta dell'alienazione di beni (a norma del canone 1291) e della locazione (ai sensi del canone 1297)²⁸.

Peraltro, la dottrina ritiene che esistano atti diversi dall'alienazione e dalla locazione che – a prescindere dall'opinione del Vescovo o della Conferenza episcopale – debbono in ogni caso essere qualificati come atti di straordinaria amministrazione.

Devono infatti essere definiti atti di amministrazione straordinaria quelli che riguardano o possono riguardare in maniera determinante la sostanza del patrimonio, la sua stabilità, la sua natura o struttura materiale o giuridica, o la sua idoneità a conseguire i fini della persona titolare. In definitiva, sarà di straordinaria amministrazione non solo «qualsiasi negozio che possa peggiorare la condizione patrimoniale della persona giuridica» (can. 1295), ma altresì tutti gli atti di disposizione che abbiano ad oggetto il patrimonio stabile dell'ente o che possano comunque determinare modificazioni dello stesso²⁹. A nostro avviso, anche per tali atti la Commissione finanziaria è chiamata a dare il consenso preventivo, tenuto comunque presente che nessuna spesa superiore a CHF 50.000 riguardante un solo oggetto può essere effet-

²⁸ Una brillante e feconda opera di riordino nel *corpus* delle fonti canonistiche relative al diritto patrimoniale si ha nel recente scritto di O. FUMAGALLI CARULLI, *Gli enti ecclesiastici: principi e fonti del diritto canonico*, all'URL http://www.olir.it/areetematiche/86/documents/OFC_Enti_ecclesiastici.pdf, spec. 7 ss.; cfr. altresì M. F. MATERNINI ZOTTA, *Elementi di diritto amministrativo canonico*, Torino 2005.

²⁹ Cfr. M. LÓPEZ ALARCÓN, *Comentario al Libro V del CIC*, in *Código de Derecho Canónico* (edición anotada), Pamplona 1992⁵, 745 ss.; ID., *La administración de los bienes eclesiásticos*, in *Ius Canonicum* 47 (1984) 87 ss.; V. DE PAOLIS, *Negoziio giuridico, «quo condicio patrimonialis personae iuridicae petor fieri possit»*, in *Periodica* 83 (1994) 493 ss.

tuata senza l'accordo della medesima Commissione, a meno che tale spesa non sia già stata inserita nel preventivo annuale approvato.

Va peraltro segnalato che – ai sensi e per gli effetti dell'art. 5 cpv. 1 LCCatt e 22 ss. StD – spetta al solo Ordinario concedere alle Parrocchie ed agli altri enti ecclesiastici l'autorizzazione per atti di alienazione e di amministrazione straordinaria a norma dei cann. 1250-1298 CIC.

Una norma di grande importanza – anche perché conferma e ribadisce la sostanziale posizione di preminenza dell'Ordinario per ciò che riguarda l'amministrazione finanziaria della Diocesi – è rappresentata dall'art. 12 StD. Essa prevede che le decisioni della Commissione finanziaria diocesana siano prese a maggioranza semplice dei presenti, ad eccezione del caso in cui gli impegni finanziari a carico della Diocesi siano superiori a CHF 2.000.000: in tal caso è richiesta la maggioranza dei 2/3 dei membri presenti.

Il ruolo di preminenza dell'Ordinario emerge peraltro con chiarezza sia dal disposto della seconda parte del primo capoverso (a parità di voti, l'Ordinario decide), sia dal disposto del terzo e quarto capoverso, in cui si prevede che il Vescovo diocesano possa opporsi alle decisioni della Commissione finanziaria diocesana entro dieci giorni dalla data in cui esse sono state portate a sua conoscenza e che in tal caso la Commissione dovrà riesaminare la questione tenendo conto delle motivazioni del Vescovo. Se infatti si esamina attentamente il testo della norma, si deve concludere che l'Ordinario, tutte le volte che lo ritenga opportuno, può opporsi ad ogni decisione della Commissione finanziaria – ossia anche a deliberazioni su cui sia intervenuto il riesame – purché eserciti tale facoltà entro un prestabilito limite di tempo. Da ciò consegue che il Vescovo gode di un illimitato potere di rinvio alla Commissione, ove per “potere di rinvio” si intende il potere di impedire l'acquisto di efficacia giuridica ad un determinata deliberazione mediante un atto di opposizione ed un contemporaneo invito – rivolto all'organo legittimamente competente ad assumere tale deliberazione – a reconsiderarne il contenuto³⁰.

Il tenore letterale dell'art. 12 StD ci induce a ritenere che l'atto di opposizione del Vescovo debba essere motivato. La norma infatti vincola la Commissione a reconsiderare la decisione sulla base delle motivazioni fornite dall'Ordinario, che diventano pertanto elemento costitutivo dell'atto di opposizione. Dato tale valore costitutivo della motivazione, ci si chiede quale sarebbe la sorte di un atto di opposizione che ne fosse assolutamente carente. L'impressione è che la Commissione, di fronte

³⁰ Ampi spunti, seppur su una questione giuridica assai diversa, in M. C. GRISOLIA, *Il rinvio presidenziale delle leggi*, in Quaderni costituzionali (1992) 215 ss.

ad un atto di opposizione del tutto privo di motivazione, e però giuridicamente inesistente, non dovrebbe ritenersi vincolata a riesaminare la questione; in questo caso, trascorsi i dieci giorni senza che il Vescovo abbia rinnovato l'atto di opposizione motivandolo, la decisione della Commissione dovrebbe considerarsi produttiva di effetti giuridici. La motivazione dell'opposizione, oltre a costituire parte essenziale di essa, condiziona l'eventuale successiva attività della Commissione: pertanto il riesame da parte della Commissione e la possibile nuova deliberazione dovrebbero essenzialmente avvenire sulla base di quei vizi, di quelle illegittimità ovvero di quelle inopportunità individuate dal Vescovo.

Deve ritenersi che l'Ordinario non possa più esercitare il potere di cui all'art. 12.3 StD solo nel caso in cui il testo della nuova deliberazione accolga in toto le indicazioni emerse dall'atto di opposizione; tale preclusione è a nostro avviso esclusa nel caso di vizi, attinenti ad elementi essenziali, nei quali fosse incorsa la Commissione nell'iter di formazione della deliberazione, così come nel caso in cui siano avvenuti imprevedibili mutamenti della situazione – fattuale o economica – relativa alla deliberazione stessa.

4. L'istituzione parrocchiale: fra autonomia e continuità storica

La parte della legge che maggiormente ha ricevuto critiche in dottrina è quella – composta dagli artt. 8-20 – che si preoccupa di disciplinare lo *status* giuridico della Parrocchia nonché le modalità di elezione e le competenze del Parroco.

Le critiche possono essere sintetizzate come segue: gli artt. 8-20 della LCCatt prevedrebbero una regolamentazione giuridica dell'istituzione parrocchiale che si pretende «in parziale dissonanza con il diritto della Chiesa», alla quale verrebbero «imposti organismi e procedimenti» che non sarebbero «in sintonia con i propri principi di governo»³¹.

Ci permettiamo – alla luce dell'esatta articolazione del dettato normativo e delle peculiarità che conformano il diritto ecclesiastico svizzero – di dissentire profondamente da questa teoria.

Ogni studioso di relazioni tra Stato e confessioni religiose sa perfettamente che l'assetto dei rapporti tra potere politico e potere religioso nasce da un sostrato storico e culturale peculiare, che affonda le sue radici nell'*humus* dei principi filosofi-

³¹ A. CATTANEO, *Le anomalie del Diritto ecclesiastico in Svizzera*, cit., 6.

co-istituzionali che stanno alla base di una determinata comunità organizzata. Pur concordando sul fatto che le peculiarità che distinguono i diversi modelli di rapporto Stato-Chiesa sono andate progressivamente attenuandosi (anche e soprattutto a seguito della crisi del sistema delle Chiese di Stato e del sempre più ampio successo della collaborazione tra poteri pubblici e confessioni religiose, della legislazione “concordata” tra Stato e Chiesa)³², non possiamo dimenticare che – nel territorio compreso tra l’Atlantico e l’Egeo – ciascun sistema giuridico fonda le sue relazioni istituzionali con le comunità religiose secondo modalità tendenzialmente autonome e profondamente rispettose della continuità con il proprio *background* storico³³.

“Autonomia e continuità storica” nei modelli di rapporti tra Stato e Chiesa non vuol dire immutabilità, certo: è però indubbio che l’evoluzione, in una materia tanto legata al passato – inteso come dimensione permanente della coscienza umana, e interlocutore fondamentale nella definizione dell’ordinamento nel suo tempo³⁴ – non può essere attuata attraverso strappi istituzionali o addirittura rivoluzioni normative.

Con ciò intendiamo dire che il legislatore ticinese, mettendo mano alla riforma della legge ecclesiastica del 1886, non poteva rivoluzionare la materia costruendo un’istituzionalizzazione dei rapporti tra Stato e Chiesa totalmente dimentica dell’eredità della sua tradizione giuridica.

Ora, l’eredità della tradizione giuridica ticinese è profondamente connessa sia alla realtà del Comune parrocchiale sia all’istituto – che poi oggi altro non è se non, come vedremo meglio in seguito, una *fiction iuris* – dell’elezione del parroco.

Per la verità la previsione normativa di una struttura democratica parallela alla parrocchia – solitamente dotata di alcune competenze decisionali anche in tema di elezione del parroco – non rappresenta soltanto un portato della storia delle rela-

³² Cfr. S. FERRARI, *Il modello europeo di relazioni tra Stati e religioni. Problemi e prospettive*, in Id. (a cura di), *Islam ed Europa. I simboli religiosi nei diritti del Vecchio continente*, Roma 2006.

³³ Nell’esperienza culturale europea è di particolare importanza la lezione di Francesco Ruffini, secondo il quale – come è noto – tutti i fenomeni giuridici (ed in particolare quelli afferenti ai rapporti tra Chiesa e Stato) rappresentano il risultato di un’evoluzione storica. Si legga in particolare F. RUFFINI, *L’indirizzo odierno del diritto ecclesiastico in Italia*, in *Scritti giuridici minori* ordinati da M. Falco, A.C. Jemolo, E. Ruffini, I, Milano 1936, 49 ss. Su questa impostazione cfr. le alte pagine di L. DE LUCA, *Il concetto del diritto ecclesiastico nel suo sviluppo storico*, Padova 1946, 71 ss.; di E. VITALI, *Diritto ecclesiastico e storia*, in AA.VV., *Storia e dogmatica nella scienza del diritto ecclesiastico*, Milano 1982, 93 ss.; di F. MARGIOTTA BROGLIO, *Il fenomeno religioso nel sistema giuridico dell’Unione europea*, in F. MARGIOTTA BROGLIO – C. MIRABELLI – F. ONIDA, *Religioni e sistemi giuridici. Introduzione al diritto ecclesiastico comparato*, Bologna 2000, 115 ss.

³⁴ Cfr. E. J. HOBSBAWM, *Il senso del passato*, Milano 1997, 27 ss.

zioni tra Stato e Chiese in Ticino, ma si costituisce come realtà istituzionale generale del diritto ecclesiastico svizzero e risulta profondamente connessa al dettato della stessa costituzione federale.

Si è già avuto modo di notare che nel diritto ecclesiastico svizzero le comunità religiose che intendano ricevere o mantenere lo *status* di enti di diritto pubblico – e dunque godere dei diritti esclusivi che il legislatore cantonale riserva ad esse – devono solitamente ottemperare all'obbligo di garantire ai propri fedeli la possibilità di partecipare democraticamente alla loro vita istituzionale. Si tratta di un obbligo che si declina giuridicamente secondo modalità diverse da cantone a cantone, ma che in ogni caso implica una limitazione della libertà ecclesiastica in nome del diritto – riconosciuto ad ogni individuo/fedele – di intervenire attivamente nei processi decisionali della confessione cui appartenga³⁵.

Si è detto che tali peculiarità sembrano discendere dal ruolo assunto dalle religioni “tradizionali” nello spazio pubblico elvetico: ruolo pienamente rispondente all'assenza di un antagonismo evidente tra potere statale e religioso e all'incorporazione dell'istituzione ecclesiastica (la chiesa nazionale) tra le istituzioni dello stato³⁶ che sembra aver favorito la piena permeabilità delle istituzioni confessionali rispetto alle evoluzioni politico-sociali della democrazia elvetica³⁷. La necessità di conciliare la funzione politica delle confessioni tradizionali (riconosciute come agenzie di riferimento di valori generalmente condivisi dalla comunità cantonale) con il pieno rispetto – da parte di queste ultime – del principio democratico non può non essere riletta alla luce dell'art. 7 Cost. fed.: l'imposizione di strutture democratiche alle Chiese “istituzionali” va posto in relazione con lo strettissimo rapporto esistente tra federalismo elvetico e democrazia. Si è notato come quest'ultima rappresenti la conseguenza organizzativa del principio del rispetto della dignità umana; l'esercizio della sovranità popolare – a livello cantonale e comunale – si fonda pertanto su un insieme di strumenti di democrazia diretta (assemblee elettorali, referendum) in cui la partecipazione popolare trova la sua espressione più compiuta³⁸.

³⁵ Sul tema, da ultimo, R. PAHOD DE MORTANGES, *Les communautés religieuses reconnues de droit publique en Suisse*, in RDC 54 (2004) 141 ss.

³⁶ F. CHAMPION, *Interférences de la laïcité et de la démocratie, fragments d'histoire européenne*, in *Laïcités-Démocraties des relations ambiguës*, a cura di F. Randaxhe – V. Zuber, Paris 2003.

³⁷ Sia consentito il rinvio a V. PACILLO, *La democratizzazione delle confessioni religiose nella Confederazione elvetica*, in Daimon 5 (2005) 95 ss.

³⁸ Cfr. V. PACILLO, *Stato, individui e fenomeno religioso nella nuova Costituzione federale e nelle più recenti Costituzioni cantionali svizzere*, cit., 272; S. CATTACIN – C. R. FAMOS – M. DUTTWILER – H. MAHNIG, *Stato e religione in Svizzera. Lotte per il riconoscimento, forme del riconoscimento*, Bern 2003.

In virtù del legame esistente tra poteri pubblici e partecipazione popolare, si ritiene che quest'ultima debba trovare garanzia e applicazione anche all'interno di quegli enti – come le Chiese dotate di personalità giuridica di diritto pubblico – che sono inquadrati dal legislatore cantonale nell'apparato organizzativo dell'amministrazione: il diritto cantonale pertanto supplisce con una regolamentazione propria ad eventuali "deficit democratici" dei gruppi religiosi tradizionali, così dando vita ad una sorta di neo-giurisdizionalismo fondato sulla valorizzazione della partecipazione popolare ai processi decisionali della comunità religiosa³⁹.

Il giurista può dunque arrivare a ritenere che l'art. 7 Cost. fed. – facendo assicurare il rispetto della dignità umana a principio supremo dell'ordinamento federale elvetico⁴⁰ – imponga la preminenza sostanziale della persona umana (intesa nell'aggregato dei suoi valori e dei suoi bisogni non solo materiali, ma anche spirituali) rispetto allo Stato ed ai gruppi organizzati (ivi compresi i gruppi religiosi), e dunque comporti la necessaria predisposizione di strumenti giuridici diretti a correggere gli statuti confessionali che non rispettino quelle libertà che sono più strettamente connesse alla dignità umana come la libertà di autodeterminazione dell'individuo ed il rispetto della sua personalità all'interno del gruppo⁴¹ e – di conseguenza – la libertà di ogni membro della confessione di partecipare, direttamente o indirettamente, ai processi decisionali che riguardino la vita della confessione stessa.

³⁹ Cfr. S. GROTEFELD, *Politische Integration und rechtliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften: Überlegungen aus sozioethischer Sicht*, in Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht (1999) 107 ss. e C. H. BRUNSCHWILER, *Modelle von Staat und Kirche*, in *Staat und Kirche. Grundsätzliche und aktuelle Probleme* (Liechtenstein Politische Schriften 26), a cura di H. Wille e G. Baur, Vaduz 1999, 29 ss., spec. 43.

⁴⁰ Secondo il Tribunale federale «in der Botschaft des Bundesrates zur neuen Bundesverfassung wird die Bestimmung über die Achtung und den Schutz der Menschenwürde als Kern und Anknüpfungspunkt anderer Grundrechte bezeichnet, welche deren Gehalt umreißen und als Richtschnur für deren Konkretisierung dienen. Die neue Verfassungsbestimmung stelle gewissermassen ein subsidiäres Auffanggrundrecht dar; es könne insbesondere im Rahmen der persönlichen Freiheit als eigenständige Garantie angerufen werden (BBJ 1997 I 140 f.).

Art. 7 BV enthält nach seinem Wortlaut eine Handlungsanweisung und unterscheidet sich insofern von Art. 1 Abs. 1 des Bonner Grundgesetzes, welcher ausdrücklich die Unantastbarkeit der Menschenwürde garantiert (vgl. Botschaft zur BV, BBJ 1997 I 141). Die Menschenwürde ist nach Art. 7 BV im staatlichen Handeln ganz allgemein zu achten und zu schützen. Die Bestimmung hat insofern die Bedeutung eines Leitsatzes für jegliche staatliche Tätigkeit, bildet als innerster Kern zugleich die Grundlage der Freiheitsrechte und dient daher zu deren Auslegung und Konkretisierung. In der Doktrin wird die neue Verfassungsbestimmung denn auch als oberstes Konstitutionsprinzip, als Auffanggrundrecht sowie als Richtlinie für die Auslegung von Grundrechten bezeichnet». Così DTF 127 I 6 2. Auszug aus dem Urteil der I. öffentlichrechtlichen Abteilung vom 22. März 2001 i.S. P. gegen Psychiatrische Universitätsklinik Basel und Psychiatrie-Rekurskommission Basel-Stadt (staatsrechtliche Beschwerde).

⁴¹ Cfr. E. VITALI, «*Legislatio libertatis*» e prospettazioni sociologiche nella recente dottrina ecclesiasticistica, in *Dir. Eccl.* (1980) 24 ss. e in particolare 60 ss.

In realtà questo principio deve necessariamente armonizzarsi con alcuni aspetti della cosiddetta "libertà ecclesiastica", ovvero – per usare la parole di Francesco Ruffini – «la facoltà concessa o, meglio, da concedersi agli addetti ad una determinata Chiesa di conformare gli atti della loro vita non solamente privata ma anche pubblica in tutto e per tutto ai precetti di quella»⁴². È del tutto evidente che la libertà ecclesiastica – nelle moderne democrazie laiche – non può essere garantita in modo «da avere lo Stato onninamente e supinamente soggetto alle (...) esigenze di carattere religioso»⁴³ di una o più confessioni, ma è altrettanto evidente che alcune facoltà da essa promananti – come il diritto di dotarsi di un proprio apparato normativo ed organizzativo autonomo – risultano inevitabilmente connessi a quel principio di "distinzione degli ordini" che impone l'esigenza di preservare sfera temporale e sfera spirituale da reciproche, indebite ingerenze e comporta l'assenza di titolarità dello Stato nel rappresentare interessi attinenti allo "specifico religioso".

Ecco allora il duplice articolarsi della questione:

- a) da un lato, in forza del suddetto principio di "distinzione degli ordini", il diritto di libertà religiosa – secondo la Corte europea dei diritti dell'uomo – *encompasses the expectation that the community will be allowed to function peacefully free from arbitrary State intervention* e costituisce *the very heart of the protection which Article 9 affords*, ed implica – secondo quanto affermato dal Documento conclusivo della riunione di Vienna della Csce (4 novembre 1986-19 gennaio 1989) – la necessità rispettare il diritto delle chiese di organizzarsi secondo la propria struttura gerarchica e istituzionale e di scegliere, nominare e sostituire il proprio personale conformemente alle rispettive esigenze e alle proprie norme nonché a qualsiasi intesa liberamente accettata fra esse e il proprio stato («Principi», n. 16.4)⁴⁴;
- b) d'altra parte il principio sancito dall'art. 9.2 CEDU consente agli Stati di compiere alcune delle facoltà connesse al diritto di libertà religiosa attraverso limitazioni stabilite per legge che costituiscano misure necessarie – in una società democratica – per la pubblica sicurezza, la protezione dell'ordine, della salute o della morale pubblica, o per la protezione dei diritti e della libertà altrui. Ebbene, dal momento che dall'art. 7 Cost. fed. – da leggersi unitamente agli artt.

⁴² F. RUFFINI, *La libertà religiosa, I, Storia dell'idea*, Torino 1901, 1 ss.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Cfr. G. FELICIANI, *Autonomia istituzionale della Chiesa*, in AA.VV., *La libertad religiosa: memoria del IX Congreso internacional de derecho canónico*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1996, 337 ss. e spec. 347.

15 e 72 Cost. fed. ed al principio di neutralità religiosa della Confederazione – sembra tra l'altro sancire il principio secondo cui tutto il complesso normativo diretto a regolamentare le *status* giuridico delle credenze di religione deve avere la finalità di valorizzare e garantire i diritti dell'individuo all'interno del gruppo confessionale, e dal momento che tale principio è ritenuto dalla tradizione giuridica elvetica un principio necessario per proteggere i diritti degli individui, non sembra contrario né all'art. 9 CEDU né al Documento conclusivo della riunione di Vienna della Cscs che un Cantone possa imporre all'attività normativa delle comunità religiose dotate della personalità di diritto pubblico l'obbligo di dotarsi di strutture decisionali a partecipazione democratica che possano cooperare con il Vescovo o con il parroco per ciò che riguarda il governo della Chiesa locale.

In altre parole è vero che la libertà delle chiese di statuire senza ingerenze esterne il proprio sistema di precetti di organizzazione non può mai essere limitata dalla volontà dei poteri pubblici di imporre ad esse strutture istituzionali democratiche⁴⁵; ma è altrettanto vero che tale divieto non può ritenersi violato laddove le strutture istituzionali democratiche che lo Stato abbia previsto per amministrare una determinata Chiesa:

- siano accettate dalle autorità che – a norma del diritto confessionale – sarebbero competenti a governare quella Chiesa
- non si sostituiscano alle autorità che – a norma del diritto confessionale – sarebbero competenti a governare quella Chiesa, ma le affianchino cooperando con esse per un migliore e più efficace esercizio dei poteri che sappia valorizzare e rispettare la partecipazione popolare all'interno del gruppo;
- non si occupino di questioni di carattere spirituale o teologico, ma siano deputate esclusivamente a stabilire le regole di funzionamento di quella Chiesa ovvero la gestione del suo patrimonio⁴⁶.

⁴⁵ Concordano con queste conclusioni U. FRIEDERICH, *Kirchen und Glaubensgemeinschaften im pluralistischen Staat. Zur Bedeutung der Religionsfreiheit im schweizerischen Staatskirchenrecht*, Bern 1993, spec. 416 ss. e M. GRICHTING, *Chiesa e Stato nel cantone di Zurigo. Un caso unico nel diritto ecclesiastico dello Stato nei confronti della Chiesa cattolica*, Roma-Freiburg-Wien 1997, spec. 279 ss.

⁴⁶ È in quest'ottica che deve essere letta la compatibilità della LCCatt ticinese con le recenti prese di posizione del Pontefice Giovanni Paolo II in merito alla possibilità di configurare strutture democratiche all'interno della Chiesa. Giovanni Paolo II sembra infatti aver fortemente respinto la possibilità di una legittima sussistenza – all'interno della Chiesa cattolica – solo di quelle strutture organizzate che intendano utilizzare lo strumento democratico per modificare il *depositum fidei* della Chiesa stessa. Può essere utile a tal proposito la lettura del seguente brano, tratto dal discorso di Giovanni Paolo II ai vescovi dell'Austria in visita *ad limina apostolorum* del 20 novembre 1998: «l'espressione biblica "popolo di Dio" (*laos tou theou*) è stata intesa nel senso di un popolo strutturato politicamente (*demos*) secondo le norme valevoli per ogni altra società. E poiché la forma di regime più consona all'odierna sensibilità è quella

Tutte e tre queste condizioni sembrano pienamente rispettate dalla LCCatt ticinese.

Quanto alla prima, è sufficiente richiamare ciò che si è scritto in precedenza: la LCCatt, entrata in vigore il 1° gennaio 2005 è una legge fondata sul principio della *freiheitlichen Kooperation* tra Stato e Chiesa cattolica e deriva da un processo di negoziazione normativa che rende le autorità ecclesiastiche soggetti pienamente collaboranti con i poteri pubblici per ciò che attiene al contenuto dispositivo della stessa. Pertanto le strutture istituzionali democratiche previste dalla legge ticinese non sono imposte alla comunità ecclesiale dallo Stato, ma derivano da un accordo ragionevole tra autorità cantonali e Chiesa cattolica; accordo che – secondo le regole generali del negoziato di principi⁴⁷ – ha avuto l'obiettivo di soddisfare al massimo grado possibile gli interessi di ciascuna parte, di costruire un rapporto duraturo tra autorità cantonali ed autorità ecclesiastiche ponendo le basi per possibili negoziazioni future, e di rispettare i principi di efficienza, efficacia ed economicità del testo normativo.

Quanto alla seconda ed alla terza, occorre considerare costituzione e funzioni delle strutture istituzionali democratiche previste dalla LCCatt nell'ambito del governo della Parrocchia.

a) L'Assemblea parrocchiale è composta dalle persone appartenenti alla Chiesa cattolica apostolica romana residenti da almeno 3 mesi nel territorio del Comune politico cui corrisponde ex art. 8 la Parrocchia, che abbiano i 16 anni compiuti, non abbiano dichiarato l'uscita dalla Chiesa cattolica e risultino iscritte nel catalogo parrocchiale. Tale assemblea, autonomamente, può soltanto adottare il regolamento parrocchiale, approvare i conti preventivi e consuntivi, stabilire il

democratica, si è diffusa tra un certo numero di fedeli la richiesta di una democratizzazione della chiesa. Voci di questo genere si sono moltiplicate anche nel vostro paese, oltre che al di là delle sue frontiere. Allo stesso tempo, l'interpretazione autentica della Parola divina e l'annuncio della dottrina della chiesa hanno lasciato a volte il posto a un malinteso pluralismo, in virtù del quale si è pensato di poter individuare la verità rivelata per mezzo della democrazia e in maniera democratica.

Come non provare profonda tristezza nel constatare questi erronei concetti riguardo alla fede e alla morale che, insieme con certi temi della disciplina della chiesa, sono invalsi nelle menti di tanti membri del laicato? Sulla verità rivelata nessuna "base" può decidere. La verità non è il prodotto di una "Chiesa dal basso", ma un dono che viene "dall'alto", da Dio. La verità non è una creazione umana, ma è dono del cielo. Il Signore stesso l'ha affidata a noi, successori degli apostoli, affinché – rivestiti di "un carisma certo di verità" (*Dei verbum*, n. 8) – la trasmettiamo integralmente, la custodiamo gelosamente e l'esponiamo fedelmente (cfr. *Lumen gentium*, n. 25)». Leggilo all'URL http://www.vatican.va/holyfather/john_paul_ii/speeches/1998/november/documents/hf_jp-ii_spe_19981120_ad-limina-austria_it.html.

⁴⁷ R. FISHER – W. URY, *L'arte del negoziato. Come difendere i propri interessi in ogni sorta di trattative*, Milano 1995, 23 ss.

fabbisogno per il prelievo dell'imposta di culto, autorizzare le spese d'investimento e nominare la Commissione della gestione: in altre parole, gode di una limitata potestà in materia di amministrazione economica. Tale potestà è talmente esigua che non sembra assolutamente in grado di scalfire i poteri che – a norma del diritto confessionale – sarebbero competenti a governare la parrocchia: ciò appare ancor più evidente laddove si consideri che la *maior pars* delle competenze deliberative attribuite dalla legge all'Assemblea Parrocchiale [ed in particolare quelle di cui alle lettere d), e), f) e g) dell'art. 15] non possono avere effetti giuridici se non con il consenso dell'Ordinario, che rimane dunque autorità sovrana rispetto alla volontà del *coetus fidelium*.

Un discorso a parte merita il combinato disposto degli artt. 10 e 14 lett. b) della LCCatt: secondo tali norme la designazione del Parroco spetta all'Ordinario e la sua nomina compete all'Assemblea parrocchiale per voto popolare. La dottrina ha citato tali norme come “caso lampante” di discrepanza tra la LCCatt ed il diritto canonico, per il quale la nomina del parroco spetta al Vescovo diocesano. In realtà gli artt. 10 e 14 lett. b) della LCCatt creano una vera e propria *fictio iuris*, ossia, per usare le parole di Salvatore Pugliatti, il «risultato di un processo mentale che, in quanto immaginato o inventato, non corrisponda puntualmente ad una specifica realtà»⁴⁸ ovvero, secondo la definizione di Edoardo Dieni, una *in re certa, contra veritatem, sine intentione caelandi adversionem veritati, exclusa probatione contrarii, assumptio*⁴⁹. Va infatti considerato che il combinato disposto degli artt. 10 e 14 lett. b) della LCCatt formalizza la consuetudine che da tempo si è instaurata in Ticino per quanto attiene alla nomina del Parroco: consuetudine in forza della quale la procedura di nomina del Parroco è generalmente preceduta da un accordo informale tra Ordinario e Parrocchia.

Ecco dunque che – in forza della nuova normativa – è in realtà il Vescovo a nominare, per mezzo di un atto di natura unilaterale e discrezionale a regime pubblicistico, l'individuo chiamato a svolgere la funzione di Parroco: la deliberazione popolare, che pure è condizione necessaria perchè il soggetto nominato dall'Ordinario possa validamente assumere il suo *munus*, ha semplicemente la funzione di promuovere con voto favorevole un atto posto in essere legittimamente, anche se a titolo provvisorio, dall'Ordinario stesso.

- b) Il Consiglio parrocchiale non solo è privo di qualunque competenza in materia

⁴⁸ S. PUGLIATTI, voce *Finzione*, in *Enc. dir.*, XVII, Milano 1968, 658.

⁴⁹ E. DIENI, *Finzioni canoniche. Dinamiche del “come se” tra diritto sacro e diritto profano*, Milano 2004, 146.

spirituale, teologica e pastorale, ma non si sostituisce al Parroco neppure nel disbrigo delle questioni amministrative relative alle attività temporali della cellula di base del Popolo di Dio. Piuttosto, il Consiglio parrocchiale affianca il Parroco in alcuni, limitati settori della sua funzione amministrativa, e coopera con quest'ultimo per un migliore e più efficace esercizio dei poteri nella gestione delle materie tassativamente elencate dall'art. 18 della LCCatt. Si tratta di materie per lo più legate alla gestione dei beni parrocchiali, ivi compresa la valorizzazione, la tutela ed il restauro dei beni culturali di carattere architettonico, artistico e librario: va infatti ricordato che – oltre a presentare annualmente i conti all'Assemblea (e a stabilire, se prevista, il tasso dell'imposta di culto), ad allestire e aggiornare il catalogo parrocchiale e ad amministrare i beni parrocchiali e i patrimoni dei legati parrocchiali (ad eccezione di quelli con oneri di messe gestiti dalla Diocesi) – il Consiglio parrocchiale deve provvedere all'organizzazione e alla conservazione dell'archivio parrocchiale, nonché al restauro e alla manutenzione dei beni di proprietà della Parrocchia, deliberando la commissione dei relativi lavori a terzi. In questo senso l'art. 18 LCCatt, oltre a rendere meno gravosa l'attività amministrativa del Parroco, ha una duplice funzione :

- valorizzare la responsabilità dei laici nella tutela del patrimonio ecclesiastico;
- incentivare – a livello locale – una cooperazione tra Chiesa cattolica ed autorità comunali che sappia armonizzare la tutela del patrimonio storico e culturale del Cantone con le esigenze religiose della popolazione. Ciò avverrà principalmente in quelle Parrocchie in cui, ai sensi dell'art. 17.3 LCCatt, il Municipio designi un suo rappresentante in seno al Consiglio parrocchiale.

5. Conclusioni

Possiamo a questo punto tentare di trarre alcune prime conclusioni dal testo normativo commentato.

- a) La LCCatt si muove, non dissimilmente dalla LCEvR del 1997, nella direzione di garantire il rispetto dell'identità della Chiesa cattolica e la valorizzazione delle sue peculiarità istituzionali. La LCCatt si è formata nell'ottica di quel «pluralismo aperto»⁵⁰ che è alla base delle democrazie occidentali: in tale contesto, essa

⁵⁰ Cfr. G. CASUSCELLI, *Concordati, intese e pluralismo confessionale*, Milano 1974, 151 ss.

sembra riuscire a garantire in modo pieno e soddisfacente «la più ampia libertà religiosa dell'uomo nell'aspetto negativo di libertà da ingerenze dello Stato in ambito confessionale»⁵¹, ponendosi come strumento di tutela della libertà della Chiesa e dei suoi fedeli.

- b) Gli obbiettivi della LCCatt sono stati raggiunti principalmente attraverso lo strumento della negoziazione: negoziazione che – come è noto – costituisce una forma particolarmente intensa di partecipazione democratica all'attività legislativa⁵². A questo proposito va rimarcato che la sostituzione di un sistema di rapporti fondato sulla *Kirchenhoheit* con un sistema di concertazione amichevole fondato sulla negoziazione ha sancito il passaggio della Chiesa cattolica da semplice “gruppo di pressione” (capace di influire sull'indirizzo degli organi cantonali per il soddisfacimento di determinati interessi⁵³) a “interlocutore privilegiato” dei poteri pubblici per ciò che attiene all'effettiva attuazione del diritto di libertà religiosa: libertà religiosa da intendersi sia come libertà del gruppo confessionale istituzionalizzato che come libertà dei singoli soggetti che ne fanno parte
- c) Anche se la tutela dell'identità confessionale esprime un valore di carattere primario, tale valore non può considerarsi assoluto⁵⁴. Infatti, in forza del principio di neutralità religiosa della Confederazione, l'ordine dello Stato va distinto dall'ordine delle confessioni, e questa distinzione «presuppone la primazia (di fatto, ma anche assiologica) della sovranità dello Stato, e dei valori che ne esprimono gli aspetti essenziali, nel suo ordine»⁵⁵. Ciò comporta che il legislatore cantonale può imporre alla Chiesa cattolica – in quanto comunità religiosa dotata della personalità di diritto pubblico – l'obbligo di dotarsi di strutture decisionali a par-

⁵¹ G. CASUSCELLI – S. DOMIANELLO, voce *Intese con le confessioni religiose diverse dalla cattolica*, in Dig. (disc. pubbl.), VIII, Torino 1993, 532.

⁵² Sul fenomeno della negoziazione legislativa cfr. M. JASONNI, *La lealtà indivisa*, Milano 20042, 202 ss.; si veda altresì E. DE MARCO, *La “negoziiazione legislativa”*, Padova 1984, *passim*.

⁵³ Cfr. S. LARICCIA, *La rappresentanza degli interessi religiosi*, Milano 1967, 144; più di recente, al rapporto tra Chiese e gruppi di pressione, G. MACRÌ, *Europa, lobbying e fenomeno religioso. Il ruolo dei gruppi religiosi nella nuova Europa politica*, Torino 2004.

⁵⁴ Nota opportunamente M. Jasonni: «è vero che la sovranità nei sistemi democratico-costituzionali ha limiti di contenuto e richiede la garanzia di un'articolazione sociale pluralistica, ma è, altresì, vero che tale relativizzazione mira ad evitare tirannie della maggioranza, non già a vanificare quella sovranità interna dello Stato, che costituisce garanzia di libertà e di uguaglianza» (*La lealtà indivisa*, cit., 203).

⁵⁵ G. CASUSCELLI, *Le proposte d'intesa e l'ordinamento giuridico italiano. Emigrare per Allah/emigrare con Allah*, in S. FERRARI, *Musulmani in Italia: la condizione giuridica delle comunità islamiche*, Bologna 2000, 87.

tecipazione democratica che possano cooperare con il Vescovo o con il parroco per ciò che riguarda il governo della Chiesa locale, dal momento che – come si è visto – il principio di cui all'art. 7 Cost. fed. può autorizzare interventi di questo tipo.

Alla luce di quanto affermato in precedenza è tuttavia nostra convinzione che i provvedimenti cantonali diretti ad eteronormare l'organizzazione interna della Chiesa anche in futuro saranno ammissibili solo laddove essi siano accettati dall'Ordinario e rispettino il "nucleo duro" della libertà ecclesiastica, rappresentato dall'assoluta autonomia dei sacri ministri per ciò che attiene alle questioni di carattere spirituale o teologico e dalla impossibilità di privare completamente Vescovo e Parroci dei poteri loro attribuiti dal diritto canonico.

Bollettino balthasariano (2004)

André-Marie Jerumanis (a cura di)

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

Á. CORDOVILLA PÉREZ, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2004 (Estudios, 89), pp. 493.

Nella sua tesi dottorale, il giovane autore spagnolo si dedica a una questione presente in due autori che esigono un notevole rigore scientifico. Al tema spetta un'attualità, che Ángel Cordovilla indica con le parole chiave "teoria dell'evoluzione" e "teoria del caos", "mondo secolarizzato" e "dialogo interreligioso": il genere umano, unito nella sua origine e nel suo destino come "piattaforma del dialogo". Per trattare il tema, egli sceglie una prospettiva strettamente teologica: un punto di vista cristocentrico che è stato sviluppato da Rahner e Balthasar nelle loro opere. Grazie alla prospettiva cristocentrica, la tematica della creazione non è ridotta a un semplice concetto neutrale di "natura" come oggetto delle scienze naturali che la analizzano *etsi Deus non daretur*. Infatti, anche la riflessione teologica correva il rischio di "secolarizzare" il tema della creazione per motivi *prima facie* comprensibili, presentando l'argomento della creazione in termini piuttosto filosofici, prescindendo dalla rivelazione, per poter costruire con mezzi razionali il palcoscenico della dimensione soprannaturale. Il creatore, filosoficamente provato nella sua esistenza, è verità assoluta e perciò autorità suprema, cosicché la sua rivelazione deve essere accettata in un atto d'obbedienza. Tuttavia l'intenzione di rispettare la piena libertà della grazia soprannaturale, negando rigidamente ogni dinamica della creazione verso la grazia, implicava anche un vistoso svantaggio: la modificazione teologica della creazione in una natura neutrale (natura pura) che non fa sperimentare la grazia di Dio come appagamento dei desideri naturali dell'uomo. Il soprannaturale appariva come un secondo piano sopra la natura, e non sembrava esistere una scala

per arrivare dal pianterreno della natura al piano superiore della grazia. Anche nel mondo protestante si discuteva sulla creazione come oggetto vero e proprio della fede cristiana, poiché il concetto di "creazione" sembrava essere una base comune per quasi tutte le religioni e accessibile alla ragione, quindi privo di una specificità cristiana.

Contro un'esclusione del tema della creazione dal campo teologico, Cordovilla insiste su una visione integrale, garantita dalla mediazione cristologica dell'origine e fine del creato, il che ne permetterebbe anche una mediazione filosofica. L'appoggio cristologico garantirebbe immediatamente l'unità fra natura e grazia. Secondo il giudizio dell'autore, il pensiero di Rahner e Balthasar apre l'orizzonte di una visione integrale di natura e grazia per la comprensione cristologica e trinitaria della creazione. In due grandi parti del suo lavoro, Cordovilla ricostruisce il loro pensiero; nella terza parte egli presenta un confronto tra i due in maniera sistematica, integrando gli esiti delle analisi precedenti. L'intenzione generale dell'autore è quella di superare una presentazione schematizzante di Rahner e Balthasar. Egli evita ogni semplice etichettatura, senza coprire le differenze. Per caratterizzare il pensiero di Rahner e Balthasar possono essere d'aiuto le seguenti sottolineature. Il pensiero di Rahner sarebbe (piuttosto) quello speculativo, astratto, incarnatorio, idealista trascendentale, dominato da un'epistemologia che mette in rilievo l'attività e l'autonomia dello spirito umano (*intellectus agens* come *Vorgriff*), da un primato del logos e della concezione dell'essere come Logos, coscienza e soggettività, da un approccio antropologico e, in seguito, da una cristologia "dal basso", ascendente; invece il pensiero di Balthasar si presenterebbe in maniera patristica, metaforica, intuitivo-mistica, estetica, fenomenologica, concreto-storica, staurocentrico-trinitaria, dominato da un primato dell'amore e dell'essere come dono kenotico, come abbandono, da un'epistemologia che parte dalla recettività dello spirito umano (*intellectus passibilis*), da un approccio discendente, catabatico e, in seguito, da una cristologia che punta sulla differenza fra l'uomo concreto e peccatore e l'uomo vero svelato in Cristo, un pensiero che respinge ogni riduzionismo antropologico della rivelazione, la quale non si potrebbe mai dedurre dai bisogni e desideri dell'uomo. Cordovilla elabora in maniera convincente le intuizioni comuni di Rahner e Balthasar; egli mostra come un'idea prevalente in un autore, per esempio la svolta antropologica nella teologia rahneriana, si ritrova anche nel pensiero dell'altro: Balthasar concepisce tutta la metafisica e l'ontologia, alla quale la teologia non potrebbe mai rinunciare, come una meta-antropologia, il che certamente non va inteso come un riduzionismo antropologico. Per questo motivo, una contrapposizione – da una parte Rahner, il pensatore antropocentrico, dall'altra Balthasar, il pen-

satore teocentrico (oppure quasi-dialettico sulla scia di Karl Barth) – non corrisponde alle capacità sistematiche di questi teologi. L'impressionante conoscenza sia della teologia di Rahner, sia di quella di Balthasar, permette all'autore di rendere comprensibile l'importanza della categoria della relazione nella riflessione dei due teologi. Malgrado le differenze evidenti nella loro teologia della Trinità – alcuni osservano un quasi-modalismo in Rahner (perché definisce la persona divina con il concetto tecnico «distinto modo di sussistenza») e un triteismo in Balthasar (perché intende persona divina come soggetto auto-cosciente e libertà) – ci sarebbe un punto comune, afferma Cordovilla: la condizione di possibilità di una grammatica cristologica di tutta la creazione è la differenza reale in Dio, che emerge nella generazione del Figlio; egli è l'alterità e la base della relazionalità di Dio *ad extra*. Rahner e Balthasar fondano entrambi la possibilità dell'alterità creata e la relazione fra creatore e creatura (l'*analogia entis*) nella generazione del Logos, nella differenza fra Padre e Figlio. L'alterità della creatura è resa possibile dall'alterità del Figlio, per cui la creazione è simbolo del Logos e possibile *medium* della sua incarnazione. Mentre Balthasar concepisce l'auto-comunicazione intradivina sulla scia di Bonaventura (Dio è in sé il *bonum diffusivum sui* e quindi mistero d'amore kenotico) e decifra l'*actus essendi* non-sussistente come un dono totale e simbolo dell'amore kenotico che è Dio e nel quale la kenosi del Figlio può avvenire, Rahner preferisce la tradizione agostiniano-tomista secondo la quale il paradigma trinitario è lo spirito individuale: il Figlio è, prima di tutto, espressione dell'auto-espressione cognitiva del Padre e dunque la matrice d'intelligibilità dell'essere creato. Cordovilla evidenzia che queste due visioni diverse della creazione cristocentrica convergono nella loro impostazione trinitaria.

Inoltre, l'autore sottolinea che anche Balthasar riesce a inquadrare la cristologia stessa in una prospettiva evoluzionistica della realtà creata, per cui la cristocentricità del cosmo è più evidente; esso tende verso il punto omega, che è la sua unione escatologica con la Trinità, resa possibile dall'unione ipostatica del divino e dell'umano in Cristo. Per garantire la libertà del disegno salvifico di Dio ed evitare un riduzionismo cosmico della salvezza di Cristo, Balthasar includerebbe tutta la creazione, come fa Karl Barth, nell'elezione di Cristo. Cordovilla mostra come Balthasar nella sua concezione dell'elezione di Cristo e della disponibilità eterna del Figlio di lasciarsi mandare nel mondo, integri l'idea di Rahner di concepire la cristologia nell'orizzonte di una comprensione evoluzionistica del mondo per far meglio capire il significato di Cristo e per minimizzare un presunto aspetto mitologico dell'incarnazione. Rahner assume quest'idea da Teilhard de Chardin e dalla tesi scotista sull'incarnazione assoluta.

Un'altra affinità tra Rahner e Balthasar è enucleata da Cordovilla dalla loro spiritualità comune, che è quella di sant'Ignazio di Loyola. Mentre Balthasar descrive l'esperienza fondamentale della grazia come una chiamata immediata, improvvisa, che richiede una disponibilità totale alla missione personalizzante del soggetto umano, Rahner invece punta sulla presenza permanente della grazia di Cristo la quale si rende sperimentabile nella quotidianità della vita (esperienza trascendentale); questa grazia spinge verso un'opzione fondamentale in favore della sequela di Gesù. Ciò che unisce i due teologi consiste nella cristocentricità della grazia che compie la creaturalità dell'uomo ed entra nell'orizzonte dell'esperienza umana, penetrando la natura dell'uomo; in tal modo, ogni concezione deista del mondo e dell'uomo è superata.

Cordovilla alla fine del suo lavoro elenca dodici aspetti d'affinità e d'elaborazione diversa in Rahner e Balthasar per mostrare come il cristocentrismo di questi autori contribuisca al rinnovamento sul piano del contenuto e del metodo di tutta la teologia, in concordanza con il Concilio Vaticano II.

La tesi dottorale di Cordovilla affascina per la sua analisi precisa e i giudizi equilibrati, privi di polemiche e simpatie superficiali. Ciò che interessa l'autore è il centro della questione: la comprensione della creazione come grammatica dell'incarnazione (Rahner) e realtà nella quale Dio si manifesta, anche in maniera dialettica, superando la contaminazione della natura umana dal peccato (Balthasar). Il contributo della tesi alla ricerca consiste in un metodo complementare, che Balthasar stesso privilegia come forma di pensiero teologico e che rende possibile una visione sintetica di Rahner e Balthasar, traendo profitto dai punti di forza di entrambi i geniali pensatori.

(Michael Schulz)

P. BLÄTTLER, «Pneumatologia crucis». *Das Kreuz in der Logik von Wahrheit und Freiheit. Ein phänomenologischer Zugang zur Theologie Hans Urs von Balthasars*, Echter, Würzburg 2004 (Bonner Dogmatische Studien 38), pp. 440.

Nella sua tesi dottorale, Peter Blättler si dedica alla questione centrale su come e in che senso l'evento unico e singolare di Cristo riveli una logica universale e perciò comprensibile a tutta l'umanità. È chiaro che l'universalità della salvezza in Gesù Cristo non può condurre alla riduzione di quest'evento salvifico, se esso fosse solo un'illustrazione o un esemplare di una realtà generale, di un'idea o di un concetto. Blättler studia soprattutto la Teologia di Balthasar per trovarvi una risposta

a questa domanda cruciale del cristianesimo come religione basata su un evento storico e "casuale", non necessario. Già dal fatto che Balthasar concluse la Teologica solo un anno prima della sua morte e dopo aver scritto tutte le altre parti della sua Trilogia, Blättler deduce il carattere generale del pensiero di Balthasar: il teologo svizzero non getta mai una rete di concetti e categorie sulla realtà per comprenderla in maniera schematizzante; al contrario, egli parte sempre dal fenomeno del concreto improvviso, dalla storia, non analizzando però in primo luogo il concreto nelle sue parti, ma percependone una visione della sua interezza. L'*eidōs* percepito guida l'analisi e l'interpretazione delle parti. Blättler introduce il lettore nella comprensione dell'essere che Balthasar sviluppa nella prima parte della Teologica, pubblicata per la prima volta nel 1947, che nel 1985 ne apparve come primo volume. Il fatto che questa prima parte esistesse già prima dell'opera principale mostra, secondo Blättler, che la Teologica incornicia la Teoestetica e Teodrammatica, senza però pregiudicare il loro risultato. Il primo volume della Teologica supera ogni forma d'apriorismo concettuale, gettando il fondamento dell'impostazione balthasariana. In questo libro Balthasar offrirebbe una prima soluzione del problema cruciale: l'unità fra il casuale-storico e l'universale. Secondo il giudizio di Blättler, Balthasar interpreta l'essere non solo nella sua intelligibilità, ma soprattutto come fedeltà (bontà, amore) ed esperienza della libertà dell'essere assoluto. L'essere comune e universale coincide quindi con un'esperienza di libertà che è, allo stesso tempo, l'origine del singolare e non-deducibile. Questa comprensione drammatica dell'essere rimane il filo conduttore dell'opera di Balthasar e gli permetterebbe di concepire la sua Estetica e Teodrammatica secondo le determinazioni trascendentali dell'essere: nel frammento dell'ente, si può percepire la bellezza e la gloria del tutto della realtà e dell'essere non-sussistente (*actus essendi*) che rinvia all'essere assoluto, il quale crea la realtà in piena libertà; la libertà umana si scopre come simbolo della libertà assoluta, grazie alla partecipazione ad essa. Grazie alla cooperazione delle due libertà in Cristo si può parlare di un'universale-concreto, storico e definitivo. Nella prospettiva del *bonum*, si manifesta la libertà salvifica e drammatica di Dio a cui la libertà umana è relazionata. Come verità dell'essere si presenta l'opera dello Spirito che rende capace di percepire la gloria di Dio nel volto di Gesù e introduce nella verità completa della rivelazione durante i tempi della Chiesa, universalizzando l'evento unico di Cristo. Secondo Blättler, la pneumatologia, che spiega l'opera universalizzante dello Spirito, non è mai sviluppata da Balthasar senza uno stretto riferimento alla croce di Cristo come luogo singolare della massima rivelazione del Dio trino. Blättler mostra come lo Spirito faccia partecipare la libertà umana all'unione tra la libertà divina e quella umana. È un invito a seguire la logi-

ca dell'amore che fa emergere una nuova forma di pensare che rinuncia ai sistemi deduttivi e si apre sempre di più all'insondabilità della libertà divina sperimentabile nella concretezza di Cristo; è un'apertura all'illimitato della verità, cioè all'universale insuperabile fattosi concreto. Il pensare, realizzato come sequela, si compirebbe in un'ontologia trinitaria in cui l'universale è inteso come dono kenotico che si manifesta nel concreto, rispecchiando l'essere divino che nella sua universalità coincide con la concretezza delle persone divine.

La tesi di Blättler offre un bel riassunto delle intuizioni principali di Balthasar; può servire come una guida sicura e un'introduzione all'opera del grande teologo svizzero. Questo vantaggio indica anche i limiti del lavoro. Future dissertazioni dovrebbero sempre di più andare oltre il livello di una presentazione immanente del pensiero di Balthasar, come mostra già la tesi di Cordovilla (vedi sopra); esse dovrebbero applicare il pensiero di Balthasar a problemi attuali o utilizzarlo come fonte d'ispirazione per questioni sistematiche. Come si potrebbe far teologia e filosofia con Balthasar? Una *pneumatologia crucis* potrebbe aiutare a superare alcuni tentativi attuali di implementare due economie di salvezza, l'una cristologica, l'altra pneumatologica-universale, per attribuire alle religioni non-cristiane un valore salvifico. Una teologia delle religioni dovrebbe orientarsi verso l'unicità dell'economia salvifica e la cristocentricità della pneumatologia cristiana, proprio per garantire un valore salvifico delle religioni non-cristiane. Altri lavori su Balthasar stesso potrebbero analizzare ancora più dettagliatamente le fonti del suo pensiero, prima di tutto l'influsso della mistica di Adrienne von Speyr.

(Michael Schulz)

The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar, ed. by E. T. OAKES and D. MOSS, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 282.

Il compendio di Cambridge su Hans Urs von Balthasar s'inserisce in una collana di 13 compendi che l'Università di Cambridge ha già pubblicato a partire dal 1997. È interessante rilevare il motivo avanzato dalla collana per la scelta di Hans Urs von Balthasar: «Né liberale né conservatore, né tomista né modernista, appare difficile discernere il modo esatto con il quale reinterpreta la tradizione cristiana. Per tale motivo questo Compendio è particolarmente benvenuto, radunando un largo spettro di teologi – anglicani, cattolici e protestanti –, per delineare i fondamenti dell'opera di un autore che la storia certamente collocherà nel rango di Origene, Tommaso d'Aquino e Karl Barth» (Prefazione).

Nell'introduzione i curatori David Moss e Edward T. Oakes rilevano la complessità del pensiero di Balthasar e la perplessità che suscita abitualmente nel mondo teologico. Spiegano l'isolamento di Balthasar dal mondo accademico a partire dal suo genere teologico originale e dal suo percorso di vita singolare, che viene presentato all'inizio del libro in questa introduzione (pp. 1-8). Il volume è diviso in quattro parti. Nella prima parte, intitolata «Theological topics», sono presentati in nove capitoli diversi aspetti del pensiero balthasariano. Nel primo capitolo, *Revelation*, Larry Chapp, professore associato di teologia all'Università DeSales di Center Valley, in Pennsylvania, ci offre un confronto della concezione balthasariana della ragione con la ragione dei lumi: «Per Balthasar, la riflessione teologica sulla rivelazione deve essere "ellittica"; cioè deve "ragionare" a partire e dentro l'orizzonte della fede che è l'unica autentica via oggettiva per riflettere sulla rivelazione...» (p. 13). Al pensiero liberale viene rimproverato un uso della ragione influenzato dalla pseudo-oggettività. Chapp mostra come Balthasar, nel suo intento di evitare l'universalismo della ragione trascendentale, fondi l'universalità nell'automanifestazione della gloria dell'amore trinitario. All'universale astratto della ragione dei lumi, Balthasar contrappone l'universale concreto di Cristo. Chapp conclude affermando che la ragione ha bisogno per la propria sopravvivenza di un'apertura a un *telos* che gli viene offerto in Cristo e al quale può partecipare con una decisione che è spirituale. Nel secondo capitolo, *Christology*, Marc A. McIntosh, professore associato di teologia all'Università Loyola di Chicago, esamina il cristocentrismo di Balthasar a partire da tre opere: *Présence et Pensée. Essai sur la Philosophie Religieuse de Grégoire de Nysse* (1942); *Verbum Caro* (1960); *Christlicher Stand* (1977). In un secondo momento sistematico, mostra il fondamento biblico della cristologia balthasariana, esamina a partire da Massimo il Confessore il rapporto tra natura, persona e libertà per scoprire la logica interna che porta il teologo svizzero a una cristologia drammatica e a evidenziare una cristologia della missione e dell'obbedienza filiale con tutte le sue implicazioni per l'antropologia teologica: l'essere umano è chiamato a partecipare alla missione del Figlio, nella quale può trovare la sua autentica personalità. Nel terzo capitolo, *Balthasar and the Trinity*, Rowan Williams, arcivescovo di Canterbury, conduce il lettore attraverso il pensiero trinitario del teologo a partire dalla relazione esistente in Balthasar tra la Trinità e il Sabato Santo così come emerge in *Mysterium Paschale*. Egli mostra l'importanza della fondazione trinitaria della differenza che permette di comprendere lo spazio della creazione, di evitare di ridurre Dio a una semplice autocoscienza, di mantenere la distanza tra Dio e la creatura, di pensare drammaticamente il divino nella storia e in modo particolare nella Chiesa, con il suo elemento mariano e istituzionale. L'autore espone la teolo-

gia del genere di Balthasar, scorgendo il fondamento della differenza uomo-donna nel darsi e nel riceversi trinitario. Williams si sofferma brevemente sulla pneumatologia di Balthasar mostrandone la differenza rispetto a Hegel, il quale pensa l'altro non in maniera positiva ma come un momento della sintesi finale in cui si aliena per l'altro. Nella sua conclusione, evidenzia tre apporti alla teologia trinitaria del pensiero balthasariano: l'incarnazione che implica la discesa negli inferi e apre la possibilità di pensare l'altro in Dio, un'analogia tra la differenza trinitaria e la differenza sessuale, la differenza trinitaria come il fondamento di ogni analogia, dell'identità nella differenza. Termina con una valutazione positiva della teologia trinitaria di Balthasar, invitando a leggere la sua teologia insieme con quella di Karl Barth per evitare il rischio di triteismo (p. 50). Nel quinto capitolo, *For the life of the world: Hans Urs von Balthasar on the Church as Eucharist*, Nicholas J. Haely, editore associato di "Communio", e David L. Schindler, decano dell'Istituto Giovanni Paolo II dell'Università cattolica dell'America a Washington, offrono la chiave eucaristica per interpretare il pensiero balthasariano sulla Chiesa come sacramento di salvezza secondo il pensiero del Concilio Vaticano II, collegandolo in modo specifico con l'Eucaristia in quanto «precisamente come dono di comunione, l'eucaristia ingloba la vita trinitaria di Dio e la natura ultima dell'essere creato nella loro differenza e unità». Partendo dunque dalla creazione in Cristo e dalla missione salvifica di Cristo, gli autori presentano in modo sintetico la relazione "eucaristica" tra la pneumatologia e la cristologia in Balthasar, dalla quale nasce la Chiesa. La concezione eucaristica, secondo i nostri autori, permette a Balthasar di mantenere una legittima autonomia della creazione senza cadere nel riduzionismo del «supernaturalismo» o del «naturalismo» (p. 61). Nella loro conclusione sottolineano come per Balthasar «... lo spazio, il tempo, la materia e il movimento, nella loro natura, comportano una capacità a partecipare all'amore, per essere ricapitolati eucaristicamente» (p. 62). E questo permette di evitare di considerare in modo estrinseco, come fa il mondo moderno liberale, la relazione tra il mondo e Cristo come qualcosa di aggiunto senza rapporto intrinseco con la realtà stessa pensata "fuori" dall'amore (p. 62). Nel sesto capitolo, *Balthasar and the figure of Mary*, Lucy Gardner, coautrice del libro *Balthasar and the End of Modernity* (T&T Clark, Edinburgh 1999), si sofferma sulla dimensione mariologica del pensiero di Balthasar, ricordando che per lui, senza la mariologia, la cristianità rischia di diventare inumana e la Chiesa si riduce alla sua dimensione funzionale. Lucy Gardner pone come condizione per non fraintendere Balthasar la sua relazione con la cristologia e ultimamente con la Trinità (p. 76). La studiosa riconosce una certa flessibilità nel pensiero di Balthasar, evidenziando le critiche che vengono fatte alla sua concezione della dif-

ferenza dei sessi, nella quale l'accento viene messo sulla ricettività; si potrebbe anche accusarlo di un resto di dualismo. Per una corretta critica della teologia dei sessi di Balthasar occorre piuttosto, secondo la Gardner, il discernimento critico all'interno di uno studio più ampio della cristologia, della mariologia, dell'antropologia e dell'ecclesiologia (p. 78). Nel settimo capitolo, *The saints*, David Moss, lettore associato all'Università di Exeter, ricorda come per Balthasar il vero teologo è il santo, e come la santità è da interpretare secondo la chiave dell'antropologia teologica della missione. L'autore rileva che il cuore della proposta di Balthasar, secondo cui la figura del santo manifesta un intero programma teologico, considera seriamente la dimensione della storicità della rivelazione (pp. 91-92). Nel capitolo ottavo, *One sex or two? Balthasar's theology of the sexes*, Corinne Crammer, ordinata sacerdotessa della Chiesa episcopale e dottoranda all'Università di Emory di Atlanta, esamina l'antropologia duale di Balthasar (uni-duale). Dopo una presentazione del pensiero balthasariano, nella seconda parte del suo contributo, in una ripresa critica, afferma che nonostante il suo desiderio di affermare la differenza dei sessi, Balthasar riproduce il modello unitario nel quale la normatività umana è implicitamente maschile e la definizione del femminile ruota attorno il maschile (p. 102). La Crammer vede nella costruzione di Balthasar un essenzialismo che la biologia moderna non confermerebbe (p. 103). Inoltre si domanda come si possa parlare di uguaglianza se si mantiene il principio gerarchico all'interno della relazione (p. 104). Essa non vede nemmeno nella fondazione trinitaria un elemento convincente. Subordinare Maria a Cristo diventa un fondamento per la subordinazione della donna all'uomo (p. 106). La Crammer conclude la sua analisi alludendo alla mancanza di incidenza sociale dell'affermazione balthasariana della differenza dei sessi, che non contribuisce alla liberazione della donna, e può essere usata da coloro che vogliono sottomettere la donna, ad esempio nel giustificare l'innammissibilità (o la non accettazione) per la donna dell'ordinazione sacerdotale (p. 107). A nostro parere si deve scorgere nella relazione della Crammer una sintesi di una certa teologia femminista. In modo particolare vogliamo attirare l'attenzione sulla concezione non hegeliana, ma dialogale della polarità di Balthasar nella quale i due poli hanno la loro densità e soggettività; nella visione balthasariana il principio gerarchico significa anche l'abbassamento sul modello del "darsi totalmente" all'altro (femminile). E chi si dà, si riceve anche dall'altro, che sia maschile o femminile. Nel capitolo nono, *Eschatology*, Geoffrey Wainwright, professore di teologia cristiana all'Università di Duke, presenta il tema dell'escatologia, che come un filo rosso attraversa tutta l'opera di Balthasar dall'inizio della sua tesi in germanistica fino all'ultima conferenza sull'*apokatastasis* nell'aprile 1988 all'Università di Treviri.

L'autore sottolinea che la sua concezione è molto innovativa e perciò più controversa. Essa appare in *Mysterium Paschale* e viene radicalizzata in seguito nella Teodrammatica e nella Teologica. L'escatologia balthasariana è profondamente cristocentrica e perciò non infernalista. Balthasar rigetta la doppia predestinazione basandosi sulla teologia biblica e sull'esperienza di alcuni mistici come Adrienne von Speyr. Esiste una volontà salvifica universale di Dio che offre la possibilità, secondo Balthasar, di sperare per tutti senza però negare la possibilità di rifiutare Dio; ciò secondo la prospettiva umana porterebbe a perdersi, ma nella prospettiva divina rimane adombrato dalla giustizia misericordiosa sovrabbondante di Dio, che è l'unico a poter giudicare oggettivamente l'uomo. L'autore propone in un dialogo immaginario alla fine del suo articolo un confronto tra la posizione infernalista e quella di Balthasar.

Nella seconda parte, dedicata alla presentazione della Trilogia, nel decimo capitolo, Oliver Davis, professore di dottrina cristiana al King's College di Londra, introduce brevemente all'estetica teologica di Balthasar. Ci soffermiamo sulla sua conclusione: «Il lettore di *Herrlichkeit* troverà nell'opera di Balthasar un'affascinante sintesi filosofica e teologica tra santità e vita, in una brillante, originale e feconda appropriazione delle diverse tradizioni estetiche. Si tratta di una sintesi che lancia sfide e provoca, e che gratificherà profondamente il lettore ad ogni ritorno a essa» (p. 141). Nell'undicesimo capitolo, *The theo-drama*, Ben Quash, rettore della Peterhouse a Cambridge e autore di numerose pubblicazioni su Balthasar, si impegna a svelare la dimensione drammatica della teologia secondo il pensiero balthasariano. Egli insiste sulla centralità della drammatica che è il vero cuore della Trilogia. Nell'introduzione l'autore specifica che nella seconda parte della Trilogia Balthasar affronta la logica dell'esistenza, in quanto nel cristianesimo la contemplazione sfocia automaticamente nell'azione, un'azione che viene concepita a partire dall'azione in Dio (la super-azione) e nella logica del *pro nobis*. Il cristiano partecipa alla teodrammatica che non è una realtà del passato ma si realizza nel dramma vissuto e partecipato del cristiano. La verità è così percepibile solamente da chi la vive. Con il dodicesimo capitolo, *The theo-logic*, il professore Aidan Nichols, autore di tre volumi introduttivi alla Trilogia, conclude il sopralluogo sulla Trilogia. A proposito di *Verità del mondo*, primo volume della Teologica, l'autore ne mostra l'importanza in quanto fonda il modo in cui Balthasar giustifica l'espressione della verità divina nella creatura a partire dall'analogia dell'essere. Esiste un mistero dell'essere che provoca alla fede concepita come atto di gratitudine davanti alla meraviglia dell'essere. La logica umana deve dunque rimanere aperta al mistero e alla possibilità della rivelazione della Logica divina nel Verbo incarnato (Verità del Verbo), nel

quale lo Spirito di verità introduce lo spirito umano, senza disincarnare mai il Verbo. «Il ruolo dello Spirito nell'economia post-pentecostale riflette il suo posto nella vita intratrinitaria, dove egli dall'eternità è il dono vivente e personale del Padre e del Figlio, fondando l'essere della Trinità come amore» (p. 169).

La terza parte, «Disciplines», si apre con il capitolo 13, *Balthasar's biblical hermeneutics*, dove William T. Dickens, professore associato al Siena College e autore di uno studio sull'interpretazione biblica post-critica di Balthasar nel 2003, ne sviluppa le linee principali. L'interpretazione del testo biblico richiede una fede profonda. Una tale fede non significa una semplice passività, al contrario implica una cooperazione noetica ed esistenziale (p. 179). Essa significa un sì radicale da parte dell'interprete alla grazia offerta dalla Bibbia, poiché non è possibile una neutralità. Inoltre implica una partecipazione alla vita di fede della Chiesa. L'interprete deve rispettare l'integrità del testo che trova la sua unità in Cristo (p. 182). L'interpretazione cristologica e spirituale non è statica. Cristo risorto è presente nell'oggi della Chiesa e dell'interprete. Secondo l'autore, Balthasar rifiuta di considerare l'ermeneutica semplicemente come una pura e semplice trasposizione di un senso predefinito del testo. Egli insiste sulla sovrabbondanza di significato presente nel testo biblico che va al di là dell'intenzione dell'autore, essendo lo Spirito santo all'opera nella genesi del testo. Non c'è però posto per un relativismo nell'interpretazione. Il senso letterale e la *regula fidei* sono le linee guida dell'ermeneutica proposta da Balthasar. Nel capitolo 14, *Balthasar's reading of the Church Fathers*, Brian E. Daley, professore di teologia all'Università Notre Dame, vede nello studio della patristica la fonte del nuovo stile di pensiero teologico balthasariano. La cristologia patristica, espressa dal dogma di Calcedonia, diventa il paradigma dell'ontologia cristiana. Daley rileva che la lettura balthasariana è stata originale, fatta con intuizione profonda e spesso innovatrice, che rimane ancora dopo sessant'anni un punto di riferimento per quanto riguarda lo studio di Dionigi l'Aeropagita, Massimo il Confessore o Gregorio di Nissa. Tuttavia secondo Daley la lettura patristica di Balthasar rimane eclettica e non tiene sufficientemente conto nella sua interpretazione del contesto storico (p. 202) e l'antologia dei testi scelti rivela piuttosto il progetto teologico di Balthasar che non quello dei Padri della Chiesa (p. 203). Nel capitolo 15, *Balthasar's literary criticism*, Edwin Block, Jr, professore di letteratura inglese alla Marquette University di Milwaukee, evidenzia molto positivamente l'ermeneutica critica di Balthasar applicata alla letteratura, la quale è stata fonte feconda di ispirazione per la sua teologia. Block mostra come la lettura di Balthasar sia dominata dal rifiuto della fallacia genetica del testo, dalla valorizzazione della capacità di meravigliarsi e dall'oggettività che implica la presa in considerazione di

tutto il testo in un approccio olistico, da una lettura teodrammatica del dramma e dalla ricerca di temi teologici presenti implicitamente nella trama narrativa. Nel capitolo 16, *Balthasar and metaphysics*, Fergus Keer, professore all'Università di Edimburgo, per presentare la concezione balthasariana della metafisica, che si distingue da quella anglo-americana, parte da un'affermazione emblematica di Balthasar: «il cristiano è oggi chiamato ad essere il custode della metafisica». Egli parte dalle diverse concezioni del tomismo: quello di Suárez, cioè del tomismo trascendentale, e quello di Przywara, vicino a quello di Gilson, per i quali la dottrina della creazione gioca un ruolo centrale. Quest'ultima versione del tomismo è quella che ispira Balthasar, per accogliere la differenza ontologica dell'Aquinate e sviluppare la sua ripresa critica di Heidegger nella quadruplice differenza ontologica. Keer costata che spesso però la proposta metafisica di Balthasar si colloca più nell'ordine dell'asserzione che della dimostrazione.

Nella quarta e ultima parte, «Contemporary encounters», nel capitolo 17, *Balthasar and Karl Barth*, John Webster, professore di teologia sistematica all'Università di Aberdeen, considera che «i due hanno prodotto teologie non convenzionali con una capacità immaginativa notevole, nelle quali hanno tentato di tracciare la dimensione universale del particolare cristologico». Si tratta, come Balthasar stesso lo ha definito, di «un universalismo dall'alto» al quale spesso è stato rimproverato di cadere in una forma di totalitarismo, critica che però Webster invita a considerare con cautela attraverso una lettura prudente dei loro testi. Sia per Barth che per Balthasar, il cristianesimo è una formidabile opportunità. E Webster, autore di diversi studi su Barth, conclude affermando che la teologia di Balthasar senza l'esempio di Barth sarebbe stata certamente meno ricca (p. 254). Nel capitolo 18, *Balthasar and Karl Rahner*, Karen Kilby, professore di teologia all'Università di Birmingham e specialista della filosofia e della teologia di Karl Rahner, nel riconoscere che i due teologi sono le figure più significative della teologia cattolica dell'ultimo secolo, affronta la questione del criticismo balthasariano nei confronti di Rahner. Partendo dai due modelli teologici, Kilby sottolinea che le differenze non devono essere esagerate (p. 264). Tutti e due hanno una valutazione positiva del non-cristiano. Se Rahner insiste sul valore dell'esperienza soggettiva, che anche per lui rimane incompleta e frammentaria, Balthasar mette l'accento piuttosto sulla novità del cristianesimo (p. 264). Kilby insiste alquanto sulla differenza esistente tra le loro interpretazioni della morte di Cristo. Per Balthasar il cristiano è rapito dall'amore davanti all'amore manifestato sulla croce, mentre per Rahner l'accento è messo sul mistero dell'Incarnazione, che è il punto culminante dell'auto-comunicazione di Dio nel mondo e che da sempre è stato inserito nel dise-

gno di Dio, anche se non vi fosse stata la caduta (p. 265). Inoltre Kilby rileva che la differenza consiste anche nello stile teologico: Rahner con la sua densità filosofica e Balthasar con un approccio più letterario; Rahner con scritti più brevi, Balthasar con ampi orizzonti panoramici; Balthasar più contemplativo, Rahner più speculativo (p. 265). Nel capitolo 19, *Envoi: the future of Balthasarian theology*, Edward Oakes, professore di teologia alla St. Mary of the Lake a Mundelein, nell'Illinois, conclude il Compendio con una notevole riflessione sul futuro della teologia di Balthasar. Alla domanda se la teologia balthasariana ha un futuro, Oakes ribatte sottolineando che la risposta dipende dalla nostra impostazione epistemologica e ideologica. Se essa è tributaria dal pensiero moderno, senz'altro risponderemo *no*. A coloro che professano il relativismo della verità, certamente il pensiero di Balthasar suonerà come una sfida inopportuna. Saggiamente, Oakes conclude che nessuno può predire il futuro, ma senz'altro possiamo dire che nel momento attuale della storia della Chiesa, qualcuno ha accolto la sua teologia... (p. 273).

Il Compendio si presenta dunque come un manuale di introduzione per chi desidera avere una visione tematica generale delle grandi linee del pensiero del teologo svizzero. Ha inoltre il pregio di essere stato redatto da autori di diverse confessioni cristiane, evidenziando in tal modo la fecondità ecumenica del pensiero balthasariano.

(André-Marie Jerumanis)

D. C. SCHINDLER, *Hans Urs von Balthasar and the Dramatic Structure of Truth. A Philosophical Investigation*, Fordham University Press, New York 2004, pp. 455.

Il progetto ambizioso del libro viene enunciato da D. C. Schindler nell'introduzione: «Questo libro intende sviluppare una concezione drammatica della verità utilizzando le risorse del pensiero del teologo cattolico svizzero e filosofo Hans Urs von Balthasar (1905-1988), in dialogo con la filosofia continentale del XIX e XX secolo» (p. 1). Partendo dalla molteplicità degli studi sulla filosofia di Balthasar, che secondo Schindler è segno della fecondità del suo pensiero filosofico, l'autore costata che la sua teoria sul dramma non è ancora stata abbastanza indagata, ed è convinto del valore della categoria del dramma non solo per l'antropologia, ma anche per l'epistemologia e la metafisica in quanto permette di concepire l'unità e la differenza al di là del monismo o del dualismo. Essa permette di elaborare una filosofia drammatica (p. 8). Il metodo usato dall'autore, come afferma egli stesso, è di tipo costruttivo.

vo asistemático e non storico. Non si propone di analizzare i testi di Balthasar, ma di rivelare le implicazioni dell'intuizione balthasariana sulla drammatica. Nel capitolo 1, «The Gift of Being Given», Schindler parte dalla struttura drammatica dell'essere entrando in dialogo con il pensiero di Heidegger sulla differenza ontologica e con alcuni tomisti del XX secolo sulla distinzione reale. Egli mostra la relazione che esiste tra l'essere e l'azione, nella quale vede la possibilità di fondare il dramma. Nella prima sezione sulla quadruplici differenza Schindler presenta il fondamento per affrontare la questione della verità e mostrare nella seconda sezione la polarità nell'essere che trova la sua unità nella Trinità secondo il modello filosofico proposto da Siewerth per pensare l'identità e la differenza in Dio. Nella terza sezione, considera l'essere in azione che è l'unico luogo dove l'essere si rivela. Partendo dall'essenza e dall'esistenza come idee, Schindler insiste con Balthasar sulla loro polarità reciproca e interna, per considerare l'essenza in esistenza e l'esistenza in essenza. La considerazione del polo esistenziale dell'essere creato offre una dimensione temporale, mentre quella dell'essenza dà senso all'essere creato. Per pensare l'unità ed evitare la disintegrazione di uno dei due poli, Schindler invita a partire dall'idea di Dio che è dinamica (*moving idea*), e la partecipazione a quest'idea sarà anch'essa dinamica (*moving participation*) (p. 89). Di conseguenza, «la ricettività ontologica e la spontaneità non devono essere "bilanciate"; non devono semplicemente essere "armonizzate". Piuttosto formano un'unità, e lo fanno perché sono asimmetriche: la radicalità della ricettività, quando la concepiamo come puro dono, è ciò che fonda la possibilità di includere l'intera spontaneità. E la chiave per vedere quest'unità consiste nel capire l'originalità dell'essere, la sua *Ur-sprünglichkeit*» (p. 94). Nel capitolo 2, «The Birth of Consciousness», Schindler parte dal dialogo di Balthasar con la filosofia tedesca per mostrare come in *Verità del mondo* la concezione balthasariana della coscienza ha sempre come sottofondo la problematica kantiana e l'idealismo tedesco. Egli vede nell'espressione balthasariana «la misteriosa nascita della coscienza» (TL 2, 231) l'essenza della sua concezione. Evidenzia la posizione kantiana dell'autocoscienza, la quale partendo dalle strutture a priori della coscienza come qualcosa d'autosufficiente, non può non concepire la trascendenza se non come spontaneità che raggiunge solo se stessa, mentre per Balthasar la coscienza è primariamente ricettività, che non significa però passività (p. 113). Schindler mostra bene come la coscienza sia relazionale. L'autocoscienza è sempre simultanea alla coscienza dell'altro (p. 113). «La coscienza nasce nello stesso modo in cui nasce un bambino» (p. 120). Questa concezione permette di concepire l'apriori fondamentale della coscienza come disponibilità «a far parte di un tutto», a essere posseduto. In realtà solo una tale concezione permette di comprendere il rappor-

to della coscienza con la verità che possiede una struttura drammatica (p. 162). Nel terzo capitolo, «Truth as Gestalt», Schindler considera che la *Gestalt* è il fondamentale mediatore della verità. È l'auto-manifestazione, il luogo fondamentale dove nasce la verità. Questa concezione balthasariana parte dal presupposto che il primo atto nell'epistemologia è un evento relazionale tra soggetto e oggetto (p. 176). In realtà si può parlare di *Gestalt* come epifania, intesa come un evento complesso che comprende sia l'autodonazione che la recettività di sé in relazione con l'altro. «L'autodonazione e la ricettività sono, per così dire, l'ambiente proprio nel quale le cose possono essere vere» (p. 253). L'autore insiste sull'importanza della comunità, in quanto la verità si rivela e acquisisce *Gestalt* in modo dialogale all'interno di uno spazio e di una storia concreta. Schindler vede proprio qui la relazione tra la verità e la cultura. La cultura può così essere considerata come l'incarnazione della verità. «La verità umana non può essere senza cultura perché l'essere umano non può essere senza un corpo» (p. 254). Concepire la verità come comunità significa lasciare uno spazio aperto alla trascendenza, significa apertura a una verità ulteriore, significa fecondità della verità. Così la verità non è mai una verità statica, ma è una verità viva. Nel quarto capitolo, «Meta-anthropology. The Person as Actor of Truth», Schindler parte dall'uomo e dalla sua relazione alla verità. In realtà, per Balthasar la filosofia è essenzialmente meta-antropologia nel senso che l'uomo è la perfezione del cosmo e dunque la questione della metafisica non può essere risolta ultimamente senza la questione dell'essere o dell'essenza dell'uomo (p. 258). La meta-antropologia significa che in virtù di una relazione particolare tra l'uomo e l'essere, le strutture umane sono capaci di illuminare il senso dell'essere stesso, in modo particolare nel suo aspetto di verità (p. 259). Schindler affronta la questione del rapporto tra finito e infinito che non può essere risolto in modo riduttivo ma drammatico. Nella prima sezione del capitolo, l'autore discute la polarità corpo-anima. Schindler mostra come il corpo (sensi) e l'anima (spirito) richiedano la mediazione intrinseca dell'immaginazione o del cuore, implicando tuttavia un impegno drammatico. Nella seconda sezione, infatti, egli sottolinea che si tratta dell'impegno ad adeguare l'interiorità (l'anima) con l'esteriorità (corpo). Cercando la fondazione ultima della verità, Schindler considera che la questione può trovare una risposta solo attraverso l'impegno drammatico della persona (p. 257). Prima di essere una questione di astrazione, la verità è un evento (p. 259). Si può dunque parlare in Balthasar di una fondazione drammatica della verità. Schindler presenta in modo particolare gli stati di vita come paradigma della forma drammatica. Nella scelta di uno stato di vita, per esempio quello del matrimonio, l'autore vede in modo molto originale il luogo per una fondazione paradigmatica di una reale esperienza della

verità. Nel quinto capitolo, «The Transcendentals», Schindler inizia con l'aspetto paradossale della questione del trascendentale nella storia, per mostrare in seguito come la dimensione ontologica della verità diventi visibile solamente nell'incontro drammatico tra gli enti. La verità è un evento che abbraccia simultaneamente il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto. La verità non è da intendere semplicemente come un predicato della conoscenza umana, perché appartiene primariamente all'essere. Di conseguenza la questione della verità non può essere affrontata facendo astrazione degli altri trascendentali che sono la bontà, l'unità e la bellezza. L'autore sviluppa in quest'ultimo capitolo l'aspetto drammatico della verità che fonda la relazione della verità con la bellezza e la bontà. Il nucleo del capitolo è costituito da un dialogo con le interpretazioni recenti dei trascendentali in Tommaso d'Aquino, esaminando in modo particolare la questione della trascendentalità della bellezza; viene qui mostrata l'importanza della bellezza per l'epistemologia. Esiste una causalità reciproca tra l'intelletto e la volontà che la trascendentalità della bellezza come unità del vero e del buono permette di concepire in modo di relazione intrinseca, evitando sia il soggettivismo che l'intellettualismo. Nella sua conclusione, Schindler riprende gli elementi della sua ricerca che contribuiscono a chiarire la sua concezione della struttura drammatica della verità che sintetizza nel modo seguente: «La struttura della verità è una rete di relazioni» (p. 422). Una tale concezione della verità, fondata sul modello balthasariano, permette di rispondere alla critica di coloro che considerano l'affermazione della verità come un atto di violenza. Al contrario, il modello drammatico offre la possibilità di conciliare due principi metafisici: *l'agere sequitur esse* e *esse sequitur agere*. «Se l'azione è impegno e relazione, la coincidenza di questi principi significa che il soggetto e l'oggetto sono ambedue causa ed effetto senza poterli ridurre a semplice origine o fine» (p. 423). Inoltre, secondo Schindler l'incontro con la verità non è semplicemente un incontro di un soggetto con un oggetto; esso richiede un terzo elemento che trascende sia l'oggetto che il soggetto. Di conseguenza come il tutto trascende il soggetto, così non basta un approccio puramente intellettualistico della pura ragione per cogliere la verità, ma è necessaria anche la volontà del soggetto impegnato nell'azione. Solo così si può conciliare il particolare con l'universale, la verità con le circostanze del soggetto che coglie la verità. Le conclusioni di Schindler offrono diverse implicazioni sia nel campo dell'epistemologia – nel senso che l'autore offre una via per superare un realismo ingenuo che mette fra parentesi la volontà del soggetto –, sia nel campo della morale – dove la struttura drammatica della verità permette di salvare lo splendore della verità evitando il soggettivismo, ma anche un puro oggettivismo, senza l'intreccio della libertà e delle circostanze del soggetto morale –. Il

modello drammatico della verità può illuminare il dato biblico secondo il quale «chi fa la verità» viene alla verità, ma anche l'affermazione secondo cui «la verità rende liberi». La ricerca di Schindler merita un elogio particolare poiché offre una comprensione approfondita della concezione balthasariana della verità, che ha saputo raccogliere la sfida della concezione epistemologica postmoderna della verità senza sacrificare la verità nell'affermare il posto del soggetto.

(André-Marie Jerumanis)

H. MERKELBACH, «*Propter nostram salutem*». *Die Sehnsucht nach Heil im Werk Hans Urs von Balthasar*, Lit, Münster 2004 (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 33), pp. 493.

Il volume di Heiko Merkelbach è sostanzialmente incentrato sul tema del «desiderio di salvezza» come centro spirituale del modello della teologia balthasariana e della sua interpretazione.

L'autore descrive la teologia di Balthasar come la coda dispiegata di un pavone con i suoi strati ed elementi differenti che creano insieme un cerchio affascinante che brilla e attira. Merkelbach prende in consegna l'idea balthasariana di un'«estetica della forma». Il tutto della forma è sempre di più degli elementi separati. Il vero senso di una teoria balthasariana si dimostrerebbe nel e con l'insieme di tutta l'estetica della forma. Due citazioni, l'una da Balthasar: «Wer mehr bejaht, behält tiefer recht» (p. 61), l'altra dal *Faust* di Goethe: «Zum Sehen geboren, zum Schauen bestellt... Ihr glücklichen Augen, was je ihr gesehn, es sei wie es wolle, es war doch so schön!» (p. 63), sottolineano fortemente la convinzione balthasariana di una non-separabilità dei tre trascendentali dell'essere come metodo di una teologia cristiana che sia una «dottrina del senso della rivelazione come senso degli avvenimenti storici».

Poiché l'uomo non è dotato solamente di ragione, ma anche di volontà, di desiderio e di un senso del bello e del bene, anche la fede, come risposta a un'offerta, per essere compiuta non deve limitarsi alle teorie astratte, ma deve includere anche una risposta a tutti gli altri desideri dell'uomo. Deve allora rivelarsi come *pulchrum, bonum et verum ultimum* dell'uomo che orienta e attira il desiderio umano. Solo così si comprenderebbe, secondo Merkelbach, il grande «Trittico» della teologia balthasariana con «Estetica», «Dramma» e «Logica» (pp. 61-82). L'autore crea uno schema che dimostra in modo affascinante l'analogia tra i tre trascendentali e la concezione balthasariana di teologia (p. 75):

Theo-phanie – Estetica – pulchrum (Herrlichkeit /Gloria)

Theo-praxia – Dramma – bonum (Theodrammatik/Teo-Drammatica)

Theo-logie – Logica – verum (Theologik/Teo-Logica)

Dal momento che Balthasar era incessantemente un «viandante tra mondi differenti» che si muoveva sempre oltre le frontiere di teologia, filosofia, psicologia, poesia, teatro e letteratura, Merkelbach vuole dimostrare che la teologia balthasariana è come una risposta che ha già assunto e tentato di rispondere alle domande più scottanti, a differenza dei suoi critici, che cercavano solo elementi per criticarlo.

Leggendo il lavoro di Merkelbach si riscontra una suddivisione variegata, una ricchezza incredibile di citazioni dirette di molti libri balthasariani e di letteratura secondaria, fino a una vasta ed esaustiva bibliografia. Il suo modo di procedere è quello di un autore che non solo non perde mai di vista l'insieme, ma pensa anche in modo balthasariano e scrive in uno stile che realmente si avvicina molto a quello della lingua poetica di Balthasar.

Anche la suddivisione della tesi di Merkelbach appare simile a quella di un lavoro teatrale che adotta il metodo del "Trittico" di Balthasar. Il prologo (pp. 19-126) incomincia con l'idea centrale «Nur wer die Sehnsucht kennt, ahnt etwas vom Heil (Solo chi conosce il desiderio, presagisce qualcosa della salvezza)» (p. 19). Come avrebbe fatto Balthasar, anche Merkelbach comincia con una descrizione generale del concetto di "salvezza" in una società postmoderna che ha sempre più dimenticato o trasformato questo concetto in idee utilitaristiche o edonistiche (pp. 19-39). L'autore continua con una biografia di Balthasar, volendo sottolineare la crescita storica della sua idea di un "Trittico" come nuova "Somma di Teologia" e "Teologia della santità" che integri estetica, drammatica e logica (pp. 40-82).

Merkelbach apre così una porta per entrare nel dramma della storia della salvezza con tutti i suoi elementi di crescita. Tutto culmina nella descrizione di Gesù come un "rappresentante" che non è più separabile dal contenuto della sua rappresentazione. L'incontro con molti teologi storici come interpreti del senso della storia della salvezza dimostra l'intenzione e la necessità del Trittico di Balthasar come nuova "Somma di Teologia" (pp. 83-126).

Il dramma della storia della salvezza diventa – secondo la Teodrammatica di Balthasar – come una "Teologia dall'alto" (seguendo Barth contro Bultmann). Tutto è un «impegno di Dio per noi» (pp. 127-227) che inizia con il "secondo atto" come una "kenosi" crescente della Trinità immanente fino all'incarnazione del Figlio di Dio nel mondo e la missione dello Spirito. Dopo la pasqua e la pentecoste comincia il "terzo atto" della Chiesa e dell'uomo salvato che può vivere come estetica del dramma «per l'impegno di Dio» (pp. 228-303).

Tutto sfocia nel “quarto atto” come un “finale”: che cosa possiamo sperare (pp. 304-413)? Nel suo “Epilogo” (pp. 414-448) Merkelbach, dopo aver dimostrato tutta l'estetica come vero senso della “coda di pavone” della teologia balthasariana, ritorna all'idea primaria della teologia balthasariana: il Dio della salvezza non è un *universale abstractum*, ma il Dio della sua autorivelazione storica che viene descritto con il Trittico secondo lo schema già presentato a p. 75.

Secondo Merkelbach solamente così diventa visibile come la fede può essere la risposta alla promessa di compimento di tutti i desideri umani e allo sforzo nella ricerca della felicità:

«Solo chi conosce il desiderio presagisce qualcosa della salvezza». Soltanto così la teologia potrebbe aprirsi a un dialogo fecondo con la medicina e la psicologia (cfr. il dibattito sulle malattie psicosomatiche, pp. 423-430, e nell'ambito della psicologia sull'influsso positivo della fede alla “Logoterapia” di V. E. Frankl e alla “Terapia estetica”, pp. 430-445). Vista in questa interpretazione ampia di Balthasar, anche la critica dei teologi contro la sua *apochatastasis panthon* e la sua dottrina trinitaria si potrebbe comprendere come conseguenza di una prospettiva limitata o razionalistica. Nel capitolo “Tentativo di una visualizzazione”, Merkelbach offre cinque schemi che dimostrano il vero senso della dottrina trinitaria come rivelazione divina nel dramma della salvezza, con un compimento finale in cui il Dio trino sarà veramente «tutto in tutti» (pp. 417-420).

Nella scia della spiritualità di Balthasar, la tesi di Merkelbach è primariamente una «teologia contemplativa» tesa sempre a evitare interpretazioni precipitose, che non hanno visto la prospettiva «sovrabbondante» del «padre della Chiesa svizzera» (p. 77). Ciò comporta sicuramente che molte domande rimangano aperte, ma secondo Merkelbach – che cita Bertholt Brecht – questa è la situazione dell'uomo: «Rimanga il mistero! Stiamo lì e guardiamo sconcertati: il sipario è chiuso e molte domande rimangono aperte!» (p. 412). Ma secondo Merkelbach deve rimanere anche il nostro desiderio, che è già un desiderio con una promessa: «Un giorno, speriamo, vedremo LUI, come tremendo e affascinante,... la nostra salvezza... LUI traborderà tutti nostri desideri. Fino a quel momento deve valere il motto: *Non eloquimur magna sed vivimus*» (p. 445). Se il ricco libro di Merkelbach riesce a rafforzare questo desiderio e questa speranza, ha veramente raggiunto il suo intento.

(Hans Christian Schmidbaur)

S. HARTMANN, *Christo-Logik der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar. Zur Systematik und Aktualität seiner frühen Schrift «Theologie der Geschichte»*, Kovac, Hamburg 2004 (Geist und Wort, 8), pp. 312.

La pretesa e il diritto del cristianesimo a una validità universale delle sue verità come elementi di una autorivelazione storica di Dio nel mondo ha avuto un ruolo scottante all'interno della teologia contemporanea in conflitto con il pluralismo e relativismo postmoderno.

Nella teologia moderna troviamo differenti metodi d'approccio come anche differenti motivazioni di ricerca. Nel mondo scientifico, posizioni diverse e un certo pluralismo sono legittimi, ma il fatto di considerarli come sufficienti o riusciti dipende in ultima istanza dal grado della fede e delle convinzioni soggettive. Altri modelli invece dimostrano la tendenza a un razionalismo, che vuole astrarre dagli avvenimenti dell'opera storica della salvezza certe "verità razionali ed astratte" in modo che diventino alla fine indipendenti dall'avvenimento storico stesso. Questo non sembra compatibile né con il *sensus fidelium*, né con l'atto di fede.

Il libro di Stefan Hartmann, pubblicato nel 2004, dedica un'analisi al primo libro di Balthasar, la sua *Teologia della storia*. Secondo Hartmann, questo libro non molto ampio offre una visione centrale e fondamentale di Balthasar che potrebbe permettere di entrare in modo corretto nel complesso della teologia balthasariana. Così si potrà anche avere un accesso nuovo alla vera definizione balthasariana del rapporto tra fede e ragione, tra verità rivelata e verità della ragione, tra universalità e storicità, che fino ad oggi non è mai stata veramente compresa.

Nel capitolo I.3 Hartmann descrive il suo modo di procedere: il primo libro di Balthasar già contiene il "tutto nel frammento" e potrebbe così offrire un accesso nuovo a tutte le sue opere, evitando tutti i vicoli ciechi e le interpretazioni tendenziose che si sono avute precedentemente. Una lettura diacronica delle singole opere e di quella centrale – *Teologia della storia* – di Balthasar sarebbe forse più adatta rispetto a una lettura cronologica e lineare di tutta la sua grande trilogia "Teo-Logica - Teo-Drammatica - Gloria" (pp. 39-41). *Teologia della storia* è il nucleo, il cuore e l'essenza della visione teologica di Balthasar (pp. 42-44). Molte interpretazioni precedenti, come quelle di Rahner (p. 24), Vorgrimler (p. 25), Wallner (p. 18), J. B. Metz (p. 25), sarebbero state tendenziose o unilaterali, perché mancava loro la conoscenza della vera visione centrale balthasariana (pp. 26-29).

Questo approccio di Hartmann potrebbe apparire a prima vista come rischioso e potrebbe provocare dubbi o una certa sfiducia, tuttavia leggendo il suo lavoro si vede una suddivisione differenziata, una ricchezza incredibile di citazioni dirette di

molti libri balthasariani e di letteratura secondaria, come anche una bibliografia sufficientemente ampia. Il suo modo di procedere è quello di un autore che mai perde la visione d'insieme, pensa in modo balthasariano e scrive in uno stile che si avvicina molto allo stile poetico di Balthasar. Tutto appare come un buon presupposto per l'analisi di un teologo così famoso, che si muove sempre tra filosofia, teologia, spiritualità, letteratura, teatro ed arte; che non ha mai voluto fondare una propria scuola di teologia e che non si lascia interpretare facilmente (p. 17).

Hartmann descrive tutta la teologia di Balthasar come un grande albero con molti rami, foglie, fiori e frutti, con un tronco che porta ed unisce tutto. Secondo l'autore, la maggioranza dei teologi contemporanei non ha mai trovato questo tronco basale della sua teologia, e ha avuto sfiducia nel suo modello spirituale di teologia come «teologia della santità» (pp. 30-38), che sembra allontanarsi troppo dalla «sobrietà scientifica». Forse tutto questo ha provocato, secondo Hartmann e M. Albus, una ricezione sempre più scarsa delle numerose opere di Balthasar (p. 23).

Nel quarto capitolo della sua introduzione (pp. 46-64), Hartmann analizza in modo breve e preciso l'interpretazione della storia e della storicità nella teologia e filosofia tradizionale. La teologia patristica, medievale e neotomista, ha sempre subito l'influsso della filosofia platonica e aristotelica, ha sempre sottolineato la «sovratemporalità della verità» e di ogni conoscenza sicura in contrasto con tutto ciò che sarebbe «solamente storico, casuale, fortuito, individuale e insicuro». Balthasar invece nel suo libro *Schleifung der Bastionen* descrive la teologia come una «dottrina del senso della rivelazione come senso degli avvenimenti storici stessi» (p. 54). Di qui derivano per Balthasar, secondo Hartmann, due conseguenze che richiedono lo sviluppo di una *Teologia della storia* che abbia grande importanza per poter procurare il vero senso della fede: 1) quanto più la teologia si apre alla storicità del mondo, tanto più essa può svilupparsi; 2) quanto più la teologia vuole distaccarsi dalla storia, tanto più la fede perde contatto con la vita! (p. 58).

La fede è allora riferimento a una storia di salvezza, e quanto più una teologia vuole ricavarne una verità astratta e apparentemente separabile, tanto più la teologia perde la fede, e la fede diventa sterile. Visto secondo questa prospettiva, il vecchio rimprovero di "neo-gnosticismo" mosso da Karl Rahner alla teologia balthasariana appare secondo Hartmann assurdo e non più giustificabile (pp. 59-64). Attraverso questi strumenti di analisi Hartmann inizia nella sua seconda parte un'interpretazione dettagliata della *Teologia della storia* di Balthasar.

Secondo l'autore, questa breve opera costituisce la convinzione centrale del modello teologico di Balthasar (p. 69). La sua posizione potrebbe essere vista come una «contrapposizione cattolica» contro Karl Löwiths, «in cui è assente il senso sto-

rico» (p. 71). Essa mostra veramente il nucleo dell'interpretazione cattolica del rapporto tra verità e storicità; universalità, assoluto e fattività storica; eternità e temporalità. Se tutto ciò che può essere considerato come "assolutamente vero" o come "universalmente valido" deve essere necessariamente astratto, senza concretezza e atemporale, l'idea di un "Cristocentrismo universale" del mondo e del tempo non si può giustificare! Allora, come si può fondare l'idea di una «validità sopratemporale ed universale di un avvenimento storico come la storia della salvezza e Gesù» (e questa è l'affermazione centrale del cristianesimo!) con argomenti comprensibili? Secondo Hartmann la *Teologia della storia* di Balthasar offre realmente una giustificazione comprensibile.

La teoria di un Gesù come unico mediatore concreto, storico ed universale tra "cielo e terra", eternità e tempo, e "unica via al Padre" si fonda, secondo Balthasar, in una riflessione speculativa con l'esempio allegorico di una "clessidra": Dio come un essere eterno scorre realmente con l'aspetto visibile di Gesù (come "estetica teologica") come la sabbia in mondo e tempo e diventa così un *universale concretum*, o un "Dio-nel-mondo" reale (pp. 72-75).

Questo fatto storico e concreto come "estetica di Dio" include in sé tutto ciò che avevano negato Barth, Kierkegaard e Bultmann come contenuto della professione cristiana: religione, filosofia e mito; «Dio non si sarebbe fatto uomo, se non avesse avuto un contatto positivo con queste tre forme!», diceva Balthasar (p. 76). Gesù come «l'unico e l'eccezionale» unifica allora cielo e terra, universalità e concretezza in un aspetto visibile, concreto e storico: «In Gesù Cristo il Logos non è più solamente il "regno delle idee", delle regole e dei valori astratti che regolano il tempo, ma lui è da sé tempo. Dai fatti e dagli avvenimenti storici della vita di Gesù non si può astrarre una validità astratta – i fatti in sé sono la validità!» (p. 78). Con questa professione fondamentale di Gesù come *universale concretum*, la teologia come «scienza del senso di questo avvenimento» si distingue da tutte le altre scienze; diventa incommensurabile rispetto a tutte le «norme del mondo»: «Non si arriva a un accordo intrinseco tra la teologia e le altre scienze!», dice Balthasar (p. 77).

Con il concetto di "eccezionale per eccellenza" della *Teologia della storia* di Balthasar, la vecchia idea dell'*universale concretum* di Nicola Cusano (*De docta ignorantia*) giunge a una rinascita. L'*universale concretum* è storia, il concreto e l'assoluto nello stesso tempo; o, come Balthasar dirà più tardi in *Gloria*: Gesù è l'aspetto o l'estetica della verità di Dio nel mondo (pp. 78-80). La teologia contemporanea, nel clima di pluralismo religioso postmoderno, dovrebbe tener conto di questo (p. 80).

Il cristianesimo supera allora secondo Balthasar e Hartmann i due principi della filosofia *de singularibus non est scientia* e del primato dell'astratto, del generale e del comune prima dell'individuale e del concreto (p. 82). Ogni subordinazione della teologia a questi due principi avrebbe secondo Balthasar come conseguenza la trasformazione della religione in una filosofia della religione neo-agnostica che proclama l'esistenza di una "dottrina astratta della salvezza" che sia separabile dal suo annunciatore storico. Questo forse potrebbe essere accettabile per l'auto-comprensione di un Mosè, di un profeta, di un Buddha o di un Maometto, ma certamente non per Gesù che diceva: «Io sono la via, la verità e la vita» (p. 86).

Il cristianesimo proclama allora con Cristo, come dice Hartmann, «il miracolo dell'unico universale per eccellenza» (p. 86): la professione del Concilio di Calcedonia come un «miracolo ontologico» (p. 88) supera così la distinzione razionalistica di Lessing tra «verità storica casuale» e «verità della ragione necessaria» (p. 89): Gesù non è solamente «un uomo», ma «l'uomo per eccellenza», la «realizzazione totale di tutta la natura umana», «l'ideale che si è realizzato in forma totale». L'ideale diventa realtà in modo completo, in un'esistenza concreta e storica! (p. 92).

Questa teoria cristiana sta in contrapposizione assoluta con ogni "relativizzazione", "astrazione" e "de-mitologizzazione". Questo vale non solamente per i misteri centrali dell'incarnazione e della risurrezione, ma anche per tutti i misteri e miracoli della storia di salvezza. Tutti coloro che credono di poter fare questo dimostrano solamente di non aver compreso il messaggio centrale del cristianesimo dell'«identità tra parola ed esistenza, come "Cristo-Logica" ed "origine di tutte le norme"» (pp. 92-102).

Hartmann inizia il quarto capitolo con una dimostrazione del «concetto cristologico del tempo» come elemento centrale della «Teologia del tempo» di Balthasar (p. 102). Contro una «teologia del processo» (Whitehead, Moltmann) che nega l'immutabilità di Dio, Balthasar sottolinea fortemente il fatto che la presenza reale di Dio nel tempo non nega l'immutabilità di Dio stesso. Non è Dio stesso che diventa temporale, ma Gesù è solamente la "forma estetica" della sua presenza nel mondo e nel tempo (TG 1,10; p. 103).

Con l'entrata di Gesù nel tempo incomincia nel mondo la "Teo-Drammatica" come «tempo di Cristo che è esistenza del "recettore pieno della volontà del Padre"» (p. 104) contro ogni falso autonomismo degli uomini (p. 107): Gesù è «piena ricettività», fino alla «sua ora» che è «l'ora del Padre che guida» (p. 111). Questo dramma, secondo Balthasar, non è un'«opera teatrale» con la possibilità di attori differenti, ma una *première* senza prova, per il fatto che Gesù si identifica con Gesù come unico attore (p. 114; TG 31).

Con la risurrezione Gesù come *universale concretum* diventa il «Cristo universale», il «Cristo cosmico» che non si perde nel tempo, ma crea un «nuovo tempo» con cui rimane presente e attivo in ogni tempo e luogo del mondo (p. 123). Seguire Cristo nella fede non vuole dire seguire le idee di una persona storica, lontana e già passata, ma vivere con il Cristo cosmico e vivente come «Dio fatto uomo» in una fede nella quale la fedeltà divina e umana s'incontrano (p. 123). L'universalità del Cristo cosmico si rivela dapprima come una «integrazione della storia nella vita di Gesù». Secondo Balthasar quest'integrazione abbraccia tutto: non solamente tutta la storia della salvezza dell'Antico e del Nuovo Testamento, ma anche tutta la storia dell'umanità (pp. 128-132), fino alla sofferenza, la morte e l'inferno (p. 137). Solamente così Gesù Cristo sarebbe il vero universale concreto e cosmico.

Balthasar è stato spesso accusato di essere un fautore della teoria di Origene, come anche di L. Boros, di una *apochatastasis panthon* – redenzione escatologica di tutti gli uomini –, teoria condannata dal magistero della Chiesa. Secondo l'analisi di Hartmann la teoria balthasariana di un «inferno vuoto» risulterebbe dalla sua convinzione che se Gesù deve essere considerato come *universale concretum* e *analogia entis* estetica, se Cristo risorto abbraccia veramente tutto, fino all'esistenza reale di un inferno, quest'inferno non potrebbe essere pensato come altrettanto eterno o infinito come Dio stesso (pp. 148-151).

Secondo l'analisi di Hartmann, la realtà concreta ed universale del Cristo risorto come Cristo cosmico si prolunga nella vita della Chiesa e nei sacramenti come opera del Cristo cosmico nella e con la sua Chiesa come *instrumentum visibile invisibilis gratiae*: i sacramenti sono secondo Balthasar un incontro personale, attivo e vivente con il Dio Trino che integra l'uomo nella storia, nella vita e nella sorte dell'*universale concretum* e «Cristo cosmico». Così l'uomo fedele diventa realmente una parte del «Tempo di Cristo» (pp. 152-163). Dio universale diventa concreto mediante Gesù, che è *universale concretum*, unico mediatore grazie a cui l'uomo può partecipare alla verità e alla vita universale del Signore. Cristo risorto diventa così la «norma (universale) della storia» (p. 162).

Un'interpretazione autentica della *Teologia della storia* dimostra, secondo Hartmann, non solo la compatibilità della teologia balthasariana con le dottrine del Concilio Vaticano I (1869-1870) e la Costituzione *Dei Filius* (DS 3000-3045), ma offre anche un fondamento per la riflessione successiva. Contro tendenze liberali e razionalistiche, Balthasar ha sempre difeso la realtà storica della tomba vuota e delle apparizioni del Cristo risorto dopo la pasqua (p. 168): Cristo non è mai un *universale ante rem*, ma anche risorto e cosmico è nello stesso tempo un *universale in re* e «sovratemporalità nel tempo» (pp. 169-182).

Le verità della rivelazione come anche le verità della Chiesa non sono interpretabili come verità “razionali astratte”, e neanche come un *kerygma* prodotto dai fedeli sulla terra, ma in verità i frutti della comparsa storica del Logos che si sarebbe universalizzato in tre modi (p. 194). Chi comprende questo fatto non interpreta il santo magistero della Chiesa e la vera teologia solamente come sviluppi o crescite intramondane o relativistiche di una verità storica, ma come frutti dell'agire continuo e vivente dello Spirito nella Chiesa: «Nuovi dogmi né cadono come fulmine dal cielo, né sono conclusioni logiche da tutto che è già presente. Sono doni primari dello Spirito vivente alla Chiesa, tesori nuovi della pienezza del Logos fatto uomo, nel quale sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della conoscenza» (p. 204).

Anche i santi della storia della Chiesa sono frutti reali della presenza attiva, vivente e non passata di Dio nel mondo. Secondo Balthasar i santi sono perciò «i commenti più importanti del vangelo», «interpretazioni incarnate del Verbo fatto carne» (p. 206). Una teologia che ignori dunque il santo magistero e i santi della Chiesa, vuole considerare nel proprio lavoro soltanto interpretazioni relativistiche di un avvenimento storico già passato, vuole creare una dottrina con contenuti solamente astratti; sarebbe allora già caduta nel paradigma di Lessing e avrebbe già negato la fede in una presenza attiva dello Spirito dell'*universale concretum* nella sua Chiesa (p. 213). Il grande «sì» alla «storicità della verità» è secondo Balthasar il «*proprium* del Cristianesimo» (p. 234).

Il libro di Hartmann dimostra come un lavoro compatto, preciso e ben strutturato possa essere un'introduzione riuscita al vero “cuore” del pensiero di Balthasar, rimasto fino ad oggi non veramente scoperto. L'interpretazione di Hartmann può anche fugare tutte le interpretazioni parzialmente tendenziose del passato. Teologia non è un'astrazione di teorie relativistiche o verità sovrastoriche dagli avvenimenti solamente storici e già passati, ma – come Balthasar diceva con una frase poetica di Agostino nella citazione finale di Hartmann –: *Videntem videre* (p. 282).

(Hans Christian Schmidbaur)

Finito di stampare
nel mese di marzo 2006
da Reggiani S.p.A – Varese

RTLu 2/2006

Editoriale 223

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

Mauro Oersati, *«Dio è amore». Riflessioni bibliche sul tema dell'enciclica di Benedetto XVI* 241

Contributi

François-Marie Lathot, *«La mia vocazione è l'Amore». La chiamata universale alla santità nella teologia di Teresa di Lisieux* 257

Patrizia Marchegiani, *Meraviglia e scandalo nel Vangelo di Marco* 277

Giorgio Pasinadi, *I sacrifici nell'Antico Testamento e il sacrificio di Cristo* 291

Ribattiti

Enrico Pareis, *Il divino nell'umano: il mistero della carne in Mozart* 317

Paolo Viotto, *Sulle vie del Buddha. L'architettura religiosa tibetana* 323

Antonio Tombolini (a cura di), *Icone: Lina Delpeu* 337

Recensioni

Carlo Francesco De Varesio, *Promptuarium Scotticum. Thomas Francis Brady* (ed.), *Religion et Littérature* (di Manfred Hauke) 341

Manfred Hauke, *«L'importanza della donna nella storia salvifica». Raccontata dalla settimana intensiva (ottobre 2005)* 347

2

Anno XI
Giugno 2006

RTLu 2/2006

Editoriale 223

Articoli

Réal Tremblay, *La figure du bon Samaritain, porte d'entrée dans l'Encyclique de Benoît XVI «Deus caritas est»* 227

Mauro Orsatti, «Dio è amore». *Riflessioni bibliche sul tema dell'enciclica di Benedetto XVI* 241

Contributi

François-Marie Léthel, «La mia vocazione è l'Amore». *La chiamata universale alla santità nella teologia di Teresa di Lisieux* 257

Patrizia Marchegiani, *Meraviglia e scandalo nel Vangelo di Marco* 277

Giorgio Paximadi, *I sacrifici nell'Antico Testamento e il sacrificio di Cristo* ... 291

Dibattiti

Enrico Parola, *Il divino nell'umano: il mistero della carità in Mozart* 317

Paola Viotto, *Sulle vie del Medioevo: l'architettura romanica ticinese* 325

Antonio Tombolini (a cura), *Una "scrittrice" di icone: Lina Delpero* 337

Recensioni

Caroli Francisci De Varesio, *Promptuarium Scoticum. Tomus Primus* – Benedykt Jacek Huculak (ed.), *Religioni et Litteris* (di Manfred Hauke) 341

Manfred Hauke, «L'importanza della donna nella storia salvifica». *Resoconto della settimana intensiva (ottobre 2005)* 347

Editoriale

André-Marie Jerumanis

Facoltà di Teologia (Lugano)

Il 25 gennaio 2006 il papa Benedetto XVI ha reso pubblica la sua prima enciclica intitolata *Deus Caritas est* – Dio è amore –, offrendo alla Chiesa e al mondo un testo di una chiarezza e di una profondità eccezionali, in un linguaggio accessibile alla maggioranza dei lettori contemporanei. L'enciclica è stata accolta generalmente con sorpresa e in modo positivo dai media mondiali. Il papa ha toccato il cuore dell'uomo e della donna d'oggi partendo dalla forza essenziale che muove il mondo e la cultura odierna, cioè l'amore, per proporre una rilettura "catartica", come lascia intravedere fin dall'inizio della sua enciclica: «Il termine "amore" è oggi diventato una delle parole più usate e anche abusate» (n. 2); occorre dunque riprenderla, purificarla e riportarla al suo splendore originario. Nell'annuncio dell'enciclica, una settimana prima, Benedetto XVI alludeva all'importanza della *Deus Caritas est* per la famiglia, in quanto ricorda che il cuore dell'amore familiare è l'*eros* che si trasforma in carità. Così, in un mondo tentato da una lettura riduttiva dell'*eros* e del corpo, «il modo di esaltare il corpo, a cui noi oggi assistiamo, è ingannevole. L'*eros* degradato a puro "sesso" diventa merce, una semplice "cosa" che si può comprare e vendere, anzi, l'uomo stesso diventa merce» (n. 5). L'enciclica ricorda che «Sono necessarie purificazioni e maturazioni, che passano anche attraverso la strada della rinuncia. Questo non è rifiuto dell'*eros*, non è il suo "avvelenamento", ma la sua guarigione in vista della sua vera grandezza» (*ibid.*). L'enciclica appare inoltre di estrema attualità per un mondo attraversato dalla violenza recentemente commessa nel nome di Dio: «In un mondo in cui al nome di Dio viene a volte collegata la vendetta o perfino il dovere dell'odio e della violenza, questo è un messaggio di grande attualità e di significato molto concreto» (n. 1). Il papa offre un principio fondamentale per l'ecumenismo e conferma il suo desiderio, manifestato

diverse volte, di operare per l'unità dei cristiani e il dialogo delle religioni. Sempre a proposito del tema dell'enciclica, afferma il 18 gennaio 2006: «Il tema non è immediatamente ecumenico, ma il quadro e il sottofondo sono ecumenici, perché Dio e il nostro amore sono la condizione dell'unità dei cristiani. Sono la condizione della pace nel mondo».

Benedetto XVI ci offre una chiave di lettura per discernere il valore della vita nella sua più grande debolezza e fragilità: «occorre qui rammentare, in modo particolare, la grande parabola del Giudizio finale (cfr. Mt 25,31-46), in cui l'amore diviene il criterio per la decisione definitiva sul valore o il disvalore di una vita umana» (n. 15). Davanti alla violenza che risulta dalla povertà inflitta dall'egoismo umano, incombe alla Chiesa una responsabilità essenziale perché «praticare l'amore verso le vedove e gli orfani, verso i carcerati, i malati e i bisognosi di ogni genere appartiene alla sua essenza tanto quanto il servizio dei Sacramenti e l'annuncio del Vangelo» (n. 22). È significativo il richiamo alla figura di Madre Teresa di Calcutta, icona della carità e testimone dell'universalità dell'amore.

Nel desiderio di presentare ed approfondire diversi aspetti dell'enciclica, la Rivista della Facoltà di Teologia di Lugano propone una serie di articoli e contributi. Così R. Tremblay nel suo articolo mostra come la figura del Buon Samaritano sia una porta d'entrata per l'enciclica a partire dalla quale è possibile ricollegare le linee principali del pensiero del papa, evidenziando la profonda unità della *Deus Caritas est*. Solo una tale visione impedisce di farne una lettura ideologica, riducendo l'enciclica a un documento primariamente sociale. Il suo centro è invece costituito dal «lato aperto del Crocifisso», luogo di rivelazione dell'Amore trinitario. Il cuore trafitto appare allora come la sintesi dell'*eros* e dell'*agape*. L'esercizio della carità, *opus proprium* della Chiesa, trova la sua ispirazione e la sua forza da questo centro. La giustizia non può fare a meno dell'esercizio personale e concreto della carità. Maria e i santi sono allora icone viventi dell'amore di Dio nel mondo. Tremblay conclude acutamente il suo commento rammentando le parole del cardinal J. Ratzinger al Colosseo durante la *Via crucis* della Settimana santa del 2005 sul bisogno di purificazione intraecclesiale, sottolineando il fatto che l'enciclica è un programma per riformare la Chiesa a partire dal Cuore aperto di Cristo.

M. Orsatti ci offre una riflessione biblica sul tema dell'amore, interrogandosi sull'apporto del pensiero biblico al principio dell'amore presente in altre culture e religioni. L'autore mostra come nell'Antico Testamento la storia d'Alleanza sia una storia d'amore tra Dio e il suo popolo, che elegge per amore, introducendolo e solleci- tandolo a questo amore. Nel Nuovo Testamento possiamo vedere un progresso e un

salto di qualità nel concepire l'amore, nel senso che tutto viene ormai interpretato a partire dal mistero pasquale. Orsatti mette in rilievo come «la novità più sorprendente è che l'amore umano diventa imitazione di quello di Gesù, prototipo e sorgente d'ogni autentico amore». In un successivo passo, si sofferma sull'apporto di Paolo e di Giovanni, che più degli altri hanno contribuito a far comprendere la circolarità tra amore e fede.

F.-M. Léthel nel suo contributo offre un collegamento significativo dell'enciclica di Benedetto XVI con la teologia di Teresa di Lisieux, Dottore della Chiesa ed «esperta della *scientia amoris*». La sua affermazione centrale («La mia vocazione è l'Amore») è un invito per ogni cristiano a «vivere d'Amore» nella speranza e nella fede. L'attribuzione del titolo di «Dottore dell'Amore» a Teresa di Lisieux è stato un passo profetico nell'invitare la Chiesa universale a entrare nell'essenziale del cristianesimo. Teresa ha ricordato alla Chiesa che l'eccellenza dell'amore non ammette eccezioni e fonda la chiamata universale alla santità. Infatti proprio «questo amore di Carità è la vocazione dell'essere umano». Il secondo contributo, di P. Marchegiani, affronta la questione della meraviglia e dello scandalo nel vangelo di Marco: «Essendo il vangelo di Marco destinato ai Romani, in esso, in modo particolare, si sottolineano lo stupore e gli interrogativi che la persona di Gesù destava in chi lo incontrava». L'autrice esamina attraverso un approccio fenomenologico le diverse fasi dell'incontro con Gesù e le condizioni del perdurare della meraviglia. In realtà questo contributo si presenta come un felice complemento all'enciclica di Benedetto XVI, in quanto mette in evidenza la dinamica nella quale il credente deve entrare per essere rapito dall'amore rivelato sulla Croce. Solo chi è capace di stupirsi davanti al mistero dell'amore agapico manifestato dal Cuore trafitto, accetterà di andare oltre i riduzionismi dell'*eros* e dell'*egoismo*, che rendono incapaci di condividere con i più bisognosi. Il terzo contributo di G. Paximadi, sui sacrifici nell'Antico Testamento e il sacrificio di Cristo, illumina con grande dovizia l'aspetto sacrificale della morte di Cristo, evidenziando come «le singole forme sacrificali si dispongono attorno all'evento centrale della morte di Cristo, ricevendone significato ma assieme contribuendo alla sua interpretazione». Nel contesto dell'enciclica, lo scritto di Paximadi contribuisce a far percepire tutta la dinamica dell'amore agapico nel dono che il Padre fa del Figlio sulla croce.

Nel primo dibattito, E. Parola propone un'interpretazione della musica di Mozart alla luce del tema del presente quaderno, aprendo il lettore al mistero della carità che percorre tutta l'opera musicale del grande artista. Sottolinea la dimensione religiosa nel descrivere l'uomo attraversato dall'incompiuto desiderio di bene. Un desi-

derio che incontra il Divino nel miracolo della Misericordia: «È a Dio fatto Uomo, a Gesù che si rivolge, è davanti a Lui che chiede perdono commuovendosi per la sua misericordia». Nel secondo dibattito, P. Viotto conduce il lettore lungo le strade del Medioevo attraverso l'architettura romanica ticinese, vero mondo di simboli. Infine, in un'intervista a cura di A. Tombolini, viene presentata Lina Delpero "scrittrice" di icone.

La figure du bon Samaritain, porte d'entrée dans l'Encyclique de Benoît XVI *"Deus caritas est"*

Réal Tremblay

Accademia Alfonsiana (Roma)

«Der Weltenrichter fragt nach diesem Gleichnis nicht, was ein Mensch für Theorien über Gott und Welt gehabt hat. Er fragt nicht nach dem dogmatischen Bekenntnis, er fragt allein nach der Liebe... Wer liebt, ist ein Christ»

J. RATZINGER

La première Encyclique de Benoît XVI est une fresque imposante. Parmi les scènes qui la constituent, il y en a une qui contient le sens de l'ensemble. Il s'agit de la parabole lucanienne du bon Samaritain (cf. Lc 10,25-37) à laquelle le pape fait explicitement allusion à quatre reprises. À la figure du bon Samaritain, il rattache des données qui renvoient à des aspects majeurs de sa pensée. Dans ces pages d'introduction à l'Encyclique, je voudrais d'abord recueillir le sens de ces textes (1) et montrer ensuite comment les idées qui y sont connexes sont repérables dans l'ensemble du texte pontifical et en déterminent en définitive les lignes maîtresses (2).

1. La présentation des textes et leur contenu

Lisons le premier texte:

«La parabole du bon Samaritain (cf. Lc 10,25-37) permet surtout de faire deux grande clarifications. Tandis que le concept de "prochain" se référerait jusqu'alors essentiellement aux membres de la même nation et aux étrangers qui s'étaient établis dans la terre d'Israël, et donc à la communauté solidaire d'un pays et d'un peuple, cette limitation est désormais abolie. Celui qui a besoin de moi et que je peux aider, celui-là est mon prochain. Le concept de prochain est universalisé et reste cependant concret. Bien qu'il soit étendu à tous les hommes, il ne se réduit pas à l'expression d'un amour générique et abstrait, qui en lui-

même engage peu, mais il requiert mon engagement concret ici et maintenant. Cela demeure une tâche de l'Église d'interpréter toujours de nouveau le lien entre éloignement et proximité pour la pratique de ses membres» (n. 15)¹.

Selon le pape, deux données ressortent clairement de la parabole évangélique du bon Samaritain: le croyant considère comme son prochain quiconque a besoin de lui et qu'il peut aider². La seule limite à l'objet de l'amour fraternel est donc ce qui n'est pas possible. C'est la première donnée. La seconde est l'insistance mise sur l'exercice concret de la fraternité que l'étendue du champ de l'amour pourrait menacer. Il revient à l'Église de gérer toujours à nouveau ce rapport entre le caractère concret et la portée universelle de l'engagement de ses membres.

Passons au second texte:

«L'Église est la famille de Dieu dans le monde. Dans cette famille, personne ne doit souffrir par manque du nécessaire. En même temps, la caritas-agapè dépasse aussi les frontières de l'Église; la parabole du bon Samaritain demeure le critère d'évaluation, elle impose l'universalité de l'amour qui se tourne vers celui qui est dans le besoin, rencontré "par hasard" (cf. Lc 10, 31), quel qu'il soit. Tout en maintenant cette universalité du commandement de l'amour, il y a cependant une exigence spécifiquement ecclésiale – celle qui rappelle justement que, dans l'Église elle-même en tant que famille, aucun membre ne doit souffrir parce qu'il est dans le besoin. Les mots de l'*Épître aux Galates* vont dans ce sens: "Puisque nous tenons le bon moment, travaillons au bien de tous, spécialement dans la famille des croyants" (6,10)» (n. 25b).

Dans l'Église-famille de Dieu personne ne doit manquer du nécessaire, bien que, comme le signale la parabole du bon Samaritain, l'amour fraternel doive en même temps déborder les frontières de l'Église et se tourner vers tous. Priorité donc donnée aux besoins de l'Église sans cependant oublier les besoins de quiconque. C'est d'après le pape la pensée de l'Apôtre.

Parcourons le troisième texte:

«Selon le modèle donné par la parabole du bon Samaritain, la charité chrétienne est avant tout simplement la réponse à ce qui, dans une situation déterminée, constitue la nécessité immédiate: les personnes qui ont faim doivent être rassasiés, celles qui sont sans vêtements doivent être vêtues, celles qui sont malades doivent être soignées en vue de leur

¹ Nous utilisons la traduction française publiée par la Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican 2006.

² Cette affirmation du pape coïncide en substance avec les conclusions de l'exégèse scientifique. Selon Ramarosan en effet, Jésus dirait au légiste qui l'interroge: «L'essentiel n'est pas, comme tu crois, de savoir exactement qui est le prochain que tu devrais aimer [...], afin de pouvoir d'acquitter exactement, sans rien de plus, de ton devoir d'aimer. L'essentiel est que tu ne cesses de faire des efforts [...] de devenir [...] le prochain qui aime [...], qui ne demande qu'à aimer, sans regarder qui il aime [...]. En un mot, cherche à aimer et non qui aimer», J. RAMAROSON, *Comme "le Bon Samaritain", ne chercher qu'à aimer (Lc 10,29-37)*, dans *Biblica* 56 (1975) 534.

guérison, celles qui sont en prison doivent être visitées, etc. Les Organisations caritatives de l'Église, à commencer par les *Caritas* (...), doivent faire tout leur possible pour que soient mis à disposition les moyens nécessaires, et surtout les hommes et les femmes, pour assumer de telles tâches» (n. 31a).

Dans le sillage de notre parabole, le pape revient sur l'exercice universel de la charité chrétienne, en ce sens qu'elle s'applique à toutes les situations où il y a urgences, lesquelles sont définies – remarquons le rapprochement – selon les indications d'une autre parabole évangélique de la charité, celle du jugement dernier de saint Matthieu (25,31-46)³. Les organismes charitables de l'Église doivent se mettre à l'oeuvre pour répondre efficacement à ces besoins.

Et enfin le quatrième texte:

«Nous ne contribuons à un monde meilleur qu'en faisant le bien, maintenant et personnellement, passionnément, partout où cela est possible, indépendamment de stratégies et de programmes de partis. Le programme du chrétien – le programme du bon Samaritain, le programme de Jésus – est "un cœur qui voit". Ce cœur voit où l'amour est nécessaire et il agit en conséquence. Naturellement, à la spontanéité de l'individu, lorsque l'activité caritative est assumée par l'Église comme initiative communautaire, doivent également s'adjoindre des programmes, des prévisions, des collaborations avec d'autres institutions similaires» (n. 31b).

Nous édifions un monde meilleur non pas, comme pensent les philosophies du progrès, notamment le marxisme, en sacrifiant le présent au *Moloch* de l'avenir, mais en faisant le bien «maintenant et personnellement, passionnément» là où l'exige l'amour. C'est le «cœur qui voit» qui agit indépendamment des stratégies ou des «programmes de partis» et qui constitue le «programme du chrétien», celui du bon Samaritain, celui de Jésus lui-même. Lorsque les initiatives individuelles sont reprises communautairement par l'Église, les programmes peuvent exister, mais ils sont de l'ordre de la plus grande efficacité de la charité et de la collaboration avec d'autres instances analogues.

Si l'on cherchait maintenant à recueillir et à ordonner les données essentielles de ces quatre textes, on pourrait dire ceci:

L'amour fraternel des chrétiens est sans frontière. Toute personne, par-delà les distinctions de race, de culture, etc., qui se trouve dans le besoin et qui peut être aidée *hic et nunc* est objet de leurs attentions. Cette dilatation de l'amour fraternel ne doit pas porter ombrage à l'exercice concret de l'amour qui, comme initiative

³ Dans le n. 15, le pape avait déjà rapproché les deux paraboles auxquelles il ajoute celle du mauvais riche et du pauvre Lazare de Lc 16, 19-31. Sur la première, voir les observations de J. RATINZGER, *Von Sinn des Christseins. Drei Predigten*, München 1966, 55s. Le texte cité en exergue est tiré de cet ouvrage (56).

individuelle, est toujours de quelque manière relié à la communauté ecclésiale considérée soit comme objet prioritaire de cet amour, soit comme instance qui le prolonge, l'organise, lui confère une portée universelle, etc. En l'occurrence, il ne s'agit pas de programmes liés à des stratégies ou à des "idéologies", mais d'engagements ordonnés à bonifier le réel. L'activité caritative de l'Église se meut dans l'orbite du "programme de Jésus" qui consiste à ne pas en avoir ou à donner priorité au «cœur qui voit», comme c'est du reste le cas dans l'exercice individuelle de la charité.

Avec l'expression le «cœur qui voit»⁴, nous touchons à une donnée qui oriente le regard vers le centre de l'Encyclique, centre duquel émanent et s'agencent les lignes constitutives de l'ensemble dont on trouve l'écho dans les "commentaires" de notre parabole.

2. Les lignes constitutives de l'Encyclique

Au début de cette étude, nous comparions le texte pontifical à une "fresque imposante". Or le dessin d'une fresque a toujours des lignes majeures et d'autres mineures. Tandis que les premières confèrent à l'image sa physionomie générale, les secondes complètent en en rehaussant les contours. Notre attention se portera sur les premières qui nous semblent être au nombre de trois (2). Auparavant cependant, il faudra identifier le centre d'où elles proviennent ou vers lequel elles tendent (1).

2.1. Au cœur de l'Encyclique, le «côté ouvert» du Crucifié où vit la Trinité et d'où elle opère

En ses deux parties d'ordre «spéculatif» et «pratique» (n. 1), *Deus caritas est* est comme un diptyque dont le gond est le n. 19. Or ce numéro commence ainsi:

«Tu vois la Trinité quand tu vois la charité», écrivait saint Augustin. Dans les réflexions qui précèdent, nous avons pu fixer notre regard sur Celui qui a été transpercé (cf. Jn 19,37; Za 12,10), reconnaissant le dessein du Père qui, mû par l'amour (cf. Jn 3,16), a envoyé son Fils unique dans le monde pour racheter l'homme. Mourant sur la croix, Jésus – comme le souligne l'Évangéliste – "remit l'esprit" (Jn 19,30), prélude du don de l'Esprit Saint qu'il ferait après la résurrection (cf. Jn 20,22). Se réaliserait ainsi la promesse des "fleuves d'eau vive" qui, grâce à l'effusion de l'Esprit, jailliraient du cœur des croyants (cf. Jn 7,38-39)».

⁴ Cette expression fait penser à ce texte de la tradition paulinienne: «Puisse (le Dieu de notre Seigneur Jésus Christ) illuminer les yeux de votre cœur pour vous faire voir quelle espérance vous ouvre son appel...» (Ep 1,18).

Dans ce passage, le pape parle du Christ transpercé comme du lieu où se réalise et se manifeste le dessein salvifique du Père pour l'humanité et d'où provient l'Esprit répandu effectivement dans le cœur des croyants à la résurrection. Voyant l'amour sourdre du «côté ouvert» du Christ, on y voit la Trinité.

C'est en définitive comme tel que le «cœur transpercé» du Seigneur a été considéré dans la première partie de l'Encyclique⁵. En faisant écho au n. 10, Benoît XVI écrit au n. 12 que «la mort sur la croix» de Jésus est le lieu où «s'accomplit le retournement de Dieu contre lui-même» et où «il se donne pour relever l'homme et le sauver». Par cette insistance, le pape indique clairement – et il le dit du reste explicitement – quel fut le *point de départ* de sa réflexion sur l'amour que Dieu est (cf. 1 Jn 4,8). Mais il laisse pressentir encore plus. Par l'enchaînement dynamique des n. 10, 12 et 19, il indique que le Christ transpercé est le *point de convergence* de son Encyclique. Plus encore. Il indique que le Crucifié du Golgotha est le *lieu de son déploiement*. À ce propos, la suite du texte déjà cité est parfaitement claire:

«L'Esprit est la puissance intérieure qui met (le) cœur des (croyants) au diapason du cœur du Christ, et qui les pousse à aimer leurs frères comme Lui les a aimés quand il s'est penché pour laver les pieds de ses disciples (cf. Jn 13,1-13) et surtout quand il a donné sa vie pour tous (cf. Jn 13,1; 15,13). L'Esprit est aussi la force qui transforme le cœur de la Communauté ecclésiale, afin qu'elle soit, dans le monde, témoin de l'amour du Père, qui veut faire de l'humanité, dans son Fils, une unique Famille» (n. 19).

L'Esprit jailli du cœur ouvert du Christ⁶ est celui qui, présent dans le cœur des croyants, les accorde à celui du Seigneur pour qu'ils servent les frères selon la mesure illimitée du «lavement des pieds». Il est aussi celui qui transforme le cœur de l'Église pour qu'elle affirme dans le monde l'amour du Père réalisé dans le Fils et ordonné à la constitution d'une même famille.

Il n'y a donc pas de doute. Le Christ transpercé, point de concentration de l'amour de Dieu, joue un rôle capital dans ce texte pontifical. Il en est le point

⁵ Comme nous le verrons plus bas, il s'agit ici de passages où le Saint-Père montre que la nouveauté de la foi chrétienne ne s'en prend pas, comme on le lui a reproché, à l'*eros*. Dans sa réflexion de caractère philosophique et théologique qui précède ces pages (n. 6-8), le pape parle de la mort et de la résurrection du Seigneur (n. 6) et du «cœur transpercé» du Christ (n. 8). Ces textes servent à illuminer les rapports de l'*agapè* à l'*eros* (description de «l'essence de l'amour» pour le premier et du lien intrinsèque du don au «recevoir» pour le second), mais ils diffèrent de ceux que nous nous apprêtons à mentionner en raison de leurs contextes immédiats. Cela dit, on peut à bon droit les considérer comme des indices ou des reflets du «centre» que nous sommes en train de décrire.

⁶ Comme on peut le constater à partir de ce texte, les expressions «côté» ou «cœur» sont, pour le pape, interchangeables. Pour la question exégétique et sa réception patristique, voir: J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln 1984, 41s. et notre: *Vous, lumière du monde... La vie morale des chrétiens: Dieu parmi les hommes*, Montréal 2003, 98-104.

d'émergence et en détermine la structure comme son point d'aboutissement et le point originaire de son déploiement⁷.

2.2. Les lignes majeures de l'Encyclique insérées dans le mouvement de convergence vers le centre ou de dilatation à partir du centre

Au cœur ouvert du Christ auquel conduisait, comme à son centre, le «cœur qui voit» du bon Samaritain se rattachent les trois traits suivants: la présence unifiante et achevante du Christ en tout ce qu'il y a d'amour en ce monde (1); l'amour effectif et complémentaire⁸ de l'Église qui ne disqualifie pas l'exercice de la justice confié à l'État, mais le suppose et le surpasse (2); et enfin l'amour ecclésial se condensant dans les figures de chair et d'os des saints qui apparaissent comme des points lumineux dans l'histoire de la charité chrétienne (3). En conclusion de cette étude, nous verrons mieux comment ces traits se trouvent formulés en raccourci dans les commentaires de notre parabole présentés plus haut.

2.2.1. Le Christ transpercé, synthèse vivante de l'eros et de l'agapè

Dans son effort pour réfléchir sur la compréhension et la pratique de l'amour dans la tradition chrétienne, le pape dit ne pas pouvoir «faire abstraction du sens que possède le mot (amour) dans les différentes cultures et dans le langage actuel». Après avoir rappelé les divers types d'amour, il se pose la question: «l'amour est-il en fin de compte unique, ou bien, au contraire, utilisons-nous simplement un même mot pour indiquer des réalités complètement différentes?» (n. 2).

La Grèce donne le nom d'*eros* à l'amour entre l'homme et la femme qui s'impose, pour ainsi dire, à l'être humain. Par contre, l'Écriture met l'expression de côté surtout au profit du mot *agapè* qui exprime sans aucun doute «quelque chose d'essentiel dans la nouveauté du christianisme concernant précisément la compréhension de l'amour». On s'est autorisé de cette nouveauté pour dire que le christianisme aurait empoisonné l'*eros* et que l'Église aurait élevé des interdits «là où la joie prévue pour nous par le Créateur nous offre un bonheur qui nous fait goûter par avance quelque chose de divin» (n. 3). Mais en est-il bien ainsi?

Avant de répondre à cette question en s'appuyant sur la nouveauté de la foi biblique, le pape y va d'une réflexion de type philosophique et théologique sur la différence et l'unité des deux réalités ici en cause (cf. n. 4-8). On pourrait récapituler

⁷ Pour compléter, voir notre réflexion sur l'Encyclique: *Il cuore aperto del Figlio, dimora trinitaria e sorgente della Chiesa*, dans *L'Osservatore Romano* (ed. quot.), 20-05-2006, 4.

⁸ Par rapport à l'amour des individus.

sa pensée en ces termes: tandis que l'*eros* est ivresse et implication dans une puissance divine qui béatifie, l'*agapè* du monde biblique est "extase" comprise comme "chemin" ou "exode" aboutissant à la libération du moi dans le don de soi et ainsi à la découverte de soi-même et de Dieu. C'est le chemin parcouru par Jésus en son mystère pascal qui décrit en même temps l'essence de l'amour (cf. n. 6). Les deux conceptions ne s'opposent donc pas comme amour ascendant/possessif et amour descendant/oblatif, mais elles sont liées entre elles en vue de la nature de l'amour. L'*agapè* empêche l'*eros* de s'abandonner à l'instinct, tandis que l'*eros* offre à l'*agapè* les relations vitales fondamentales à l'existence de l'homme.

Une fois établi cette unité de l'amour en ses diverses dimensions, le pape revient à la charge en fixant son attention sur la nouveauté de la foi biblique faussement accusée d'avoir empoisonné l'*eros* et sur son rôle véritable par rapport à ce dernier. Ces traits essentiels s'expriment en une nouvelle image de Dieu. Dieu est unique. Il est le Créateur de l'homme qui lui est cher. Il élit Israël au service de toute l'humanité. En se développant dans l'histoire, cet amour se manifeste comme *eros*⁹ et *agapè*, *agapè* qui dépasse souvent l'*eros*. C'est le cas lorsque, en présence de la rupture de l'Alliance de la part d'Israël, Dieu passe par amour sur sa justice, annonçant de cette manière la Croix à venir (cf. n. 10).

Il est aussi question d'une nouvelle image de l'homme. À ce propos, deux données importantes émergent du récit biblique de la création. Du fait que l'homme cherche dans la femme la partie qui manque à son intégrité, l'*eros* démontre être enraciné dans la nature de l'homme et renvoie l'homme au mariage, à un lien qui se caractérise par son unicité et par le définitif. C'est ainsi que, à la révélation du Dieu unique, correspond le mariage monogame. En conséquence, le mariage représentera le modèle du type de rapport que Dieu entretient avec son peuple. Inversement, le comportement divin sera la mesure de l'amour humain (cf. n. 11).

Cette nouveauté se précise et s'accentue encore dans le Nouveau Testament. Le mode d'agir de Dieu à l'endroit de l'humanité prend la forme d'un réalisme dramatique et inouï: Dieu lui-même s'unit à l'humanité souffrante et égarée. Le Dieu qui avait, dans l'Ancien Testament, oublié sa justice au profit de l'amour, se révèle dans le Nouveau comme le Crucifié qui se donne totalement pour le salut du monde¹⁰. De

⁹ En usant, dans le sillage d'Osée et d'Ézéchiél et de l'écho de leur pensée dans le Cantique des Cantiques, de termes comme fiançailles, mariage, etc.

¹⁰ «Wieso aber bleibt in diesem Umsturz der Liebe die Gerechtigkeit dennoch unangetastet? Das wird erst im Neuen Testament offenbar, in dem der von Herzen Gottes vollzogenen Umsturz der Liebe als reale Passion Gottes vor uns hintritt [...]. Von Hosea 11 her ist die Passion Jesu das Drama des göttlichen

son côté ouvert l'on comprend, affirme le pape, que «Dieu est amour». L'on comprend aussi ce qu'est l'amour ainsi que la possibilité et la façon de le vivre. En effet, l'oblation du Fils perdure dans l'eucharistie. Puisque Jésus s'offre en nourriture dans le sacrement, ceux qui communient à son corps et à son sang peuvent participer à cette oblation, vivre en une intimité inédite avec Jésus et, en même temps, vivre dans l'unité avec tous ceux qui sont aimés de lui. C'est l'*agapè* de Dieu qui se présente à nous corporellement pour prolonger en nous et à travers nous son œuvre pour tous ceux qui sont dans le besoin. Par là, l'on comprend comment le commandement de l'amour est possible. Il est exigence parce qu'il est don (cf. n. 12-14).

Ce bref parcours de la pensée pontificale sur les rapports articulés entre l'*eros* et l'*agapè* montre à l'évidence que *le Christ pascal est en personne cette unité*. Déjà insinuée dans le cadre de la réflexion philosophico-théologique sur ce rapport, l'affirmation prend toute sa consistance dans le contexte de la réflexion papale sur la nouveauté de la pensée biblique. Face à l'infidélité d'Israël, Dieu ne réagit pas comme il serait en droit de le faire en vertu du pacte de l'Alliance conclu avec son peuple, mais il opte pour l'amour (*agapè*) qui dépasse, déborde sa justice (liée à l'*eros*). Il laisse ainsi se profiler la Croix encore à venir. Uni à l'humanité, le Fils répond à la malice de celle-ci qui le fixe au bois en se laissant ouvrir le cœur et en l'invitant à s'unir corporellement à son offrande perpétuée dans l'eucharistie et, à travers elle, à tous les frères aimés de lui.

2.2.2 La charité, «*opus proprium*» de l'Église par rapport à la justice exercée par l'État

Ce qui vient d'être dit sur la thématique précédente ouvre une fenêtre sur le n. 19 dont le contenu représente, comme nous le savons, le «centre de l'Encyclique», centre qui, en revanche, confère à ce qui le précède son sens définitif. Ici aussi il est question de l'amour fraternel œuvre, en l'occurrence, de l'Esprit du Crucifié ressuscité. Lisons le texte déjà cité:

«L'Esprit est la puissance intérieure qui met (le) cœur des (croyants) au diapason du cœur du Christ, et qui les pousse à aimer leurs frères comme Lui les a aimés quand il s'est penché pour laver les pieds de ses disciples (cf. Jn 13,1-13) et surtout quand il a donné sa vie pour tous (cf. Jn 13,1; 15,13). L'Esprit est aussi la force qui transforme le cœur de la Communauté ecclésiale, afin qu'elle soit, dans le monde, témoin de l'amour du Père, qui veut faire de l'humanité, dans son Fils, une unique Famille» (n. 19).

Herzens: "Mein Herz kehrt sich gegen mich, mein Mitleid ist gar sehr entbrannt". Das durchbohrte Herz des Gekreuzigten ist die wörtliche Erfüllung der Prophetie von dem Herzen Gottes, das seine Gerechtigkeit durch Mitleid umstürzt und gerade so gerecht bleibt», J. RATZINGER, o. c., 54-55.

Ainsi se présente le second panneau du diptyque de l'Encyclique qui traite de la charité *opus proprium* de l'Église, charité qui se distingue de la justice exercée par l'État. Retraçons les grandes lignes de la pensée pontificale sur ces deux questions.

L'amour du prochain enraciné dans l'amour de Dieu est une tâche qui concerne non seulement chaque fidèle, mais aussi l'Église dans son ensemble. Pour que ce service soit ordonné, l'amour a besoin d'organisation. La prise de conscience de cette nécessité s'imposa dès l'origine de l'Église avec l'instauration du ministère des diacres. Du développement historique de ce ministère (cf. n. 20-24), l'on peut tirer deux données. Le service de la charité appartient à l'essence de l'Église et personne ne doit manquer du nécessaire en elle et hors d'elle. La parabole du bon Samaritain est ici un critère de mesure incontournable.

Depuis le dix-neuvième siècle, continue le pape, d'aucuns ont soulevé l'objection selon laquelle l'exercice de la charité envers les pauvres est un obstacle à l'instauration de la justice, à la distribution équitable des biens matériels envers tous. Que penser de cette observation?

Deux situations de fait permettent d'établir le vrai rapport entre la justice et le service de la charité. L'État et l'Église sont deux sphères distinctes, mais liées entre elles. L'État doit faire prévaloir la justice – autrement il se réduirait à «une grande bande de vauriens» (saint Augustin) –, mais il a besoin de la foi de l'Église qui purifie la raison pratique et éveille «les forces morales, sans lesquelles des structures justes ne peuvent ni être construites, ni être opérationnelles à long terme» (n. 29). C'est au fond le sens de la doctrine sociale de l'Église. À cela, insiste le Saint-Père, il faut ajouter qu'il n'y a pas de société juste qui rendrait superflu «le dévouement personnel plein d'amour», l'*opus proprium* de l'Église. Un État qui prétendrait suffire avec son œuvre de justice se ferait au fond le protagoniste d'une conception matérialiste de l'homme et exprimerait «une conviction qui humilie l'homme et qui méconnaît précisément ce qui est le plus spécifiquement humain» (n. 28b).

Avant de définir les «organisations caritatives», œuvre propre de l'Église, Benoît XVI observe que le monde «globalisé» nous permet une conscience plus vive des besoins matériels et spirituels de notre planète et nous offre de nouveaux instruments pour aider les frères dans le besoin. Dans ce contexte, sont nés, entre les instances civiles et ecclésiastiques, de nouvelles formes de collaborations fructueuses. Un exemple à cet égard est le phénomène du bénévolat. Il en est de même dans les Églises et communautés ecclésiales où sont apparues de nouveaux types d'activités caritatives. Il est souhaitable, comme le mentionnait déjà l'Encyclique de Jean-Paul II *Ut unum sint*, que les Églises travaillent ensemble pour le bien de l'homme, image de Dieu (cf. n. 30).

Mais quel est au juste le profil spécifique de la charité de l'Église? Pouvoir répondre, pense le pape, aux nécessités du moment et le faire avec compétence professionnelle et avec «les attentions qui viennent du cœur» acquises dans la rencontre avec le Christ (cf. n. 31a). La charité chrétienne doit aussi être indépendante de partis et d'idéologies, celle du marxisme par exemple. Son programme est, selon le modèle du bon Samaritain, un «cœur qui voit» sans exclure naturellement la programmation, la prévoyance, etc. (cf. n. 31b). De plus, la charité chrétienne ne doit pas être un moyen au service du prosélytisme. Le chrétien sait quand il est opportun de parler de Dieu et quand il est juste de le taire et de ne laisser parler que l'amour. «La meilleure défense de Dieu et de l'homme, conclut le Saint-Père, consiste justement dans l'amour» (cf. n. 31c).

Pour finir, Benoît XVI s'arrête sur les responsables de l'action caritative de l'Église, l'évêque en particulier. Après avoir parlé des attitudes nécessaires à leur travail comme la confiance réciproque, la vigilance dans la gestion des biens et l'humilité de type christique, il rappelle à juste titre que, devant l'immensité de la tâche, il faut éviter l'inertie, l'orgueil, la résignation et promouvoir la prière confiante qui puise ses énergies dans le Christ. Cela doit être redit avec force dans le contexte actuel souvent tenté par l'activisme et l'athéisme. Certes, la prière n'apporte pas de solutions à tous problèmes, mais elle empêche, en présence de situations catastrophiques et de défis impossibles, de s'ériger en juge contre Dieu. Il n'est pas défendu, conclut le pape, de crier avec Job et le Christ en croix. Mais la foi doit rester forte dans l'amour de Dieu malgré son silence mystérieux (cf. n. 32-39).

Comme on peut le constater, la charité, l'œuvre propre de l'Église, a un visage bien à elle. En cette conclusion, il ne s'agit pas d'en décrire à nouveau tous les traits. Mais un de ceux-ci me semble particulièrement important: l'impétuosité de l'amour (cf. 2 Co 5,14) et sa capacité de se conformer aux attentes essentielles de l'homme. De ce point de vue, la charité se distingue de la justice, œuvre propre à l'État. La justice est aussi une réalité importante pour la vie en société, mais l'amour est à la justice ce que le salaire des ouvriers de la dernière heure est au salaire des ouvriers de première heure de la parabole évangélique (cf. Mt 20,1s.). Il est l'expression d'un débordement inattendu et fougueux qui va au-delà de la justice sans la renier et lui donne ainsi de répondre aux besoins les plus fonciers de l'homme, ceux du cœur. De ce point de vue l'Église et l'État sont complémentaires en leurs rôles spécifiques, mais selon un ordre que rappelle la figure hors série du bon Samaritain partout présente à l'horizon de notre thématique et actualisée, pour ainsi dire, dans la figure des saints de la conclusion de l'Encyclique qui ont marqué, comme des balises, l'histoire de la charité.

2.2.3. Les grands saints de la charité avec Marie en tête, l'icône vivante de l'amour qu'est Dieu

Tous les saints sont de quelque manière des reflets de la charité divine dans le monde. En plus de ceux que l'Encyclique mentionne, il y a par exemple Alphonse-Marie de Liguori, évangéliste au cœur de feu et auteur, entre autres, de ce livre enflammé qu'est la *Pratica d'amar Gesù Cristo* qui a connu des centaines d'éditions en une trentaine de langues¹¹. Il y a aussi un autre docteur de l'Église et le plus récent d'entre eux, Thérèse de Lisieux, qui, inspirée manifestement de l'Esprit du Ressuscité à la lecture des grands textes pauliniens sur la charité comme les chapitres 12 et 13 de la *Première Lettre aux Corinthiens*, a décidé d'être «dans le Cœur de l'Église (sa) Mère, [...] l'Amour» et a désiré «passer son (ciel) à faire du bien sur la terre»¹².

Chaque saint de l'Église exerce la charité à sa manière, selon les charismes reçus et les nécessités de temps et de lieu où il vit. Thérèse de Calcutta n'exerce pas la charité comme Vincent de Paul par exemple. Mais tous ont en commun un sixième sens pour ainsi dire qui leur fait pressentir comme d'instinct les besoins des autres ou les y rend hypersensibles. À travers leur modèle, le bon Samaritain au «cœur qui voit», ils relaient le Christ. Qui en effet a été plus perméable aux besoins des autres que Jésus? Les évangiles nous le présentent à l'affût de la moindre urgence corporelle et spirituelle des personnes qui l'entourent. Il guérit les malades, nourrit les affamés, libère les prisonniers du mal, etc. (cf. Mt 25,31s.), annonçant ainsi la grande guérison et le grand banquet qui émergeront de son cœur ouvert.

On dit souvent: «telle mère, tel fils». Cela se vérifie pleinement dans le cas de Marie et de Jésus. C'est elle qui a éduqué son Fils. À peine visitée par l'ange qui lui annonce sa maternité divine (cf. Lc 1,31), elle exerce déjà sa sensibilité maternelle en accourant au chevet d'Élisabeth, sa cousine (cf. Lc 1,39-45). Aux noces de Cana, elle devine les besoins des nouveaux époux et les signale à son Fils (cf. Jn 2,3). Jésus exauce sa prière, mais en dirigeant son regard vers la Croix source d'Esprit où, par un «merveilleux échange», il deviendra le «Maître» (cf. Jn 13,13) de sa mère en la faisant mère des hommes: «Femme, voici ton fils» (cf. Jn 19,27). La bonne éducation

¹¹ D'après les statistiques les plus récentes, le nombre d'éditions est de 365 parues en 26 langues.

¹² Tour à tour: *Manuscrit B*, 3^{vo} et *Cahier Jaune*, 17, 7, dans SAINTÉ THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, *Oeuvres complètes*, Paris 1996, 226. 1050.

de la mère a fait que le dicton s'est renversé et que la mission unique, exclusive de Marie s'est encore amplifiée: tel Fils, telle mère¹³.

Ces quelques réflexions sur le raffinement ou la finesse du cœur marial nous sont suggérées par les dernières pages de l'Encyclique où Marie marche en tête des géants de la charité parce qu'elle est la réplique parfaite de son Fils qui, comme le bon Samaritain qui en est l'icône¹⁴, a un «cœur qui voit».

3. Conclusion

Vouloir identifier et contempler les lignes maîtresses de l'Encyclique de Benoît XVI à partir de la figure du bon Samaritain pouvait apparaître au premier abord un hors-d'œuvre ou une entreprise sans issue. Sans parler du fait que la pensée du pape va ordinairement du Christ à la figure du bon Samaritain¹⁵, la mise en scène de cette parabole n'était-elle pas trop simple et dépouillée (*l'eros-agapè en action*) par rapport à l'immensité et à la complexité de celle déployée dans ce texte pontifical? Ou encore: la porte n'était-elle pas trop éloignée du portail central pour nous donner accès à l'ampleur et à la richesse de son contenu?

Notre étude a montré que non. La figure du bon Samaritain est pour le pape une figure de première importance parce qu'elle contient en elle, comme en arrière-plan ou en filigrane, le «cœur qui voit» du Crucifié avec ses ressources illimitées – celles de l'Esprit de Dieu – *qui assume, purifie et achève tout ce qu'il y a d'amour dans le monde et qui rejoint concrètement quiconque a besoin ici-bas d'être aimé*. Du reste, cette conclusion est confirmée par la présence dans l'Encyclique du par-

¹³ Pour d'autres observations sur cette donnée, voir notre: *Vous, Lumière du monde*, 126-131. Voir également les réflexions stimulantes de A.-M. PELLETHIER, *Le signe de la femme (Épiphanie)*, Paris 2006, 207-217.

¹⁴ Comme il est merveilleusement représenté dans la chapelle papale *Redemptoris Mater*. Voir aussi les commentaires de l'auteur de la mosaïque en question: M. RUPNIK, *La cappella Redemptoris Mater del Papa Giovanni Paolo II*, Cité du Vatican 1999, 295 (photo 73). Pour sa part, saint MAXIME LE CONFESSEUR écrit: «Le Christ, premier et incomparable témoignage de la bonté divine [...], nous instruit de mille manières pour que nous ayons une bonté pareille à la sienne et il nous a invités à un parfait amour mutuel [...]. C'est pourquoi l'homme qui était tombé sur des bandits, qui avait été dépouillé de tous ses vêtements, et qui avait été abandonné à demi-mort, du fait de ses blessures, il l'a réconforté avec du vin, de l'huile, et lui a fait des pansements; après l'avoir mis sur sa monture, il l'a confié à une auberge et, après avoir pourvu à ses besoins, lui promit de régler à son retour les dépenses supplémentaires», *Lettre 11* (PG 91, 453-456).

¹⁵ Cf. le passage du n. 14 au n. 15 par exemple.

cours inverse de celui déjà signalé qui va de la figure du bon Samaritain au Christ¹⁶.

De là, l'on peut comprendre l'importance capitale que revêt cette Encyclique dans la situation actuelle de l'Église que le cardinal Ratzinger décrivait assez négativement dans la neuvième station de la *via crucis* du vendredi saint 2005 au Colisée de Rome¹⁷. Ce texte nous invite à penser en effet qu'avant toute réforme de l'Église ou plutôt en son centre, il y a Dieu qui *est* amour. Qu'est-ce à dire? C'est *de l'amour effectif pour Dieu et pour les frères* puisé au cœur du cœur ouvert du Crucifié qu'émanent la sainteté de l'Église (cf. Ep 5,27) et sa mission d'introduire les hommes dans l'attraction de ce cœur. La pensée est claire et l'invitation pressante. «Va... et fais de même», nous dit Jésus (Lc 10,37) à travers la voix de celui qu'il vient de choisir comme premier pasteur de son Église. Luc ne nous dit pas si le légiste de la parabole a fait sienne l'invitation de Jésus. C'est comme si l'espace était resté béant pour que l'Église de tous les temps, la nôtre comprise évidemment, y insère sa réponse...

¹⁶ C'est en définitive le mode de penser omniprésent dans la seconde partie de l'Encyclique.

¹⁷ «Herr, oft erscheint uns deine Kirche wie ein sinkenden Boot, das schon voll Wasser gelaufen und ganz und gar leck ist. Und auf deinem Ackerfeld sehen wir mehr Unkraut als Weizen. Das verschmutzte Gewand und Gesicht deiner Kirche erschüttert uns...», J. RATZINGER, *Via crucis*, Cité du Vatican 2005, 64.

"Dio è amore"|| Riflessioni bibliche sul tema dell'enciclica di Benedetto XVI

Mauro Orsatti

Facoltà di Teologia (Lugano)

Una sorpresa. Una piacevole sorpresa. La prima enciclica di Benedetto XVI, *Deus caritas est*, ha suscitato vivo interesse, spiazzando tutte le previsioni e mettendo in crisi alcune opinioni, talora autentici pregiudizi¹. Pubblicata il 25 gennaio 2006, anche se porta la data del 25 dicembre 2005, l'enciclica è una elevata meditazione sull'amore. L'insieme appare come un grandioso quadro a due piani: sul primo piano, in alto, sta l'amore di Dio, sul secondo, in basso, il riflesso di questo amore nel cuore dell'uomo e nell'azione della Chiesa verso tutta l'umanità. La tematica, anche se concentrata, giunge con immediatezza alla mente e al cuore dell'uomo contemporaneo per risvegliare in lui la gioia dell'amore autentico.

Il titolo, formato dalle prime parole del testo latino, dà subito e con precisione l'intonazione: «Dio è amore». È la più sublime intuizione sull'Essere Supremo che sia mai stata espressa con linguaggio umano. Da notare che le tre insuperabili parole non sono state pronunciate da Gesù: il sintagma non si trova nei vangeli, ma proviene dalla prima lettera di Giovanni².

Ed è soprattutto del tema fondamentale, quello dell'amore, che vogliamo trattare. Dopo alcune considerazioni generali, richiameremo alcuni aspetti dell'amore nell'Antico Testamento, per poi passare al Nuovo³. Il tema assume così una prospettiva biblica più ampia che permette di valorizzarlo meglio nelle sue sfaccettature e nella sua originalità.

¹ Scrive l'opinionista G. LERNER: «Devo riconoscere che trasformandosi in papa, il teologo preposto per un quarto di secolo alla Congregazione per la dottrina della fede ha effettivamente modificato il suo approccio, innalzando altre priorità di natura pastorale», *Un anno benedetto*, in Nigrizia (maggio 2006) 78.

² Ritorna due volte: 1Gv 4,8.16.

³ L'enciclica ha una sessantina di citazioni bibliche, una dozzina dell'AT e una cinquantina del NT.

1. L'interesse per l'amore: uno sguardo panoramico

Anche se la trattazione sarà prevalentemente biblica, l'argomento è di portata universale e coinvolge tutti gli uomini. Per questo può essere utile cominciare con uno sguardo panoramico.

L'aforisma cartesiano *cogito, ergo sum* dovrebbe essere aggiornato e migliorato in *amo, ergo sum*. Esistono momenti in cui è netta la sensazione che l'uomo possa vivere anche senza l'attività del pensiero. Non altrettanto si può dire per l'amore: se uno non ama, non vive, vegeta; la sua vita assomiglia di più a quella di un vegetale o di un animale. Senza amore, la vita è condannata alla distruzione: non esistono altre ipotesi, né altre risposte, perché esso fonda la ragione ultima e la salvezza del mondo, anche nel campo politico e civile. Non sorprende perciò che ogni cultura abbia una letteratura abbondante sul tema dell'amore, che è, senza dubbio, il tema più ricorrente, più celebrato e anche più equivocado. Sebbene i contenuti possano variare sensibilmente, la parola evoca un bisogno a cui nessuno può rinunciare. Quella dell'amore sembra pure la regola suprema di tutte le religioni. Lo possiamo documentare con la seguente sommaria rassegna di espressioni.

Il buddismo sentenzia: «Non ferire altri nel modo che tu riterresti doloroso per te»⁴; l'induismo: «Questa è la forma del dovere: non fare ad altri ciò che farebbe soffrire te, se rivolto contro di te»⁵; il confucianesimo: «Questo è il massimo dell'amorevole gentilezza: non fare ad altri ciò che non vorresti che altri facessero a te»⁶. Anche le tre religioni monoteistiche conoscono affermazioni simili. Dice l'ebraismo: «Ciò che è odioso per te, non farlo al tuo prossimo. Questa è tutta la legge; tutto il resto è il suo commento»⁷; l'islam: «Nessuno di voi è un credente finché non ama per il fratello suo ciò che ama anche per se stesso»⁸; e il cristianesimo: «Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro: questa infatti è la legge e i profeti» (Mt 7,12). Possiamo concludere questa rassegna citando la religio-

⁴ Udanavarga 5,18.

⁵ Mahabharata 5,15,17. Si legga anche questo pensiero di Gandhi: «Voi ed io siamo una cosa sola; non posso farvi del male senza ferirmi».

⁶ Anadetsi Rongo 15,23.

⁷ Talmud, Shabbat 31a. La citazione è attribuita a Hillel, illustre rabbino, vissuto pochi anni prima della venuta di Gesù.

⁸ Le 42 tradizioni di An-Nawawi.

ne tradizionale africana: «Ciò che dai (o fai) ad altri, essi danno (o fanno) a te in cambio»⁹.

Rimane allora da chiedersi se il cristianesimo abbia semplicemente copiato o anticipato alcuni principi, oppure se esso nasconda qualcosa di nuovo e di originale che non ha precedenti e non ha imitazioni di sorta. È quanto vogliamo brevemente indagare, con uno sguardo previo all'AT per passare poi al NT, soprattutto ai due più grandi teologi, Paolo e Giovanni.

2. Amore: vocabolario e statistica nel mondo biblico

La comprensione dei termini del NT dipende dal nuovo o particolare significato conferito loro dai traduttori greci dell'AT. Infatti, nella Bibbia dei Settanta si impone il verbo ἀγαπάω che traduce ben 19 verbi ebraici, anche se nella maggior parte dei casi rende 'ahab, proprio come il sostantivo ἀγάπη traduce 'ahavah.

Il NT impiega con predilezione il gruppo linguistico ἀγαπάω, ἀγάπη che riporta rispettivamente 141 e 116 volte¹⁰; dal significato iniziale di accogliere con affetto, passa a rappresentare l'amore di Dio verso l'uomo, quello dell'uomo verso Dio e verso il suo simile. Meno frequente il verbo φιλέω impiegato 25 volte e il sostantivo φιλία una sola volta¹¹; esso indica l'inclinazione verso qualcuno. Manca del tutto il termine ἔρως, del resto scarsamente attestato anche nella Bibbia dei Settanta¹², passato poi a designare l'amore passionale, con forte connotazione egoistica¹³. Va

⁹ Proverbio rwandese.

¹⁰ Il verbo ricorre soprattutto in Gv (36 volte), in Paolo (33) e in 1Gv (28); il sostantivo in Paolo (75) e in 1Gv (18). Caratteristico di Paolo è l'uso dell'aggettivo ἀγαπητός con 27 frequenze; totalmente assente nel IV Vangelo, è però attestato 10 volte nelle lettere di Giovanni.

¹¹ Il verbo ricorre 13 volte in Gv e solo 2 volte in Paolo; il sostantivo appare solo in Gc 4,4.

¹² Compare solo due volte, nel libro dei Proverbi, 7,18 e 30,16. Lo troviamo in sant'Ignazio di Antiochia (morto verso il 110): «Il mio ἔρως è stato crocifisso, non c'è più in me fuoco per amare la materia», *Ad Rom.* 7,2.

¹³ È il significato che oggi troviamo nella terminologia che ne deriva, come "erotico" e affini. Ben altro significato assumeva nella filosofia antica, che crea un collegamento tra eros e bellezza: «La bellezza ha avuto la sorte privilegiata di essere "straordinariamente evidente e straordinariamente amabile". Questo tralucere della ideale Bellezza nel bello sensibile infiamma l'anima che è presa dal desiderio di levarsi in volo, per ritornare là donde era discesa. E questo desiderio è appunto Eros che, con l'anelito trascendente del soprasensibile, fa rispuntare all'anima le sue antiche ali», G. REALE, *Storia della filosofia antica* II, Milano 1976, 161. Grande patrocinatore della relazione tra eros e bellezza fu PLATONE: «Eros è quella mania con la quale, quando uno vede la bellezza di quaggiù, ricordandosi della vera bellezza, mette le ali», *Fedro* 250c-d. Anche l'enciclica di Benedetto XVI parla dell'eros e ne recupera il valore. Tale tipo di amore non

infine ricordato che i termini *rahamim* (cioè l'amore compassionevole e misericordioso del Signore per le sue creature) e *hesed* (cioè l'amore benevolo) trovano la loro traduzione principalmente con οἰκτίρω e con ἐλέω e derivati¹⁴.

Considerando il vocabolario nella 1Gv, il verbo ἀγαπάω ricorre 27 volte, 18 volte il sostantivo ἀγάπη, e per 6 volte l'autore si rivolge ai destinatari chiamandoli ἀγαπetoί «carissimi». Il brano 1Gv 4,7-21, a cui Benedetto XVI si è ispirato per il titolo e buona parte della sua enciclica, è un concentrato: 14 volte il verbo, 11 volte il sostantivo, 2 volte l'appellativo «carissimi».

3. Amore nell'AT

La Bibbia è la storia del rapporto tra Dio e il suo popolo. All'inizio non sta primariamente un Dio che ama, ma un Dio che elegge. Poi, tutto diventa un canto di amore. Anche se predominante è l'attenzione riservata all'amore che lega questi due *partner* dell'alleanza, non mancano indicazioni di amore tra gli uomini. Si può trattare di vera amicizia come nel caso di Davide e Gionata, di attenzione al mondo degli emarginati riuniti nelle emblematiche categorie di stranieri, orfani e vedove o anche nella presentazione puramente umana della bellezza muliebre e del legame affettivo di due giovani, come viene celebrato nel Cantico dei Cantici.

Per quantità e qualità, il principale interesse si concentra sull'amore tra Dio e il popolo. Nell'AT solo eccezionalmente l'individuo è presentato come oggetto dell'amore divino (cfr. Salomone, 2Sam 12,24; Ne 13,26); ancora più rara l'affermazione che Dio ama tutte le creature (cfr. Sap 11,24). Per lo più si parla dell'amore di Dio

è escluso dal rapporto che porta normalmente l'uomo e la donna al matrimonio e alla procreazione, però viene agganciato ad una dimensione spirituale che lo purifica, lo consolida e lo innalza a un livello più alto e interpersonale. *Eros* appartiene in qualche modo anche al mondo divino; il Papa, nella sua enciclica, arriva fino a questa sorprendente affermazione: «Egli (= Dio) ama, e questo suo amore può essere qualificato senz'altro come *eros*, e che tuttavia è anche totalmente *agape*» (n. 9). A partire da Dio, viene rivalutato anche l'*eros* umano. In termini definitivi possiamo dire: l'*agape* può fare a meno dell'*eros*, ma l'*eros* umano non può fare a meno dell'*agape*. Scrive C. S. LEWIS, *I quattro amori. Affetto, Amicizia, Eros, Carità*, Milano 1990², 206: «Eros muore o diventa un demone, a meno che non si sottometta a Dio».

¹⁴ Per uno studio filologico e contenutistico si rimanda, tra l'altro, a questi lavori presentati in ordine cronologico: G. QUELL – E. STAUFFER, ἀγάπη-ἀγαπάω-ἀγαπητός, in GLNT I, 57-146; C. SPICQ, *L'agapè dans le Nouveau Testament* I-III, Paris 1957-59; G. WALLIS, 'ahab, in AA.VV., *Grande Lessico dell'Antico Testamento* I, Brescia 1988, 209-254; W. GÜNTHER – H. G. LINK, *Amore*, in L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD (edd.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1991⁴, 91-105; A. S. PANIMOLLE, *Amore*, in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GHIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo 1994⁵, 35-64; G. SCHNEIDER, ἀγάπη-ἀγαπάω-ἀγαπητός, in H. BALZ – G. SCHNEIDER (edd.), *Dizionario Teologico del Nuovo Testamento*, Brescia 2004, 21-31.

per il popolo e della risposta. Il profeta Osea ha mirabilmente scolpito con la sua esistenza una icona di riferimento, sia nel bene sia nel male: egli insegna un ardente amore di Dio per la sua sposa (popolo), anche se essa risponde con l'infedeltà e il tradimento¹⁵. È consolante tuttavia registrare che la forza dell'amore saprà superare tutte le resistenze e riportare l'infedeltà del popolo nell'alveo della fedeltà di Dio. L'immagine sponsale coniata da Osea sarà ripresa dalla letteratura profetica posteriore; Geremia ribadisce la consistenza dell'amore divino: «Ti ho amato di amore eterno, per questo ti conservo ancora pietà» (Ger 31,3b), ripreso nelle due celebri allegorie di Ez 16 e 23. Alla categoria sponsale si aggiunge quella materna che Dio rivendica per sé, dichiarando un amore superiore a quello della stessa madre: «Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se ci fosse una donna che si dimenticasse, io invece non ti dimenticherò mai» (Is 49,15). Si tratta di un amore totalmente gratuito, come rivendica il mirabile cap. 7 del Deuteronomio.

L'amore di Dio sollecita l'amore del popolo. Questi deve fare la scelta esclusiva di Dio, superando le tentazioni idolatriche di seguire divinità più compiacenti. Il comando di amare Dio si inserisce nella professione di fede monoteistica: «Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo. Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le tue forze» (Dt 6,4-5). Amare il Signore si traduce in fedeltà alla sua parola e alla sua volontà, non meno che in attenzione al fratello (cfr. Lv 19,18). Senza poterlo ancora combinare intimamente come farà il NT, già ora l'amore a Dio si interseca con l'amore al prossimo: «Il vocabolo *'hb* e i suoi derivati mostrano nell'AT un aspetto considerevolmente pragmatico»¹⁶.

Concludendo questo semplice richiamo, risulta che «“Amare” è uno dei verbi fondamentali dell'AT; sovente amare coincide con conoscere; la conoscenza conduce all'amore e solo chi veramente ama, conosce; l'amore per l'ebreo non è solo un sentimento del cuore ma pure una possibilità gnoseologica: chi ama molto, molto conosce»¹⁷. Il passaggio al NT favorisce una maggiore conoscenza della rivelazione divina e quindi una aumentata possibilità di amare e viceversa.

¹⁵ La citazione di Os 11,8-9 è così commentata dall'enciclica *Deus caritas est*: «L'amore appassionato di Dio per il suo popolo – per l'uomo – è nello stesso tempo un amore che perdona. Esso è talmente grande da rivolgere Dio contro se stesso, il suo amore contro la sua giustizia» (n. 10).

¹⁶ G. WALLIS, *'ahab*, in AA.VV., *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, cit., 221.

¹⁷ F. GALEONE, *Ascolta Israele. Note di spiritualità ebraica*, Leumann 1995, 113.

4. Amore nel NT

Il passaggio al NT è da ritenere un progresso e pure un salto di qualità. Basti dire che il cuore della concezione cristiana dell'amore è il mistero pasquale: «A partire da questo centro, prendono corpo le diverse espressioni di amore che appartengono alla storia della salvezza»¹⁸, cominciando dalla creazione fino all'incarnazione e alla redenzione.

Secondo il passo di Mc 12,28-34, Gesù considera come supremo il duplice comandamento dell'amore a Dio e al prossimo. Non avevano forse anche i rabbini ravvisato nell'amore al prossimo il compendio della legge e dei profeti, come ricorda Mt 7,12? Si dà una novità per il NT? Rispondiamo in modo affermativo¹⁹ e ne diamo una breve documentazione.

In Mt 7,12 Gesù riprende un pensiero altrui ma lo formula al positivo; questa è già una prima novità. Una seconda sta nel presentare Dio come modello dell'amore al prossimo: «Siate misericordiosi come è misericordioso il Padre vostro». A imitazione di quello divino che interviene e si manifesta, anche l'amore degli uomini si concretizza, oltre che in parole, in atti quali la capacità di donare (cfr. Mt 5,42), la disponibilità al servizio fino al dono della propria vita (cfr. Mc 10,42-45), la varietà nelle mille forme degli interventi quotidiani (cfr. Mt 25,31-46) sintetizzati nelle opere di misericordia²⁰. L'amore predicato e richiesto dal NT ha pure come carattere distintivo quello di essere illimitato. Vale infatti non solo e primariamente per coloro che si trovano in situazioni analoghe, ma per tutti, specialmente per i più poveri (cfr. Lc 14,12-14), arrivando fino ai nemici (cfr. Mt 5,44). La parabola del buon samaritano illustra bene la fattibilità e l'urgenza di non intervenire solo a vantaggio di persone che si amano o dalle quali si spera un contraccambio (cfr. Lc 10,29-37). L'amore richiesto da Gesù non ha come movente il merito o qualsivoglia forma di ritorno interessato. L'idea di un tornaconto, non estranea al giudaismo, non è per nulla accettata da Gesù che rimanda al Padre, l'unico che ricompensa (cfr. Mt 6,4.6.18). Il cristiano deve conservare lo spirito dei servitori che alla fine della loro prestazione dichiarano: «Siamo servi inutili. Abbiamo fatto quanto dovevamo fare» (Lc 17,10).

¹⁸ R. FISICHELLA, *Amore*, in AA.VV., *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, Casale Monferrato 1993, 30.

¹⁹ Cfr. J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento* I, Brescia 1972, 242-250.

²⁰ Su questo tema cfr. M. ORSATTI, *Le opere di misericordia*, in *Parole di Vita* 37 (1992) 94-102.

La novità più sorprendente è che l'amore umano diventa imitazione di quello di Gesù, prototipo e sorgente di ogni autentico amore. Per questo egli può dire a ragione di offrire il «comandamento nuovo», quello nato dall'imitazione del suo amore: «Come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (Gv 13,34). È stato giustamente osservato: «Tutto il cristianesimo dipende da questo *come*: è per questo *come* che esso si differenzia da ogni altra religione; e Cristo si presenta come l'ermeneuta dell'unico comandamento»²¹. È un *come* che rimanda a Cristo e da lui rimbalza al Padre: «Non come voglio io, ma come vuoi tu» (Mt 26,39), «sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra» (Mt 6,10). Nasce un nuovo rapporto: «Non dunque un Dio su misura dell'uomo, ma l'uomo su misura di Dio»²². Tale vastità di orizzonte e tale profondità di motivazione non hanno paralleli nel mondo antico e non ne avranno nel mondo futuro. Si può dunque affermare l'assoluta novità e la piena originalità del NT.

La nostra attenzione si fissa ora su Paolo e su Giovanni perché sono loro a scrivere le pagine più stupende sul nostro tema; essi poi, più di altri, hanno contribuito a far comprendere la circolarità esistente tra amore e fede, come s. Tommaso ha ben sintetizzato: «L'amore è la forma della fede in quanto attraverso l'amore la fede raggiunge la sua perfezione»²³.

4.1. L'amore in Paolo

Paolo è il primo grande teologo dell'amore²⁴. Alcune delle sue pagine sono giustamente entrate nella letteratura universale e hanno ispirato poeti e artisti: si pensi anche solo al mirabile inno dell'amore in 1Cor 13 o a pezzi di autentica lirica amorosa come Rm 8,31-39. Limitiamo la riflessione a due principali filoni: Dio è sorgente di amore; la comunità deve vivere e crescere di esso²⁵.

²¹ D. M. TUROLD, *Anche Dio è infelice*, Casale Monferrato 1991, 63.

²² *Ibid.*, 65.

²³ *Summa Th.* II, II, 4, 4.

²⁴ «Sembra che sia stato Paolo a introdurre la parola ἀγάπη come termine tecnico per definire il motivo cristiano dell'amore, per altro non nel senso che egli l'abbia creata. Da tempo si afferma, assai poco fondatamente, che la parola ἀγάπη è una creazione cristiana. Anche se fuori dall'ambito del Cristianesimo essa appare solo di rado, non è però totalmente assente in altri contesti. Ma questo non ci riguarda; ci interessa piuttosto il fatto che la realtà dell'agape, già presente nei Sinottici con la sua chiara connotazione di motivo fondamentale del Cristianesimo, assuma ora anche il suo nome caratteristico». A. NYGREN, *Eros e Agape*, Bologna 1971, 91-92. Il volume citato, apparso per la prima volta in svedese nel 1930, è da considerarsi un classico sul tema eros-amore.

²⁵ Cfr. G. BARBAGLIO, *Amore*, in AA.VV., *Schede Bibliche Pastorali* I, Bologna 1982, 113-139.

4.1.1. Dio è sorgente dell'amore

L'amore è esplosione della ricchezza di Dio: un'esplosione che si scatena all'interno di Dio stesso, prima di produrre opere di amore all'esterno. Tutta la Trinità sta alla base di ogni iniziativa di amore. Lo ricorda Paolo alla conclusione di 2Cor in due formule di commiato: «E il Dio dell'amore e della pace sarà con voi. [...] La grazia del Signore nostro Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi» (2Cor 13,11.13).

Il Padre riversa il suo amore sulla comunità, cosicché i credenti possono essere chiamati «diletti» (Rm 1,7), cioè coloro che Dio ama, o, ancora più esplicitamente, «fratelli amati da Dio» (1Ts 1,4). Documentato che Dio ama i credenti, sarà importante chiedersi la ragione teologica. Il Padre ama gli uomini perché ha fatto loro dono del suo Figlio quando in loro non si trovava nulla di piacevole essendo peccatori (cfr. Rm 5,8). Siamo di fronte ad un intervento di totale gratuità che indica una delle principali caratteristiche del vero amore, quella di dare senza aspettarsi nulla.

Gesù con la sua parola e con la sua opera ha inesorabilmente fondato questo principio irrinunciabile dell'amore. Il testo di Gal 2,20: «Questa vita che vivo nella carne io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me» crea una evidente equiparazione tra «amare» e «dare la vita». Idea che ritorna nel contesto sponsale di Ef 5,25: «E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la chiesa e ha dato se stesso per lei». Con il presente passo deriva che il comportamento di Cristo, che per amore offre la sua vita, non deve rimanere solo un luminoso esempio da contemplare, ma, ben più importante, un costante impegno da realizzare nella propria vita.

Anche lo Spirito è sorgente di amore. Nell'elenco dei frutti dello Spirito di Gal 5,22, l'amore è collocato in testa. Esso è da intendere come un dinamismo che, posto al centro della persona (cuore), ne ispira e determina pensieri, scelte e comportamenti. È superata l'incongruenza della legge che additava la meta senza offrire i mezzi per raggiungerla; ora lo Spirito è la nuova norma: «Poiché la legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte» (Rm 8,2). Questo Spirito dà la coscienza della figliolanza divina e rende il credente idoneo a rivolgersi a Dio chiamandolo affettuosamente «Abbà, Padre!» (Rm 8,15). Lo Spirito è principio di valorizzazione di tutta la realtà: «La carità è l'unico criterio secondo cui tutto deve essere fatto o non fatto, cambiato o non cambiato. È il

principio che deve dirigere ogni azione e il fine a cui deve tendere. Agendo con riguardo ad essa o ispirati da essa, nulla è disdicevole e tutto è buono»²⁶.

4.1.2. *L'amore anima della comunità cristiana*

L'amore non è mai a senso unico: va e ritorna, si dona ed è donato. Come il sangue che parte dal cuore per irrorare tutto l'organismo e al cuore ritorna per riprendere energia e vita senza mai fermarsi, così l'amore ha in Dio la sua sorgente, deve passare ai fratelli e poi ritornare a ritemprarsi per un circuito senza fine. Solo la morte interrompe la vitalità dell'amore umano. La ricorrente tentazione dell'amore, o la sua sterilizzazione, è il riposo nel possesso, è l'egoismo, fosse pure di coppia o di gruppo.

Paolo combatte una concezione individualistica dell'esistenza cristiana e pone l'amore a fondamento della costruzione comunitaria. Non valgono i pur sani principi di libertà individuale quando il fratello rimane ferito dal mio comportamento fin troppo disinvolto. Nel contenzioso delle carni sacrificate agli idoli (cfr. 1Cor 8-10), al principio della libertà individuale Paolo abbina quello dell'attenzione al fratello debole. La libertà deve coniugarsi sapientemente con la carità, dando vita ad un rapporto sempre valido per l'esistenza: «È più importante amare Dio che conoscerlo»²⁷. Non si può vivere la libertà come un bene strettamente personale, né godere a dispetto di altri. Liberando l'uomo dalle maglie di un egoismo miope, l'amore allarga l'orizzonte agli altri, dà lo spessore della solidarietà, aiuta a sentirsi comunità e a costruire la Chiesa. L'immagine dell'edificio o del corpo permette a Paolo di concretizzare il suo pensiero sulla carità cristiana.

Anche nel contesto dei carismi (cfr. 1Cor 12-14) la visione particolaristica dell'individuo inquinava il significato stesso di carisma, mortificandone la sua apertura comunitaria²⁸. Il carisma non costituisce una strada privilegiata alla santità, né vale come attestazione di una vita particolarmente spirituale. La vera via alla perfezione è additata da Paolo nell'amore. Per questo tesse un elogio alla carità, producendo uno stupendo inno (1Cor 13). La sua costruzione tripartita mostra la necessità

²⁶ ISACCO DELLA STELLA, *Discorso* 31, PL 194, 1293. Un analogo pensiero compare nel *De diligendo Deo*, l'opera più matura e affascinante di san Bernardo; egli ricorda che la causa per cui bisogna amare Dio è Dio stesso, e il modo è di amarlo oltremodo. La sua teologia sull'amore ha influenzato non pochi autori, tra cui Lutero e soprattutto Dante. Per un approfondimento si può consultare la traduzione: BERNARDO DI CHIARAVALLE, *La via dell'amore*, Padova 1994.

²⁷ B. HUME, *Alla ricerca di Dio*, Brescia 1980, 165.

²⁸ Il passo di 1Cor 12,7 contiene i tre elementi essenziali perché si possa parlare di carisma: è un dono di Dio, dato al singolo, per il bene comune.

irrinunciabile dell'amore, la sua concretezza nel tessuto del vivere quotidiano, il suo carattere perenne e perfetto. Contro la transitorietà dei carismi e il loro impiego parziale, l'amore ha il vantaggio della perennità e della universalità.

L'amore è un fattore determinante del credente, perché lo trasforma: «L'amore (di Dio) ha la virtù di unire e di trasformare. Trasforma colui che ama in colui che è amato e colui che è amato in colui che ama. L'uno diviene l'altro, per quanto è possibile»²⁹. Di più ancora, lo colloca già nell'orbita divina, in attesa di una comunione piena e definitiva.

4.2. Amore in Giovanni

Gli scritti giovannei arrivano dopo quelli paolini. Esistono punti in comune e note di originalità. Dopo una sommaria esposizione dei principi sull'amore, ci soffermeremo per trarre alcune conclusioni per la vita di tutti i giorni.

4.2.1. I principi dell'amore

Il concetto di amore caratterizza e definisce il pensiero giovanneo. Lo si nota subito nell'uso assoluto sia del termine, impiegato spesso senza aggettivo, sia del verbo usato spesso senza complemento. La citazione di 1Gv 4,8 «Dio è amore», lungi dall'essere una definizione di Dio, ne esprime bene l'elemento più intimo, l'essenza della sua natura³⁰. Si tratta di una visione dinamica³¹: per questo non sembra corretto leggerla come una definizione. Serve invece a far capire la vitalità dell'amore che crea un movimento di andata e di ritorno: principia in Dio, arriva agli uomini e da loro ritorna a Dio, passando attraverso Cristo³².

L'enciclica di Benedetto XVI mostra una predilezione per il IV Vangelo, che viene citato o al quale si rimanda per tredici volte: «I testi citati definiscono l'orizzonte

²⁹ Dal trattato *De adherendo Deo*, attribuito per molto tempo a sant'Alberto Magno († 1280), ma certamente posteriore. Divenne un'opera celebre quasi come la *Imitazione di Cristo*.

³⁰ «L'interpretazione funzionale del nostro versetto, benché sia la più importante, non può essere esclusiva. Giovanni, certo, non adopera i termini filosofici di essenza e di persona, come san Tommaso. Ma questo non significa che non dice niente sulla vita interna e trinitaria del Padre, del Figlio e dello Spirito. Quando Giovanni scrive che "Dio è amore", egli pensa concretamente al Padre (che ha mandato il suo Figlio, v. 10)», I. DE LA POTTERIE, «Dio è amore» (1Gv 4,8.16), in PSV 10 (1984) 202.

³¹ Scrive Benedetto XVI nell'enciclica *Deus caritas est*: «"Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui". Queste parole della prima lettera di Giovanni esprimono con singolare chiarezza il centro della fede cristiana [...]. All'inizio dell'esser cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva» (n. 1).

³² Cfr. D. MOLLAT, *Giovanni maestro spirituale*, Roma 1984, 125-134.

teologico e spirituale dell'amore di Dio che diventa visibile e prende forma umana in Gesù»³³. All'inizio sta l'atto di amore "stupefacente" che ha spinto il Padre a donare agli uomini il suo Figlio unigenito e a riversare su di essi l'amore con il quale l'ha «amato prima della creazione del mondo» (17,24.26). Dapprima esiste quindi l'amore del Padre verso il Figlio, cui è stata rimessa ogni cosa (cfr. 5,35). Gesù a sua volta vive nella coscienza di questo amore e vive di esso (cfr. 6,57). Secondo il IV Vangelo, l'amore si trova all'origine, al centro e al termine dell'opera divina in Gesù Cristo. Per lui l'amore riassume tutta la sua vita terrena. Possiamo parlare di un duplice amore, quello per il Padre, «Io amo il Padre» (14,31) e per gli uomini, «Io vi ho amati» (13,34; 15,9.12). I due amori sono strettamente uniti³⁴ e Gesù non può amare il Padre senza coloro che il Padre gli ha dato (cfr. 6,37; 10,29), così come non può amare gli uomini senza essere in intima sintonia con il Padre, perché l'amore che ha per loro è la rivelazione vivente dell'amore del Padre per il mondo; tale correlazione si impone chiaramente in testi come 17,23: «Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità e il mondo sappia che tu mi hai mandato e li hai amati come hai amato me» (cfr. anche 15,9). All'avvicinarsi degli eventi conclusivi, con una sola parola l'evangelista ricapitola tutto: «[...] dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine» (13,1; cfr. 1Gv 3,16). La parola e l'azione di Gesù, nonché il dono della sua vita, non hanno altro scopo che l'amore (cfr. 3,16-17).

Si dà poi il movimento che dagli uomini amati arriva al Padre passando attraverso Gesù. Amare Gesù è un ritornello che risuona in tutto il IV Vangelo, soprattutto nei discorsi di addio (cfr. 14,15.21.23.28.44). Amare Gesù significa quindi accettarlo nella realtà sconcertante della sua venuta e della sua «ora», quella che segna la morte, ma che pure immortala l'espressione più alta di donazione. In alcuni contesti l'amore diventa sinonimo di *fede* (cfr. 16,27) e la prova di amore consiste nella fedeltà a osservare il suo comandamento e la sua parola (cfr. 14,21; 1Gv 2,3). Gesù si attende un accordo profondo con la sua volontà, la fedeltà amante, perché il comandamento è rivelazione, espressione di una pedagogia divina che sta alla base

³³ R. FABRIS, "Dio è amore". *L'orizzonte biblico dell'enciclica*, in AA.VV., *Dio è amore. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*, Milano 2006, 39.

³⁴ Lo richiama anche l'enciclica *Deus caritas est* al n. 18: «Amore di Dio e amore del prossimo sono inseparabili, sono un unico comandamento. Entrambi però vivono dell'amore proveniente di Dio che ci ha amato per primo. Così non si tratta più di un "comandamento" dall'esterno che ci impone l'impossibile, bensì di un'esperienza dell'amore donata dall'interno, un amore che, per sua natura, deve essere ulteriormente partecipato ad altri. L'amore cresce attraverso l'amore».

della vita; insomma, il comandamento è «l'espressione della rivelazione della volontà divina»³⁵.

La comunità cristiana, costruita sul comandamento nuovo³⁶, vivrà di amore per essere il segno dal quale tutti riconosceranno la sua dipendenza da Cristo. L'amore sarà il sigillo della sua presenza e continuo annuncio missionario: «La più grande manifestazione di amore verso i non cristiani è di far loro conoscere la meraviglia dell'amore divino»³⁷. Nonostante questo impegno, la comunità non sarà gradita al *mondo*, espressione complessiva per indicare il rifiuto totale dell'amore divino (cfr. 1Gv 3,1b). Comunque, i cristiani hanno la missione di rendere testimonianza, a dispetto di tutte le incomprensioni, dell'amore divino che li ha generati, riuniti, e attirati a sé (cfr. 12,32).

Vale sempre anche per loro la seguente raccomandazione: «Poiché Cristo ci ha dato la scala della carità, per mezzo della quale ogni cristiano può giungere al cielo, conservate vigorosamente integra la carità, dimostratevela a vicenda e crescete continuamente in essa»³⁸.

4.2.2. *Un insegnamento per noi*

Giovanni ci ha aiutati a capire che è in Dio la sorgente dell'amore e ci ha sollecitati ad essere noi pure amore verso gli altri. Dalla ricca e complessa tematica stralciamo alcune considerazioni che possano orientare le nostre scelte operative.

L'amore non si identifica, anzi, si distingue dalla filantropia. Questa è attenta al soddisfacimento dei bisogni altrui ed è capace di creare valori funzionali a quei bisogni. La filantropia è piuttosto un aspetto dell'amore o, se si preferisce, una sua riduzione. Infatti l'amore ci educa a vedere l'altro come un fratello al quale esprimere il meglio di noi stessi che è quell'amore che attingiamo da Dio e che ci rende simili a Lui. Non è il bisogno altrui la molla del nostro intervento, ma la comunione

³⁵ C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament*, III, Paris 1959, 182.

³⁶ Commenta AGOSTINO: «Ma questo comandamento non esisteva già nell'antica legge del Signore che prescrive "Amerai il tuo prossimo come te stesso" (Lv 19,18). Perché allora il Signore dice nuovo un comandamento che sembra tanto antico? È forse un comandamento nuovo perché ci spoglia dell'uomo vecchio per rivestirci del nuovo? Certo. Rende nuovo chi gli dà ascolto o, meglio, chi gli si mostra obbediente. Ma l'amore che rigenera non è quello puramente umano. È quello che il Signore contraddistingue e qualifica con le parole "Come io vi ho amati" (Gv 13,34). Questo è l'amore che ci rinnova perché diventiamo uomini nuovi, eredi della nuova alleanza, cantori di un cantico nuovo», *Tract. in Johannem*, 65,1, CCL 36, 490.

³⁷ J. M. CASABÓ, *La teología moral en san Juan*, Madrid 1970, 400.

³⁸ FULGENZIO DI RUSPE, *Discorso* 3, 6, CCL 91A, 909.

che si crea con tutti perché tutti sono figli di Dio. Io sono chiamato ad amare anche se l'altro non è nel bisogno; questo, la filantropia non lo concepisce. Solo amando il fratello e amandolo alla maniera di Dio – fino al dono della vita, cfr. 1Gv 3,16 – potremo dire di leggere nell'altro l'immagine di Dio. Null'altro ci deve spingere ad agire se non l'amore che ha Dio come origine (cfr. 1Gv 4,7) e l'altro come destinatario concreto. L'amore deve essere l'unica ragione del nostro agire, come ben suggerisce sant'Agostino: «Ti viene imposto, una volta per tutte, questo breve precetto: ama e fa' ciò che vuoi. Sia che tu taccia, taci per amore; sia che tu parli, parla per amore; sia che tu corregga, correggi per amore; sia che tu perdoni, perdona per amore. Sia in te la radice dell'amore, poiché da questa radice non può procedere se non il bene»³⁹.

L'amore si propone di aiutare l'altro a divenire a sua volta capace di amore. L'amore è generativo. Come noi siamo messi in grado di amare perché generati da Dio (cfr. 1Gv 3,9), così noi dobbiamo generare gli altri all'amore. Non è amore quello che permette all'altro di abusare della nostra disponibilità o dei nostri sentimenti, consentendogli di rimanere chiuso nel cerchio del suo egoismo. Bisogna sempre perdonare, ma pure aiutare l'altro a maturare un rispetto di carità, sull'esempio di Gesù che richiama il servo Malco al senso di rispetto e di giustizia (cfr. Gv 18,22-23). Se necessario, occorre intervenire anche con il rimprovero e con il castigo, perché il vero amore, proprio in quanto educativo⁴⁰, contempla anche questa dimensione.

L'amore è una forza di aggregazione in una società caratterizzata da lotte e da disgregazione. Una delle manifestazioni più alte dell'amore è il perdono che si concretizza nell'impegno di gettare ponti di intesa. Conosciuta la forza disgregante del peccato, noi che abbiamo sperimentato l'amore di Dio che ci ha amato per primo, dobbiamo saper compiere il primo passo. Anche questo ci tiene lontano dalla malvagità di Caino (cfr. 1Gv 3,11-12). Quello dell'imitazione è un segno credibile che in noi opera l'amore: «Se davvero amiamo, imitiamo. Non potremmo, infatti, dar in cambio un frutto più squisito del nostro amore di quello che consiste nell'imitazione»⁴¹.

L'amore aperto a tutti non va confuso con l'indifferenza per la verità e il bene. Spesso si fa passare per rispetto e pluralismo solo ciò che è errore, creando confusione e anche disorientamento. Necessita un sano discernimento (cfr. 1Gv 4,1-6). Il

³⁹ In *Epistolam Joh.*, VII, 8, PL 35, 2023.

⁴⁰ Etimologicamente "educare" deriva da *ex* ("fuori") *ducere* ("trarre") e indica l'arte di tirar fuori il meglio di una persona, spesso nascosto nel magma di sentimenti o di atteggiamenti non sempre nobili.

⁴¹ AGOSTINO, *Discorso* 304, 2, PL 38, 1395-1396.

Concilio ha dato un preciso indirizzo: «Certamente tale amore e amabilità non devono in alcun modo renderci indifferenti verso la verità e il bene. Anzi lo stesso amore spinge i discepoli di Cristo ad annunciare a tutti gli uomini la verità che salva» (*Gaudium et spes*, 28). L'amore esige, per il singolo e per la Chiesa, questo prezioso servizio profetico⁴².

Giovanni ci ha fatto capire che l'amore è una concretezza teologica. Esso possiede quindi due dimensioni (cfr. 1Gv 3,18). La prima, più esistenziale, gli impedisce di smarrirsi nella selva dei sentimenti o di installarsi nel palazzo dei sogni, ancorandolo alla concretezza del vissuto quotidiano. I fatti – non le parole, i sentimenti, le buone intenzioni – costituiscono la forma leggibile della carità cristiana. L'amore va spiegato con il solo linguaggio comprensibile da tutti: i gesti concreti. Nello stesso tempo, i fatti non bastano. Occorre amare «nella verità»; poiché questa è Cristo stesso (cfr. Gv 14,6), dobbiamo amare in Cristo e come Cristo. Egli non è rimasto chiuso nel suo mondo, ma ne è uscito per incontrare gli uomini, mescolarsi con loro, caricarsi dei loro fardelli, lasciare sulla terra i segni visibili della misericordia del Padre. Egli ha parlato del Padre e lo ha reso presente con la sua parola e con i suoi gesti. L'orizzonte divino diventa il nostro orizzonte e noi siamo resi capaci di gesti di amore: «L'anima unita e trasformata in Dio vive in Dio e per Dio, e riflette verso di lui lo stesso impulso vitale che egli le trasmette [...]. Dio ha comunicato loro (= i cristiani) lo stesso amore che al Figlio, e ciò non per natura come al Figlio, ma per unione e trasformazione d'amore»⁴³.

Effettivamente, essere amato da Dio è la migliore ricompensa, perché significa ricevere amore da Colui che è AMORE (cfr. 1Gv 4,8).

5. Per finire un tema infinito...

Siamo grati al Papa che ci ha regalato un'enciclica originale, che si dipana con la logica e la chiarezza di una dissertazione, neanche appesantita da troppe citazioni bibliche, senza dimenticare i Padri, i Santi e perfino testimonianze inconsuete come quella di Giuliano l'Apostata. La gratitudine è motivata anche dalla scelta del

⁴² «La verità è un dono che la Chiesa riceve dal Signore: non è motivo di vanto, ma di umile gratitudine e grave responsabilità. Gesù Cristo non si è limitato a parlare una volta per sempre nel lontano passato, ma riprende la stessa parola e l'attualizza incessantemente con la luce del suo Spirito attraverso mediazioni umane», CEI, *Catechismo degli adulti*, n. 617.

⁴³ GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale*, Red. A, str. 38.

tema, quello dell'amore, che favorisce una trattazione seria e armonica, in un tempo come il nostro in cui la parola amore è inflazionata da una quantità cui non corrisponde sempre la qualità⁴⁴.

Il nostro tentativo di sintesi, con il richiamo al concetto biblico, può servire a rischiare là dove regna la confusione e a radicare là dove striscia l'incertezza.

A conclusione, ascoltiamo un coro di opinioni che, nella varietà delle voci, canta all'unisono la bellezza e la necessità dell'amore vero.

Impariamo dalla sapienza chassidica quale sia la ricompensa dell'amore: «Disse il Rabbi di Koretz: Leggiamo: "Quale profitto spetta all'uomo per tutta la fatica di cui si affanna sotto il sole?". Quale ricompensa si aspetta l'uomo per tutta la sua fatica nel servizio di Dio, oltre alla ricompensa di avere la vita, di vedere il sole che gli porta la gioia della vita, la luce e, soprattutto, di sapersi amato da Dio?»⁴⁵.

Raccogliamo l'ammonimento di un romanziere: «L'inferno è non amare più. Finché siamo in vita, possiamo farci delle illusioni, credere che arriviamo con le nostre forze, che amiamo fuori di Dio»⁴⁶.

Diamo ora voce a un poeta: «Dio vi ha dato uno spirito sulle cui ali librarvi nell'esteso firmamento dell'Amore e della Libertà. Non è penoso allora che voi spezziate con le vostre stesse mani le vostre ali e tolleriate che il vostro animo strisci come un insetto sopra la terra?»⁴⁷.

Facciamo nostro l'ottimismo di un Padre della Chiesa che con radicata motivazione ci ricorda che la forza di amare risiede in noi stessi, è un bene che Dio ha posto in noi: «L'amore di Dio non è un atto imposto all'uomo dall'esterno, ma sorge spontaneo dal cuore come altri beni rispondenti alla nostra natura. Noi non abbiamo imparato da altri né a godere la luce, né a desiderare la vita, né tanto meno ad amare i nostri genitori o educatori. Così dunque, anzi molto di più, l'amore di Dio non deriva da una disciplina esterna, ma si trova nella stessa costituzione naturale

⁴⁴ Così si esprime Benedetto XVI rivolgendosi ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio "Cor Unum" in data 22 gennaio 2006: «La parola "amore" oggi è così sciupata, così consumata e abusata che quasi si teme di lasciarla affiorare sulle proprie labbra. Eppure è una parola primordiale, espressione della realtà primordiale; noi non possiamo semplicemente abbandonarla, ma dobbiamo riprenderla, purificarla e riportarla al suo splendore originario, perché possa illuminare la nostra vita e portarla sulla retta via. È stata questa consapevolezza che mi ha indotto a scegliere l'amore come tema della mia prima Enciclica».

⁴⁵ D. LIFSCHITZ, *I Chassidim commentano la Scrittura*, Roma 1995, 149.

⁴⁶ G. BERNANOS, *Diario di un curato di campagna*, Milano 1987, 180-181.

⁴⁷ K. GIBRAN, *La voce del Maestro*, Roma 1992, 70.

dell'uomo, come un germe e una forza della natura stessa. Lo spirito dell'uomo ha in sé la capacità e anche il bisogno di amare»⁴⁸.

E per concludere citiamo per l'ultima volta sant'Agostino che ha scelto l'amore come fondamento di tutto il suo pensiero⁴⁹: «Quanto cresce in te l'amore, tanto cresce la bellezza: la carità è appunto la bellezza della tua anima»⁵⁰. Da ciò si evince che l'incontro con Dio-Amore ha reso grande l'uomo: «Nella concezione cristiana della vita, la ragione ultima di ogni cosa è l'amore di Dio. Noi amiamo perché Dio ci ha amati per primo. Allora affermare il primato dell'amore è come affermare il primato dell'uomo»⁵¹.

Non è meraviglioso che ognuno di noi, poeta e musicista di amore, si accordi per partecipare alla sinfonia dell'Amore?

L'enciclica di Benedetto XVI ci sollecita a riprendere in mano il cuore del mistero di Dio che è altresì il cuore della nostra esistenza⁵².

⁴⁸ BASILIO, *Regole più ampie*, PG 31, 908.

⁴⁹ Statisticamente "amore" è la parola più ricorrente del vocabolario agostiniano: *caritas* è usata 4689 volte, *dilectio* 1559 volte (e 4833 il verbo *diligere*) e *amor* 1308 volte (3783 il verbo *amare*), cfr. C. MAYER (Hrsg.), *Augustinus-Lexikon* I, Basel-Stuttgart 1986, 294.

⁵⁰ In *Epistolam Joh.* IX, 9.

⁵¹ AGOSTINO, *La Bellezza*, a cura di R. PICCOLOMINI, Roma 1995, 81.

⁵² Facciamo nostre le considerazioni di A. RICCARDI scritte su L'Osservatore Romano del 27 gennaio 2006: «Questa enciclica è un testo che interrogherà la coscienza dei singoli cristiani e delle comunità. Dobbiamo avere il coraggio di fermarci su di essa, evitando quel consumismo spirituale, che ci fa passare da un testo all'altro, da un messaggio all'altro, per poi assimilare poco o niente in profondità e non farci misurare da nessuna parola. Ricepire con il cuore queste parole può liberare energie di amore nella nostra vita e in quella della Chiesa. Quello del Papa è un appello alla libertà di ciascuno perché viviamo nell'amore».

«La mia vocazione è l'Amore». La chiamata universale alla santità nella teologia di Teresa di Lisieux

François-Marie Léthel

Pontificia Facoltà Teologica Teresianum (Roma)

«La mia vocazione è l'Amore!»¹. Questa esclamazione di santa Teresa di Lisieux è l'espressione più profonda del suo cuore, ma anche di ogni cuore umano. Ogni essere umano è creato ad immagine e somiglianza di Dio Amore ed è redento dal Sangue di Cristo, dall'Amore di Cristo. Questo è il fondamento della vocazione universale alla santità, cioè non solo del cristiano, ma di ogni uomo². Infatti, per il Concilio Vaticano II, la santità non è altro che la perfezione della carità, cioè dell'Amore. Così, è la stessa cosa dire: «La mia vocazione è l'Amore!» e dire: «La mia vocazione è la santità!». È la vocazione di ogni essere umano. Accogliendo questo Amore nel Dono dello Spirito Santo, l'uomo diventa capace di amare con tutto il cuore Dio e l'uomo in Cristo Gesù vero Dio e vero Uomo. E questo Amore di carità è un amore totale e totalizzante, smisurato, che tende all'Infinito!

Riflettendo adesso sulla vocazione alla santità come vocazione all'Amore, potremo entrare nel cuore della teologia di Teresa di Lisieux, Dottore della Chiesa. A questo proposito, bisogna ricordare come nella sua Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte*, Giovanni Paolo II ha presentato Teresa (insieme a Caterina da Siena) come esempio della «*teologia vissuta dei Santi*» che, «accanto all'indagine teologica»,

¹ Ms B, 3v. Tutti i testi di Teresa sono citati a partire dal volume delle sue *Opere Complete*, Roma 1997. I tre *Manoscritti Autobiografici* sono indicati con le sigle Ms A, B e C. Gli altri scritti sono le *Lettere* (LT), le *Poesie* (P), le *Pie Ricreazioni* (PR) e le *Preghiere* (Pr). Più volte, la traduzione è modificata a partire dal testo originale francese (*Oeuvres Complètes*, Paris 1992). Cfr. anche il mio libro: *L'Amore di Gesù. La cristologia di santa Teresa di Gesù Bambino*, Roma 1999.

² San Luigi Maria Grignion de Montfort afferma la stessa verità con grande chiarezza all'inizio del *Segreto di Maria*: «Anima, immagine vivente di Dio e riscattata dal sangue prezioso di Cristo, la volontà di Dio è che tu divenga santa come lui in questa vita e gloriosa come lui nell'altra. L'acquisto della santità di Dio è tua sicura vocazione» (SM 3). Riguardo all'importanza di questo santo e alla sua attualità ecclesiale, bisogna soprattutto leggere la *Lettera alle Famiglie Monfortane* di Giovanni Paolo II (8 dicembre 2003).

ci permette di penetrare nelle profondità del Mistero di Cristo (n. 27). Nella stessa Lettera Giovanni Paolo II cita Teresa una seconda volta a proposito del Mistero della Chiesa, spiegando chiaramente il significato del suo Dottorato: «come esperta della *scientia amoris*»³.

1. Teresa Dottore della Chiesa, come «esperta della *scientia amoris*»

1.1. La teologia dei santi come «scienza divina» attinta nella preghiera

Il testo più illuminante riguardo a questa «scienza d'amore» è senza dubbio il finale del *Manoscritto C*, quando Teresa commenta le parole del Cantico dei Cantici facendole proprie: «Attirami e noi correremo» (Ct 1,4). Chiede a Gesù di attirarla per attirare gli altri:

«Ecco la mia preghiera: chiedo a Gesù di attirarmi nelle fiamme del suo amore, di unirmi così strettamente a Lui, che Egli viva ed agisca in me. Sento che quanto più il fuoco dell'amore infiammerà il mio cuore, quanto più dirò: Attirami, tanto più le anime che si avvicineranno a me (...) correranno rapidamente all'effluvio dei profumi del loro Amato, perché un'anima infiammata di amore non può restare inattiva» (Ms C 36r).

Questo amore domandato e ricevuto nella preghiera è la grande caratteristica della *scienza dei Santi*. Teresa lo dice chiaramente qualche riga dopo:

³ «La carità è davvero il "cuore" della Chiesa, come aveva ben intuito santa Teresa di Lisieux, che ho voluto proclamare Dottore della Chiesa proprio come esperta della *scientia amoris*: "Capì che la Chiesa aveva un Cuore e che questo Cuore era acceso d'Amore. Capì che solo l'Amore faceva agire le membra della Chiesa [...]. Capì che l'Amore racchiudeva tutte le Vocazioni, che l'Amore era tutto", n. 42. C'è ancora molta strada da fare per la piena recezione ecclesiale del Dottorato di Teresa. Tuttavia, è impressionante vedere come i suoi Scritti sono una fonte inesauribile di nuovi studi che mettono in luce gli innumerevoli aspetti della sua dottrina. Da parte mia, ho avuto la gioia di accompagnare a Roma delle tesi veramente eccellenti che voglio ricordare secondo l'ordine cronologico. La prima, scritta da un sacerdote vietnamita, riguarda la relazione di Teresa con gli atei: JOSEPH NGUYEN THUONG, *La "Kénose de la foi" de sainte Thérèse de Lisieux, lumière pour présenter l'Evangile aux incroyants d'aujourd'hui*, Roma 2001. Poi, un'altra tesi, fatta in collaborazione con l'Università Gregoriana, riguarda l'ecclesiologia di Teresa: Recaredo José SALVADOR CENTELLES, *«En el corazon de la Iglesia, mi Madre, yo seré el Amor». Jesus y la Iglesia como Misterio de Amor en Teresa de Lisieux* (Analecta Gregoriana), Roma 2003. Questa tesi ha vinto il Premio Bellarmino 2001 (la migliore tesi dell'anno alla Gregoriana). Riguardo al sacerdozio, di particolare importanza è la tesi di Baiba BRUDERE, presentata al Teresianum: *«Je me sens la vocation de prêtre»* (Ms B, 2v°). *Enquête sur le sacerdoce commun chez Thérèse de l'Enfant Jésus de la Sainte Face et l'apport de son expérience pour l'accomplissement de cette vocation aujourd'hui*; questa tesi ha ricevuto il Premio Henri de Lubac (per la migliore tesi in francese a Roma) dalle mani del Cardinale Paul Poupard il 25 novembre 2005 (di prossima pubblicazione presso Cerf). Ultimamente, abbiamo avuto al Teresianum l'eccellente tesi di Paola MOSTARDA, *«Se non vedo Dio, o stupenda natura, tu non sei nient'altro per me che uno sterminato sepolcro»*. La simbolica della natura nella teologia di S. Teresa di Lisieux (di prossima pubblicazione presso le edizioni OCD).

«Tutti i santi l'hanno capito e in modo più particolare forse quelli che riempirono l'universo con l'irradiazione della dottrina evangelica. Non è forse dall'orazione che i santi Paolo, Agostino, Giovanni della Croce, Tommaso d'Aquino, Francesco, Domenico e tanti altri illustri Amici di Dio hanno attinto questa scienza divina che affascina i geni più grandi? Uno scienziato ha detto: "Datemi una leva, un punto d'appoggio, e solleverò il mondo". Quello che Archimede non ha potuto ottenere perché la sua richiesta non era rivolta a Dio ed era espressa solo dal punto di vista materiale, i santi l'hanno ottenuto in tutta la sua pienezza. L'Onnipotente ha dato loro come punto d'appoggio: Se stesso e Sé Solo. Come leva: l'orazione, che infiamma di un fuoco d'amore, ed è così che essi hanno sollevato il mondo, è così che i Santi ancora militanti lo sollevano e i Santi futuri lo solleveranno fino alla fine del mondo» (*Manoscritto C*, 36r-v).

Proprio perché lei stessa è una santa, la carmelitana percepisce "dal di dentro" l'unità della scienza dei santi, della "teologia dei santi"⁴, che è propriamente questa "scienza divina" più che geniale. Al seguito degli Apostoli, è la stessa scienza dei Padri, dei Dottori e dei Mistici, è la stessa scienza di Agostino, di Tommaso d'Aquino, di Francesco d'Assisi, di Giovanni della Croce e di Teresa stessa: una medesima scienza che sgorga da una medesima sorgente profonda: la preghiera, l'orazione⁵.

La stessa "scienza divina" dei santi, che si esprime in san Tommaso come teologia *noetica* (cioè intellettuale o speculativa), si presenta in Teresa come teologia *simbolica e narrativa*. A questo proposito, una delle migliori chiavi della teologia teresiana è l'ultima pagina del *Manoscritto A*, che presenta, dopo una breve cronologia spirituale, il disegno e il commento degli *Stemmi di Gesù e di Teresa*. In rapporto con i misteri della fede e gli avvenimenti della sua propria vita, la santa ci offre la sintesi dei principali simboli usati da lei in tutti i suoi scritti⁶.

⁴ Questo testo di Teresa ha veramente guidato tutta la mia ricerca sulla teologia dei santi, e per questo l'ho citato all'inizio della mia tesi dottorale: *Connaître l'Amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Venasque 1989. L'ultimo capitolo (il VI) riguarda la teologia di Teresa.

⁵ Il riferimento a san Francesco è particolarmente interessante. Come lui, Teresa non aveva studiato teologia universitaria, non possedeva quindi questa "scienza" che è l'intelligenza speculativa della fede (è lo stesso per Caterina da Siena e Teresa d'Avila), ma aveva ricevuto come lui la medesima conoscenza amorosa che merita pienamente il nome di *scienza* e di *teologia*. In questo senso, san Bonaventura non esitava a parlare della "scienza" e della "teologia" di san Francesco (*Legenda Major*, cap. 11, n. 2).

⁶ Ecco la "Spiegazione degli Stemmi": «Il blasone JHS è quello che Gesù si è degnato di portare in dote alla sua povera piccola sposa. L'orfanello della Bérésina è diventata Teresa di Gesù BAMBINO del VOLTO SANTO, sono quelli i suoi titoli di nobiltà, la sua ricchezza e la sua speranza. – La Vite che divide in due il blasone è simbolo di Colui che si degnò di dirci: "Io sono la Vite e voi i tralci, voglio che portiate molto frutto". I due rametti che circondano, l'uno il Volto Santo, l'altro il Gesù Bambino sono immagine di Teresa che ha solo un desiderio quaggiù, quello di offrirsi come un grappolino di uva per ristorare Gesù Bambino, per divertirlo, lasciarsi spremere da Lui secondo i suoi capricci e poter così estinguere la sete ardente che Egli soffrì durante la sua passione. L'arpa rappresenta ancora Teresa che vuole cantare incessantemente a Gesù melodie d'amore. Il blasone FMT è quello di Maria-Francesca-Teresa, il piccolo fiore della Madonna: perciò questo piccolo fiore è rappresentato sotto i raggi benefici della Dolce Stella del mattino.

1.2. Il cristocentrismo di Teresa

Il cuore della teologia teresiana è la conoscenza amorosa della Persona e dell'opera di Gesù. Nella prospettiva di Teresa, che corrisponde a quella di san Paolo e degli antichi Padri della Chiesa, il Mistero di Gesù abbraccia veramente tutte le realtà della fede: la Trinità, la Creazione, la Salvezza, la Chiesa... Il *cristocentrismo* è la caratteristica essenziale di tutta la sua teologia. Questo cristocentrismo appare innanzitutto in modo impressionante nell'uso del *Nome di Gesù*. Nel *Corpus* degli Scritti, è utilizzato più di 1600 volte, il doppio del Nome di Dio (circa 800 volte). E lo stesso Nome di Dio significa più spesso la Persona di Gesù. Il Nome di Gesù designa sempre la Persona del Verbo Incarnato, "Dio in fasce", "Dio che si è fatto piccolo". Prima di essere un Nome umano, "economico", è innanzitutto *un Nome divino*, "teologico"; non indica per prima cosa "la santa Umanità" (come in Teresa d'Avila), ma la Persona Divina che ha preso quest'umanità e che sempre sussiste nella Divinità. In Teresa di Lisieux come nel Cardinale de Bérulle (che ha esercitato un grande influsso sulle carmelitane di Francia; il Carmelo di Lisieux era "berulliano"), il cristocentrismo è un vero "teo-antropocentrismo". Il centro di tutto è Gesù come Dio-Uomo. In tale prospettiva non si può neanche distinguere il cristocentrismo dal teocentrismo, perché tale cristocentrismo è *teocentrico e trinitario*. Negli scritti di Teresa, il Nome di Gesù è il Nome Divino per eccellenza, utilizzato spesso come sinonimo del Nome di Dio, con la frequente alternanza e il parallelismo delle espressioni: "Mio Dio/Mio Gesù". Senz'altro il Nome di Dio indica certe volte tutta la Trinità o la Persona del Padre o quella dello Spirito, ma sempre in una prospettiva cristologica, cristocentrica.

Troviamo un esempio particolarmente significativo di questo primato del Nome di Gesù come Nome divino, "teologico", nell'iscrizione incisa da Teresa sulla parete divisoria della sua cella: *Gesù è il mio unico Amore*⁷. Quest'iscrizione è l'interpreta-

– La terra verdeggianti rappresenta la famiglia benedetta in seno alla quale il piccolo fiore è cresciuto; in lontananza si vede una montagna che rappresenta il Carmelo. È in quel luogo benedetto che Teresa ha scelto per raffigurare nei suoi stemmi il dardo infiammato dall'amore che deve meritargli la palma del martirio in attesa di poter veramente dare il sangue per Colui che ama. Perché per contraccambiare tutto l'amore di Gesù vorrebbe fare per Lui quello che Lui ha fatto per lei... ma Teresa non dimentica di essere soltanto una debole *canna* per questo l'ha posta sul suo blasone. Il triangolo luminoso rappresenta l'Adorabile Trinità che non cessa di effondere i suoi doni inestimabili sull'anima della povera piccola Teresa, perciò nella sua riconoscenza ella non dimenticherà mai questo motto: "L'Amore si paga solo con l'Amore" (Ms A, 85v). Troviamo uno splendido commento di questo testo nella tesi di Paola MOSTARDA, *La simbolica della natura nella teologia di Teresa di Lisieux*, 336-393.

⁷ Troviamo la fotografia di questa iscrizione nel libro di P. DESCOUVEMONT – H. N. LOOSE, *Thérèse et Lisieux*, Paris 1991, 261.

zione di Teresa all'affermazione centrale della Rivelazione di Dio in Gesù Cristo: *Dio è Amore* (1 Gv 4,8).

Il carattere trinitario di questo cristocentrismo appare in modo luminoso nei tre versi della poesia *Vivere d'Amore*:

«Ah! Tu lo sai, Divino Gesù ti amo
Lo Spirito d'Amore m'incendia con il suo fuoco
Amando te attiro il Padre» (P 17, 2).

La Persona di Gesù rimane come il punto d'applicazione centrale dell'atto d'amore, con la ripetizione "Gesù ti amo... amando te", ma con riferimento alle altre due Persone divine, il Padre e lo Spirito. È primariamente amando Gesù che Teresa vive nella comunione della Trinità⁸.

2. L'uomo *capax Christi*: un'antropologia cristologica

Teresa contempla Gesù al centro della Trinità e anche al centro del cosmo e della storia come *Creatore e Salvatore*⁹. La santa non perde l'occasione per ricordare che

⁸ L'articolo del Simbolo niceno-costantinopolitano su Gesù è la chiave migliore per interpretare e sintetizzare l'inesauribile dottrina di Teresa riguardante la Persona e l'opera di Gesù. Gesù è contemplato al centro della Trinità, tra il Padre e lo Spirito Santo. Dopo il primo articolo sulla Persona del Padre e il mistero della creazione, il simbolo contempla la Persona di Gesù nella sua Divinità, come Figlio eterno del Padre e Creatore di tutte le cose, "colui per mezzo del quale tutto è stato fatto"; e poi nella sua Umanità, successivamente nei misteri del suo abbassamento e della sua esaltazione: l'Incarnazione e la Passione, la Risurrezione e l'Ascensione. Infine vengono gli articoli sullo Spirito Santo, la Chiesa, i Sacramenti e la Vita eterna. Con questo cristocentrismo teocentrico e trinitario, Teresa di Lisieux è di fatto più vicina alla prospettiva del simbolo niceno-costantinopolitano, che presenta Gesù nella Trinità, tra il Padre e lo Spirito Santo, che alla prospettiva del simbolo agostiniano *Quicumque* che presenta prima la Trinità (senza usare il Nome di Gesù) e poi solamente Gesù a partire dall'Incarnazione. Nel simbolo niceno-costantinopolitano, il Nome di Gesù precede quello di Figlio, esso sintetizza tutta la teologia e l'economia. Lo stesso "Signore Gesù Cristo" è innanzitutto contemplato nella sua Divinità come Figlio Unigenito del Padre, vero Dio nato dal vero Dio e creatore, prima di essere contemplato nella sua umanità come Figlio di Maria. Non vi è certamente alcuna contraddizione tra le due prospettive, ma è importante distinguere le poiché la "cristologia" non ha esattamente lo stesso senso e la stessa estensione a seconda che ci si situi nell'una o nell'altra. Per santa Teresa d'Avila così come per san Tommaso d'Aquino, la prospettiva è nettamente quella del simbolo *Quicumque*: sia l'una che l'altro parlano della *Trinità e di Cristo*, cioè di *Dio Trinità e di Cristo come uomo*. Tale è la struttura fondamentale della *Somma Teologica* di Tommaso d'Aquino e del *Castello Interiore* di Teresa d'Avila: la contemplazione della Trinità è seguita dalla contemplazione della "Santa Umanità" (Prima e terza Parte della *Somma*, primo e secondo capitolo delle Sette Mansioni nel *Castello Interiore*).

⁹ Così infatti afferma la *Positio* del Dottorato: «Nella teologia di Teresa così come in quella di Francesco d'Assisi, c'è un'armonia molto profonda tra i Misteri della Creazione e della Salvezza perché essi sono contemplati centralmente in Gesù. È lo stesso Gesù che è creatore di tutte le cose per mezzo della sua Divinità e salvatore dell'uomo per mezzo della sua umanità unita alla sua Divinità. In questa prospettiva

Gesù Bambino, così debole e piccolo, è nello stesso tempo il Dio Onnipotente, creatore di tutte le cose: «Con la tua piccola mano che accarezzava Maria/ Tu reggevi il mondo e gli davi vita/ E pensavi a me»¹⁰. Esattamente come Francesco, Teresa ama tanto più la creazione visibile, in quanto la contempla in relazione con Gesù: essa è nella sua mano, essa parla di lui. Ma soprattutto, Gesù è il creatore dell'uomo e si è fatto uomo per salvarlo colmandolo del suo Amore. L'antropologia teresiana è un'antropologia cristologica che sintetizza fortemente i punti di vista della *creazione* e della *salvezza*. La carmelitana esprime ciò principalmente attraverso due grandi simboli: il *fiore*, che è il simbolo primo dell'umanità nella sua condizione terrena, e la *lira*, che è il simbolo principale del cuore umano.

2.1. Il simbolo del fiore

Il *fiore* è un simbolo inesauribile che Teresa utilizza riferendosi inseparabilmente al Libro della Sacra Scrittura e al "libro della Natura" (cfr. Ms A, 2). Il fiore significa la condizione presente della nostra umanità, in tutta la sua bellezza, ed ancor di più nella sua piccolezza e fragilità. La carmelitana indica se stessa come un piccolo fiore, applica questo simbolo a tutta l'umanità, e soprattutto a Gesù stesso "nei giorni della sua carne". Questo simbolo permette a Teresa di esprimere in modo particolare la realtà del corpo umano e della corporeità, "soggetto tabù" nella sua epoca e nel suo contesto culturale. Negli scritti teresiani, mentre il termine "anima" appare circa 900 volte, il termine "corpo" è usato solo sei volte! Eppure quest'apparenza è ingannatrice poiché, in realtà, Teresa parla molto del corpo, ma in modo criptico, soprattutto grazie al linguaggio dei fiori. "Ditelo con i fiori"! Ella dice il corpo con i fiori¹¹.

così fortemente cristocentrica, la creazione, l'incarnazione, il peccato e la redenzione sono realtà assolutamente inseparabili. La creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza di Dio richiama l'Incarnazione come manifestazione visibile di Colui che è l'Immagine del Dio invisibile (cfr. Col 1,15). Questa dottrina era già stata sviluppata da sant'Ireneo. Quanto al peccato, esso è "la felice colpa", che rende necessaria la Redenzione nel Sangue del Figlio di Dio. Per Teresa, così come per Paolo, l'uomo è impensabile senza Gesù, essendo Adamo la figura di Colui che doveva venire (Rm 5,14)... Gesù è il Verbo divino attraverso il quale il Padre ha creato tutto (cfr. Gv 1,3). "Per mezzo di Lui tutte le cose sono state create, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili... Tutte le cose sono state create per mezzo di Lui e in vista di Lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in Lui" (Col 1,16-17)» (223).

¹⁰ P 24, 6. Qui viene espressa una certezza fondamentale della cristologia di Teresa, la certezza di essere stata sempre conosciuta ed amata personalmente da Gesù durante tutta la sua vita terrena. Per giustificare teologicamente questa certezza di Teresa (e di tutti i mistici), bisogna ritrovare il grande tema della *visione beatifica* sempre presente nell'anima di Gesù secondo san Tommaso.

¹¹ Così, nella sua prima poesia, con il simbolo del fiore, Teresa può esprimere tutto il realismo più corporeo dell'Incarnazione: Maria che dà il seno a Gesù. Come il piccolo fiore è riscaldato dal sole e nutrito dalla

Infine, con il simbolo del fiore, Teresa dirà, in modo velato, criptico, la realtà più tragica della sua passione. Una delle sue ultime poesie ha come tema *La rosa sfogliata* (P 51). Grazie a questo simbolo, la carmelitana può trasformare nell'Amore di Gesù, il terribile pensiero del nulla che l'assale continuamente¹². Questa sconvolgente poesia mostra fino a dove arriva il linguaggio dei fiori. Questo simbolo del fiore, ben lungi dall'essere sdolcinato, permette a Teresa di dire con la più grande forza le grandi realtà umane del corpo, dell'amore, della sofferenza e della morte.

2.2. Il simbolo della lira e delle sue quattro corde

(l'Amore di sposa e di madre, di figlia e di sorella)

Ma Teresa è teologa del cuore, più ancora che del corpo¹³. E per esprimere la meraviglia del cuore umano, ella utilizza l'altro grande simbolo, quello della *lira* e delle sue *corde*: «Tu fai vibrare della tua lira le corde / E questa lira, o Gesù, è il mio cuore» (P 48/5).

Per lei il cuore umano è essenzialmente caratterizzato dall'Amore, da una capacità infinita di amare e di essere amato, che può realizzarsi solo nell'Amore di Gesù, Amore verginale, divino e umano. La carmelitana sperimenta molto presto questa realtà nel suo proprio cuore. Lo dice in modo molto bello in una lettera scritta all'inizio del suo noviziato:

«È incredibile come il cuore mi sembra grande quando considero tutti i tesori della terra, poiché vedo che tutti riuniti non potrebbero appagarlo! Ma quando considero Gesù, allora come mi sembra piccolo! Vorrei tanto amarlo!... Amarlo più di quanto sia mai stato amato» (LT 74).

rugiada del mattino, così Gesù neonato è «il fiore appena schiuso». Teresa gli dice allora: «Il tuo dolce sole è il seno di Maria/ E la tua rugiada è il latte verginale» (P 1/3). Questa rugiada diventa il Sangue di Gesù: è la stessa «rugiada divina» che Egli verserà quando sarà «sulla croce, Fiore ormai sbocciato» e che ci lascerà nell'Eucaristia, sacramento del suo Corpo e del suo Sangue. Allo stesso modo, nella Poesia 24, Teresa raccoglie questa medesima «rugiada d'amore» sul Volto di Gesù al Getsemani. Lei stessa è uno dei «fiori verginali» che questo Sangue ha fatto germogliare e ha reso fecondi. Ed ancora con il linguaggio dei fiori, Teresa esprime in modo audace tutto il mistero della sua sponsalità e della sua maternità verginali: «Ricordati che la tua Rugiada feconda, / verginizzando le corolle dei fiori, / li ha resi capaci fin da quaggiù / di partorirti un gran numero di cuori/ Sono vergine, o Gesù! Tuttavia, quale mistero, / unendomi a te, di anime sono madre» (P 24, 21-22).

¹² «Ma la rosa sfogliata, la si getta semplicemente, / Come gira il vento/ Una rosa sfogliata senza ricerca-
tezza si dona/ Per non essere più. (...) / Nello sfogliarmi voglio mostrarti che t'amo, / O mio Tesoro! / Sotto
i tuoi passi di bimbo qui nel mistero / Voglio vivere; / E vorrei ancora addolcire verso il Calvario / I tuoi
ultimi passi!...» (P 51/3,5).

¹³ Invece, la più grande teologa del Corpo è indubbiamente santa Caterina da Siena, anch'ella Dottore della Chiesa, con il suo continuo riferimento alla Carne e al Sangue di Cristo. Sappiamo anche come la "Teologia del Corpo" è stato uno dei principali argomenti dell'insegnamento di Giovanni Paolo II, durante i primi anni del suo pontificato.

La natura profonda del cuore umano è la sua capacità di Dio, *capax Dei*. Teresa capisce questa capacità come capacità dell'Amore di Gesù. Potremmo affermare che, per lei, il nostro cuore è essenzialmente *capax Christi*, cioè *capax Dei Hominis*. La sua capacità d'amore può essere colmata solo da Gesù, le sue ferite possono essere guarite solo dall'Amore di Gesù, vero Dio e vero Uomo.

Il simbolo teresiano della lira e delle corde permette di capire meglio questa capacità d'amore che caratterizza il cuore umano. Lo studio attento di questo simbolo, molto frequente nei suoi scritti, ci permette d'identificare chiaramente quattro corde essenziali che sono *l'amore sponsale e l'amore materno, l'amore filiale e l'amore fraterno*. Teresa ha un cuore di sposa e di madre, di figlia e di sorella. Ed è una verità antropologica universale: ogni donna, nel più intimo di sé ha queste quattro corde. Allo stesso modo, ogni uomo ha un cuore di sposo e di padre, di figlio e di fratello. Queste quattro corde caratterizzano l'essere umano, creato ad immagine e somiglianza del Dio-Amore in tutta la sua realtà più spirituale e più corporea. Esse sono state ferite dal peccato, ma non distrutte. Sono come "scordate". Attraverso il suo Amore, Gesù le salva e le "riaccorda". Questa simbolica musicale è una delle chiavi della teologia di Teresa. I suoi scritti sono "un canto d'Amore", la testimonianza di una donna che ama con tutto il suo cuore, che abbraccia tutta la realtà di Dio e dell'Uomo nell'unico Amore di Gesù. Quest'espressione così precisa, così bella e potente di un cuore umano pienamente realizzato nell'amore, trova un eco molto profondo in qualsiasi altro cuore umano che l'accoglie. Questa è certamente una delle ragioni profonde dell'influsso di Teresa oltre tutte le frontiere culturali o religiose.

2.3. Il *Cur Deus Homo* di Teresa:

La "necessità" dell'Incarnazione, della Redenzione e dell'Eucaristia

L'antropologia cristologica di Teresa permetterebbe sicuramente di riprendere e di approfondire la grande questione del "motivo dell'Incarnazione": *Cur Deus Homo* (Perché il Dio-Uomo)? Sappiamo come sant'Anselmo si è sforzato di rispondere a questa domanda, elaborando una nuova e geniale "dimostrazione" dell'esistenza del Dio-Uomo. Troviamo, negli scritti teresiani, una maniera originale di rispondere alla stessa domanda, che completa quella di sant'Anselmo. Nella sua poesia *Al Sacro Cuore di Gesù* (P 23), la carmelitana afferma la necessità dei Misteri dell'Incarnazione, della Croce e dell'Eucaristia a partire dal suo stesso cuore, dal suo desiderio d'amare e di essere amata:

«Ho bisogno di un cuore ardente di tenerezza,
 Che rimanga il mio sostegno senza alcun ricambio,
 Che ami tutto in me, perfino la mia debolezza.
 Che non mi lasci mai, né giorno né notte.
 Non ho potuto trovare alcuna creatura,
 Che mi amasse sempre, senza mai morire.
 Per me ci vuole un Dio, che assunta la mia natura,
 Divenga mio fratello capace di soffrire!
 Mi hai udita, unico Amico che amo,
 Per rapirmi il cuore, facendoti mortale,
 Tu versasti il tuo sangue, che mistero supremo!...
 E vivi ancora per me sull'Altare» (P 23/4-5).

Qui, la teologia teresiana illumina e completa la teologia anselmiana della “soddisfazione”. Attraverso vie differenti ma complementari, i due Dottori della Chiesa “dimostrano” come nessuna creatura può “soddisfare” per la salvezza dell’uomo. Ma se l’uomo, da solo, non “soddisfa”, nemmeno Dio, da solo, “soddisfa”. È necessario quindi un Dio-Uomo per “soddisfare” a tutte le esigenze della salvezza dell’uomo. Facendosi uomo, versando il suo Sangue sulla Croce e dandoci il suo Corpo e il suo Sangue nell’Eucaristia, il Figlio di Dio “soddisfa” pienamente alla Giustizia misericordiosa del Padre, e contemporaneamente, “soddisfa” pienamente il cuore dell’uomo che Egli salva, colmandolo del suo Amore¹⁴. Qui è un cuore di sorella e di sposa che “esige” l’Incarnazione, la Croce e l’Eucaristia!

Nella *Fuga in Egitto* (PR 6), Teresa esprime la stessa “necessità” dell’Incarnazione, ma a partire da un “cuore di madre”, facendo parlare Susanna, la madre del piccolo Dimas (il futuro buon ladrone del Vangelo). È una donna peccatrice, una pagana, che non conosce il libro della Sacra Scrittura ma solamente “il libro della natura”. Pur non conoscendo la legge di Mosè ha però “la legge naturale per sapere come comportarsi” (cfr. Ms A, 3r). E questa legge è già una meravigliosa legge d’amore: è l’amore materno in ciò che possiede di più doloroso, di più sconvolgente. Una madre addolorata il cui figlio sta per morire. Allora sgorga dal più profondo del suo cuore una preghiera al Dio sconosciuto:

«Dio non respingerebbe la preghiera di un cuore di madre che a Lui si affida! Io sento che Egli deve essere infinitamente buono, l’Essere sconosciuto che mi ha creato... Bisognerebbe che Lui stesso si abbassasse fino a me perché il mio desiderio non fosse una

¹⁴ Lo stesso sant’Anselmo apre queste prospettive mistiche nella sua *Meditatio Redemptionis Humanae*, che è la ripresa del *Cur Deus Homo* in forma di preghiera. Ho pubblicato la traduzione di questa preghiera alla fine del mio libro su santa Gemma Galgani (*L’Amore di Gesù Crocifisso Redentore dell’uomo*, Città del Vaticano 2004). Infatti, questa grande mistica della Passione Redentrice di Gesù, contemporanea di Teresa, attinge a queste preghiere di Anselmo negli ultimi mesi della sua vita.

chimera... Solo una madre può formulare un simile sogno. Ahimè, perché non è realizzabile! (*Piange*)» (PR 6, 5v).

Ora, è un “cuore di madre” che chiede, che “esige” l’Incarnazione: “Bisognerebbe” che il Dio infinitamente buono “si abbassasse” fino alla sua povera creatura così dolente. Dio stesso ha ispirato a Susanna questo desiderio nel momento in cui Egli voleva donarle suo Figlio. Si è abbassato, si è fatto uomo per lei e per suo figlio, e ora le va incontro, piccolo bambino nelle braccia di Maria. È qui alla porta!

Riprendendo ed elaborando teologicamente le grandi intuizioni di Teresa, sarebbe possibile proporre una vera *dimostrazione dell'esistenza del Dio-Uomo*, a partire dal cuore umano, dal suo abissale bisogno d'amare e di essere amato, di essere salvato amando ed essendo amato.

3. “Vivere d'Amore”, nella speranza e nella fede

La profonda dottrina teresiana riguardante la Fede, la Speranza e la Carità deve essere interpretata nella prospettiva di san Tommaso d'Aquino e di san Giovanni della Croce. Per questi due grandi Dottori le tre «virtù teologiche»¹⁵ sono il fondamento e l'anima di tutta la teologia e di tutta la vita spirituale. Attraverso esse lo Spirito Santo dà alla Chiesa terrena la più profonda conoscenza di Dio. Poiché la carmelitana mostra sempre il *primato dell'Amore*, bisogna per prima cosa considerare la Carità, e in seguito la Fede e la Speranza. Essendo “la più grande delle tre” (cfr. 1 Cor 13,13).

3.1. «Più grande è la Carità» (1 Cor 13,13)

Con tutti i suoi scritti, Teresa rivela la grandezza e lo splendore della Carità che è il più grande dono dello Spirito Santo, come unico Amore di Dio e dell'uomo in Gesù, il Dio-Uomo. Ella mostra ciò primariamente attraverso il semplicissimo atto d'amore: *Gesù ti amo*, che anima i suoi scritti e che ella ha espresso nel suo ultimo respiro. Le sue ultime parole sono state: «Mio Dio vi amo»; parlava a Gesù, fissando gli occhi sul Crocifisso che stringeva nelle sue mani. Teresa desiderava rinnovare l'atto d'Amore «ad ogni battito del suo cuore... un numero infinito di volte» (PR 6). Conformemente alla sua missione: «amare Gesù e farlo amare» (LT 220), insegna come sia possibile per tutti vivere, attraverso il cammino della fiducia, un tale

¹⁵ Così conviene tradurre letteralmente l'espressione di san Tommaso: *virtutes theologicae* (I-II, q. 62).

amore. In realtà, «è la fiducia e solo la fiducia che deve condurci all'Amore» (LT 197). Nel Vangelo, è l'amorosa audacia prima di Maria Maddalena (Ms C 36v; LT 247), la peccatrice, che osa avvicinarsi a Gesù (cfr. Lc 7,36-50), e poi dell'Apostolo Pietro, che, alla domanda di Gesù, ripara il suo triplice rinnegamento con un triplice atto d'amore: «Signore tua sai che ti amo» (Gv 21,15-17, citato da Teresa in P 17, 2 e sull'importantissima immagine I¹⁶).

Mentre la Fede e la Speranza passeranno con questa vita, la Carità non passerà mai (cfr. 1 Cor 13,8). Per Teresa, la Carità è «questo Fuoco della Patria» (P 45, 7), che le permette di vivere già un “cuore a cuore” con Gesù, totale e perfettamente reciproco, mentre il “faccia a faccia” non sarà dato che in Cielo (cfr. LT 122). Ella illustra ciò che Pietro scriveva ai fedeli, parlando di Gesù: «Voi lo amate, pur senza averlo visto; e ora senza vederlo credete in lui. Perciò esultate di gioia indicibile e gloriosa...» (1 Pt 1,8). Tale è davvero la gioia di Teresa: «Gesù, la mia gioia è amare Te» (P 45, 7).

La carmelitana fa vedere come la Carità è veramente *l'amore assoluto* già dato in questa vita, mentre il *sapere assoluto* della visione di Dio «così com'è» (cfr. 1 Gv 3,2) sarà dato solo nell'escatologia. Quaggiù, quest'amore assoluto può essere vissuto solo nel *sapere relativo* della fede che è essenzialmente “non visione”. In questa vita l'uomo è radicalmente limitato nella sua possibilità di conoscere, ma è illimitato nella sua possibilità di amare. Secondo san Tommaso, noi possiamo già amare immediatamente, totalmente e smisuratamente Colui che conosceremo perfettamente solo nell'altra vita¹⁷. Teresa dà una splendida verifica di questa affermazione del Dottore Angelico. Mostra, in modo particolare, la dismisura della Carità come *totalità* e *infinito*. Le parole “tutto” e “infinito”, che sono tra le più caratteristiche del vocabolario teresiano, non esprimono mai delle “pie esagerazioni”, ma una conoscenza molto esatta del Mistero della Carità. Perciò, quando parlando di Gesù scrive: «vorrei amarLo tanto... amarLo più di quanto sia mai stato amato» (LT 74), ella non esagera ma verifica ciò che scriveva san Tommaso: «la carità può sempre crescere, fino all'infinito; non c'è alcun limite al suo aumento poiché è una certa partecipazione alla Carità Infinita che è lo Spirito Santo»¹⁸. Nel giorno della sua Professione, Teresa domanda a Gesù il dono «dell'Amore Infinito» (Pr 2), e il *Manoscritto B*, scritto esattamente sei anni dopo, rivela come questa preghiera sia

¹⁶ *Opere Complete*, 1199-1200. L'immagine è riprodotta fuori del testo tra le pagine 416 e 417.

¹⁷ II-II, q. 27, art. 4, 5 e 6.

¹⁸ II-II, q. 24, art. 4 e 7.

stata pienamente esaudita. Solo la Carità, l'Amore Infinito ed Eterno che abbraccia tutti i tempi, tutti i luoghi, tutte le vocazioni, tutta l'umanità, dà a Teresa la possibilità di essere veramente tutto, senza cedere alla vertigine del panteismo: «Nel Cuore della Chiesa... sarò l'Amore... così sarò tutto» (Ms B 3v).

Questo Amore di Carità è la vocazione dell'essere umano. Egli è fatto per un tale Amore, che gli è dato pienamente da Gesù nello Spirito Santo. L'antropologia dei santi è fondamentalmente un'antropologia della carità, inseparabilmente cristologica e pneumatologica. Quindi, per san Tommaso la carità è la «madre, la radice e la forma di tutte le virtù»¹⁹. Allo stesso modo, santa Caterina da Siena afferma: «la vostra materia è l'Amore»²⁰; per lei, l'essere umano «non è fatto d'altro che d'amore, secondo l'anima e secondo il corpo»²¹.

Attraverso tutti i suoi scritti, Teresa dimostra in modo mirabile questa verità essenziale sull'uomo. Manifesta soprattutto come la carità realizza lo sviluppo totale del cuore umano in tutte le sue dimensioni. La carità fa «vibrare» in pienezza le «quattro corde» del cuore, delle quali abbiamo parlato precedentemente: *sponsale e materna, filiale e fraterna*. Nel cuore di Teresa, lo stesso amore di carità si manifesta come *amore di sposa e di madre, di figlia e di sorella*. Questa maturazione piena della sua umanità, della sua femminilità, è uno degli aspetti più convincenti della sua testimonianza.

Come donna adulta, Teresa è per prima cosa sposa e madre, ed è in questi termini che lei stessa definisce la sua vocazione carmelitana: «essere tua *sposa*, o Gesù... essere per la mia unione con te, *madre* di anime» (Ms B 2v). I suoi scritti contengono un ricchissimo insegnamento sulla *verginità* cristiana, verginità feconda che è inseparabilmente sponsalità e maternità, partecipazione al Mistero di Gesù nella Comunione dello Spirito Santo, con Maria e nella Chiesa. Come san Giovanni della Croce, ella mette al primo posto l'amore sponsale di Gesù, amore appassionato che purifica e integra tutte le dimensioni dell'*eros*²², amore geloso ed esclusivo

¹⁹ I-II, q. 62, art. 4.

²⁰ *Dialogo*, cap. 110.

²¹ *Lettera* 196.

²² L'*eros* è propriamente l'amore innamorato, amore sponsale che ha per oggetto principale la bellezza dell'essere amato. Questo tema maggiore della cultura greca, approfondito in modo particolare da Platone, è stato purificato e trasfigurato dalla stessa Rivelazione biblica, come mostra l'autore del Libro della Sapienza che dichiara, riguardo alla Sapienza divina: «Ho desiderato prenderla come Sposa, sono diventato innamorato (*érostès*) della sua Bellezza» (Sap 8,2). Origene, Gregorio di Nissa e Dionigi Areopagita hanno approfondito questa sintesi tra l'*agape* e l'*eros*. Tutti i mistici ne danno una verifica. In santa Gemma, questa componente amorosa è fortissima e si esprime in un linguaggio incandescente.

caratterizzato dall'espressione: «Gesù solo». L'amore sponsale di Gesù è la sorgente di un amore materno che si estende a tutti gli uomini. Per Teresa, un "cuore di madre" è un cuore che desidera e spera fermamente la salvezza eterna di ogni figlio, mettendo tutta la sua fiducia nella misericordia infinita di Gesù. Ella fa dire ciò alla Vergine Maria, nella *Fuga in Egitto*²³. Ma era già con un cuore di madre che ella aveva sperato e ottenuto la salvezza di Pranzini, il suo "primo figlio". L'*amore filiale* si esprime attraverso la simbolica dell'*infanzia spirituale*. Questo è uno degli aspetti più conosciuti della dottrina teresiana. È evidentemente molto importante, ma qualche volta è stato falsato e assolutizzato. Se si dimentica la sponsalità e la maternità, si rischia di trasformare "l'infanzia spirituale" in "infantilismo spirituale". In realtà, più Teresa diventa "bimba piccola", più è nello stesso tempo, donna adulta, sposa e madre. Quest'amore filiale è partecipazione all'Amore di Gesù per il Padre suo: «Abbà!». Infine, l'*amore fraterno* è scoperto pienamente da Teresa solo negli ultimi mesi della sua vita. Lo descrive lungamente nel *Manoscritto C* (11v-31r).

3.2. La speranza come «fiducia nella Misericordia Infinita di Gesù»

Negli scritti di Teresa, una delle parole chiavi è la *confiance*, cioè la fiducia o confidenza. Questa fiducia si identifica con la speranza che si appoggia unicamente sulla Misericordia Infinita di Gesù Salvatore. La speranza della nostra santa riguarda inseparabilmente il compimento della sua vocazione alla santità e la salvezza di tutti i suoi fratelli.

Per se stessa, Teresa non esprime solo il desiderio della santità, ma la sua sicura speranza di diventare santa, anzi una grande santa. Un desiderio d'infanzia è diventato una forte e matura speranza nel cuore della carmelitana. Secondo le sue parole, è la «fiducia audace di diventare una grande Santa»²⁴. È una componente

²³ Maria dice a Susanna, la madre del piccolo Dimas, il futuro "buon ladrone" del Vangelo, queste parole: «Certo, coloro che voi amate offenderanno il Dio che li ha colmati di ogni bene. Tuttavia, abbiate fiducia nella Misericordia Infinita del Buon Dio; è così grande da cancellare i più grandi crimini quando trova un cuore di madre che pone in essa tutta la sua fiducia. Gesù non desidera la morte del peccatore, ma che si converta e viva in eterno. Questo Bambino, che senza sforzo ha guarito vostro figlio dalla lebbra, lo guarirà un giorno da una lebbra ben più pericolosa. Allora un semplice bagno non basterà più; occorrerà che Dimas sia lavato nel Sangue del Redentore. Gesù morirà per dare la vita a Dimas ed egli entrerà nel Regno Celeste nello stesso giorno del Figlio di Dio» (RP 6, 10r).

²⁴ Troviamo questa espressione nel *Manoscritto A*, nella rilettura che Teresa fa della sua infanzia. Parlando del suo grande amore per la lettura, la nostra santa scrive: «Leggendo i racconti delle gesta patriottiche delle eroine Francesi, in particolare quelle della *Venerabile* GIOVANNA D'ARCO, avevo un grande desiderio di imitarle, mi sembrava di sentire in me lo stesso ardore da cui erano animate, la stessa ispirazione Celeste: allora ricevetti una grazia che ho sempre ritenuto come una delle più grandi della mia vita, poiché a quel-

essenziale della speranza di Teresa, che rimarrà sempre presente fino alla fine della sua vita. Sarà spesso riaffermata, con il desiderio di comunicare la stessa fiducia agli altri: le consorelle e i fratelli spirituali missionari, e finalmente a tutti quelli che riceveranno la sua dottrina spirituale. Questo è proprio il senso dell'esclamazione che troviamo all'inizio del *Manoscritto B*: «Ah, se tutte le anime deboli e imperfette sentissero ciò che sente la più piccola fra tutte, l'anima della piccola Teresa, non una sola di esse dispererebbe di giungere in cima della montagna dell'amore!» (Ms B, 1v). Nella simbologia di san Giovanni della Croce, questa cima della montagna significa la santità. E Teresa usa proprio il vocabolario della speranza: «non una sola dispererebbe». La sua «piccola via di fiducia e d'amore» conduce sicuramente a questa cima, escludendo ogni forma di disperazione.

Il fondamento della speranza è la Misericordia divina rivelata e comunicata a noi in Cristo Redentore. Teresa è per eccellenza Dottore della Misericordia, teologa della Misericordia. In questo senso può scrivere alla fine del *Manoscritto A*: «A me Egli ha donato la sua *Misericordia infinita* ed è *attraverso essa* che contemplo ed adoro le altre perfezioni Divine! Allora tutte mi appaiono raggianti *d'amore*, perfino la Giustizia (e forse anche più di ogni altra) mi sembra rivestita *d'amore*» (Ms A, 83v). Nello stesso *Manoscritto A*, Teresa ci racconta la sua prima grande esperienza della Misericordia e della Speranza riguardo al criminale Pranzini, chiamato da lei: «il mio primo figlio» (Ms A, 46v). All'età di 14 anni, prima della sua entrata al Carmelo, Teresa ha ricevuto da Gesù Redentore come primo figlio l'uomo apparentemente più disperato: un criminale condannato a morte e impenitente. Cosciente dell'estremo pericolo, Teresa scrive: «volli ad ogni costo impedirgli di cadere nell'inferno» (*ibid.*, 45v). Ma allo stesso tempo afferma la sua assoluta certezza che sarà finalmente salvato, anche «se non si confessa e non dà nessun segno di penitenza» (*ibid.*, 46r). Si tratta della certezza della speranza come speranza per un altro, di cui Teresa afferma chiaramente l'unico motivo: «Tanta fiducia avevo nella Mise-

L'età non ricevevo *luci* come adesso che ne sono inondata. Pensai che ero nata per la *gloria*, e mentre cercavo il mezzo di giungervi, il Buon Dio mi ispirò i sentimenti che ho appena scritto. Mi fece capire anche che la mia *gloria* non sarebbe apparsa agli occhi mortali, che consisteva nel divenire una grande *Santa*!!!!... Questo desiderio potrebbe sembrare temerario se si considera quanto ero debole e imperfetta e quanto lo sono ancora dopo sette anni passati in religione: tuttavia sento sempre la stessa fiducia audace di diventare una grande Santa, perché non faccio affidamento sui miei meriti visto che non ne ho *nessuno*, ma spero in Colui che è la Virtù, la Santità Stessa, è Lui solo che accontentandosi dei miei deboli sforzi mi eleverà fino a Lui e, coprendomi dei suoi meriti infiniti, mi farà *Santa*» (Ms A, 32r). Quando Teresa scrive questo, dopo sette anni al Carmelo, tale «fiducia audace di diventare una grande santa» non è più il bel sogno della bambina, ma la certezza matura e realista della carmelitana che ha sperimentato la propria debolezza ed imperfezione. Non è per niente «desiderio temerario», perché questa sicura speranza non si appoggia sui propri meriti, ma unicamente su quelli di Gesù.

ricordia Infinita di Gesù» (*ibid.*, 46r). Attraverso la preghiera, la giovane può mettere questo grande peccatore a contatto con il Sangue del Redentore²⁵. Nel giorno della sua Professione, l'8 settembre 1890, Teresa estenderà questa speranza alla salvezza di tutti gli uomini: «Gesù, fa che io salvi molte anime: che oggi non ce ne sia una sola dannata» (Pr 2). Allo stesso modo, nella sua *Offerta all'Amore Misericordioso come Vittima d'Olocausto* (9 giugno 1895), Teresa riafferma questo duplice oggetto della sua speranza: inseparabilmente «salvare le anime» e «essere santa» (Pr 6). Finalmente, nella sua grande prova della fede, la santa pregherà con la stessa fiducia per la salvezza degli atei e nemici della Chiesa, chiamati da lei «i suoi fratelli» (Ms C, 6r).

Si può dire che come Dottore della Chiesa, Teresa ha aperto nuovi orizzonti della speranza, fino a «sperare per tutti»²⁶.

3.3. La «kenosi della fede»

In ciò che concerne la fede, Teresa è particolarmente vicina a san Giovanni della Croce. Come lui, ella preferisce *la fede pura e oscura* a qualsiasi visione. Maria è «beata perché ha creduto» (cfr. Lc 1,45), e Gesù ha proclamato «beati quelli che pur non avendo visto crederanno» (Gv 20,29). Come risposta alla beatitudine della fede, Teresa dice a Gesù:

«Nell'ombra della Fede, ti amo e ti adoro,
O Gesù! Per vederti, aspetto in pace l'aurora,
Il mio desiderio
Non è di vederti quaggiù,
Ricordati» (P 24, 27).

Tale desiderio è stato totalmente esaudito. A differenza di molti altri grandi mistici, non ha mai avuto visioni né rivelazioni.

Tuttavia, nell'ultimo periodo della sua vita, dalla Pasqua del 1896 fino alla sua morte (30 settembre 1897), la sua esperienza di fede entra in una nuova dimensione che possiamo caratterizzare con le parole usate da Giovanni Paolo II a proposi-

²⁵ C'è una somiglianza profonda tra il racconto di Teresa riguardo alla salvezza di Pranzini e il racconto di Caterina da Siena riguardo alla morte di Nicolò Tuldo (l. 273). In due contesti completamente diversi, si tratta della stessa maternità verginale di una santa riguardo ad un uomo disperato, per la fecondità del Sangue di Gesù.

²⁶ Gli stessi orizzonti illimitati della speranza si ritrovano nell'opera di Charles Péguy, *Il Portico del Mistero della seconda Virtù*, e più recentemente in una delle ultime opere di Hans Urs von Balthasar, *Sperare per tutti*.

to della fede di Maria nella Passione di Gesù: *La kenosi della fede*²⁷. Per lei come per Maria, non si tratta evidentemente del crollo o della perdita della fede, ma al contrario della fede più eroica vissuta nelle tenebre del Calvario, nell'intima comunione alla "kenosi" (o annientamento) del Redentore Crocifisso, per la salvezza dei fratelli. Teresa ha raccontato questa sua esperienza all'inizio del *Manoscritto C* (4v-7v). Sono pagine sconvolgenti e di grandissima attualità, che ci rivelano il vero volto di Teresa come «la più grande santa dei tempi moderni» (san Pio X), portando nell'Amore di Gesù Redentore il peso tanto doloroso dell'ateismo moderno, affinché questi poveri fratelli siano anch'essi tutti salvati. Si vede come Teresa, pur vivendo terribili tentazioni contro la fede, non ha mai dubitato. Unita alla carità e alla speranza, la sua fede è veramente eroica:

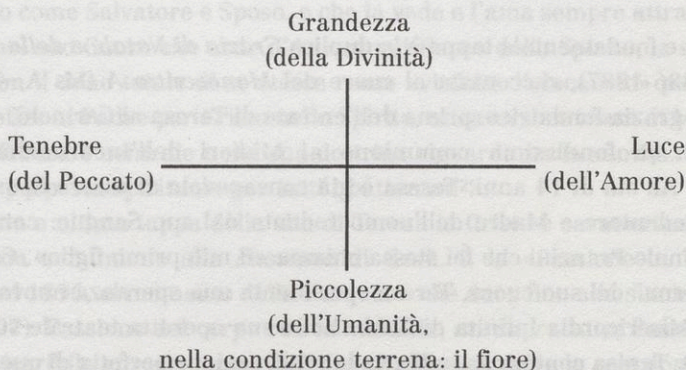
«Credo di aver fatto più atti di fede da un anno fino ad ora che non durante tutta la mia vita. Ad ogni nuova occasione di lotta, quando i miei nemici vengono a sfidarmi, mi comporto da coraggiosa: sapendo che è viltà battersi in duello, volto le spalle ai miei avversari senza degnarli di uno sguardo: corro verso il mio Gesù. Gli dico che sono pronta a versare fino all'ultima goccia il mio sangue per confessare che esiste un Cielo. Gli dico che sono felice di non godere quel bel *Cielo* sulla terra, affinché Egli lo apra per l'eternità ai poveri increduli» (Ms C, 7r).

4. L'esemplarità di una vita vissuta in Cristo Gesù

Alla fine di questo percorso, conviene considerare la sintesi teologica di Teresa che si identifica con la sua vita vissuta in Cristo Gesù. Come *scientia amoris* la sua teologia è una conoscenza amorosa del Mistero di Gesù che coinvolge tutte le dimensioni più profonde del suo essere. Si verifica infatti una perfetta corrispondenza tra le *dimensioni oggettive del Mistero dei Gesù e le dimensioni soggettive della persona di Teresa*. Dove la teologia speculativa definisce la verità come *adaequatio intellectus et rei*, la teologia mistica mette in evidenza una *adaequatio cordis et rei* di carattere "multidimensionale". Si tratta proprio della corrispondenza tra le "quattro dimensioni" del Mistero di Gesù (lunghezza, larghezza, altezza e profondità, cfr. Ef 3,18) e le "quattro corde" del cuore di Teresa (sposa e madre, figlia e sorella). Così, lo sviluppo umano soggettivo della santa non è altro che lo sviluppo della sua conoscenza oggettiva di Gesù nei Misteri dell'Incarnazione e della Redenzione, secondo il "programma" del suo nome di religione: *Teresa di Gesù Bambino del Santo*

²⁷ *Redemptoris Mater*, n. 18. Cfr. la tesi di dottorato di P. Joseph NGUYEN THUONG, *La «kénose de la foi» de sainte Thérèse de Lisieux, lumière pour présenter l'Evangile aux incroyants d'aujourd'hui* (Teresianum, 2001).

Volto. Con amore di Sposa e di Madre, di Figlia e di Sorella, la carmelitana conosce le “quattro dimensioni” dell’Incarnazione e della Redenzione: *la Grandezza e la Piccolezza, la Luce e le Tenebre*. Queste quattro dimensioni possono essere rappresentate simbolicamente intorno alla Croce:



Oggettivamente, questo simbolo rappresenta le principali realtà riunite nel Mistero di Gesù, Verbo Incarnato e Redentore, il Dio-Uomo crocifisso (cfr. sant’Anselmo). La linea verticale, che unisce la Grandezza e la Piccolezza caratterizza il *Mistero dell’Incarnazione*, come unione senza confusione tra la Grandezza della Divinità e la Piccolezza dell’Umanità nella Persona di Gesù (dogma di Calcedonia, nel 451). La linea orizzontale corrisponde al *Mistero Pasquale della Redenzione* come incontro drammatico tra la Luce dell’Amore e tutte le Tenebre del Peccato del Mondo, nella Passione e la Risurrezione di Gesù. Nel Mistero dell’Incarnazione, il Figlio di Dio ha sposato la Piccolezza della nostra Umanità, poi, nel Mistero della Redenzione, egli si è abbassato all’estremo, sposando la più grande miseria nostra, prendendo su di sé il nostro peccato nella sua sofferenza e morte. «È proprio dell’Amore abbassarsi» (Ms A 2v).

Soggettivamente, Teresa ha pienamente corrisposto all’Amore di Gesù, sposando gli stessi Misteri dell’Incarnazione e della Redenzione, abbracciando questi estremi di Piccolezza e di Grandezza, di Luce e di Tenebre. Infatti, la Piccolezza teresiana è sempre in relazione con la Grandezza infinita, e le profonde Tenebre che caratterizzano la sua passione sono incontrate dalla più meravigliosa Luce, la Luce dell’Amore di Gesù. Teresa comunica al duplice “ammirabile scambio” dell’Incarnazione e della Redenzione: nell’Incarnazione, Dio è diventato uomo affinché l’uomo diventasse Dio, e poi nella Redenzione, Colui che era senza peccato è per noi diventato peccato affin-

ché noi diventassimo in Lui Giustizia di Dio (cfr. 2 Cor 5,21). A questa piccolezza teresiana corrisponde esattamente la povertà francescana.

In rapporto con le *quattro dimensioni del Mistero di Gesù e le quattro corde del cuore di Teresa*, possiamo distinguere quattro tappe essenziali della sua Vita in Cristo. Qui, possiamo riprendere in modo sintetico ciò che abbiamo visto precedentemente.

La prima e fondamentale tappa è la duplice *Grazia di Natale e della Salvezza di Pranzini* (1886-1887), raccontata al cuore del *Manoscritto A* (Ms A, 44v-46v). Si tratta d'una grazia fondatrice, prima dell'entrata di Teresa al Carmelo, che manifesta già una profondissima comunione ai Misteri dell'Incarnazione e della Redenzione. All'età di 14 anni, Teresa è già consapevole di essere Sposa e Madre, Sposa del Redentore e Madre dell'uomo redento dal suo Sangue: concretamente questo criminale Pranzini che lei stessa chiama «il mio primo figlio». Con la stessa «corda materna» del suo cuore, Teresa sperimenta una speranza nuova e straordinaria nella Misericordia Infinita di Gesù. Nella sua operetta teatrale sulla *Fuga in Egitto* (RP 6), Teresa contempla in Maria la realizzazione perfetta di questo *cuore di madre* che, nel suo amore per il figlio più ferito dal peccato, spera invincibilmente la sua salvezza eterna.

La seconda tappa è centrata sul Mistero della *piccolezza*. Insieme alla *corda materna*, è la «corda sponsale» del cuore di Teresa che vibra nei testi essenziali del 1893 sulla *piccolezza evangelica*. Infatti, Teresa sposa pienamente la Piccolezza di Gesù, in tutti i Misteri della sua Vita terrena, esattamente come Francesco e Chiara avevano sposato la sua povertà. *Piccolezza e povertà sono infatti lo stesso «privilegio» di tutta la vita terrena di Gesù, dall'Incarnazione alla Croce*. È proprio «l'Amore di questo Dio, che povero fu deposto nel presepio, povero visse in questo mondo e nudo rimase sulla Croce»²⁸. I due testi essenziali, scritti nei primi mesi del 1893 sono la prima *Poesia* (P 1) e una *Lettera* di Teresa a Celina (LT 141), dove si trovano gli stessi simboli del *fiore* applicato a Gesù come Figlio e Sposo e della *rugia* per esprimere l'amore della Madre e della Sposa. Insieme all'amore sponsale viene anche espresso l'*amore filiale* con il simbolo dell'*infanzia*. Secondo le parole di Teresa in una lettera dello stesso periodo, il cuore che Gesù desidera è «un cuore di *figlia* (o di *bambina: enfant*), un cuore di *sposa*» (LT 144). Più tardi, nel *Manoscritto C*, Teresa parlerà del *bambino piccolo* nelle braccia di Gesù (Ms C 2v-3r). L'*infanzia spirituale* corrisponde evidentemente alla «corda filiale».

²⁸ *Fonti Francescane*, n. 2841. Traduciamo letteralmente dal latino: «Amore illius Dei, qui pauper positus est in praesepio, pauper vixit in saeculo et nudus remansit in patibulo».

La terza tappa è invece comunione alla *grandezza* di Gesù, *grandezza infinita della sua Divinità nella Trinità*. È il senso dell'*Offerta all'Amore Misericordioso*, come viene raccontata nelle ultime pagine del *Manoscritto A* (Ms A, 83v-84v) e come viene espressa nello stesso *Atto d'Offerta* (Pr 6). Qui, il cristocentrismo di Teresa diventa esplicitamente trinitario: All'Amore del Padre che ha dato a Teresa il suo Unico Figlio come Salvatore e Sposo, e che la vede e l'ama sempre attraverso il Volto di Gesù e nel suo Cuore che arde d'Amore nel Fuoco dello Spirito, la stessa Teresa risponde con il dono totale di se stessa come «vittima d'olocausto» per la salvezza di tutti: si offre al Padre per Cristo nello Spirito, attraverso le mani di Maria. Questa Offerta di Teresa è centrale nella sua dottrina riguardante la santità. È la sua fondamentale proposta spirituale per tutti i battezzati²⁹.

La quarta e ultima tappa della vita di Teresa in Cristo è caratterizzata dalla sua più profonda comunione alla *Passione* di Gesù. È la «Passione di Teresa», che comincia nel 1896, al momento della Pasqua, e che dura fino alla sua morte (30 settembre 1897): Passione del corpo con la malattia, ma soprattutto Passione dell'anima, con la terribile «prova contro la fede» che la santa vive in relazione con gli atei del mondo moderno, chiamati da lei «i suoi fratelli» (Ms C, 6r). La santa è allora immersa nel Mistero della Redenzione, sperimentando intensamente nel suo cuore l'incontro drammatico tra la *Luce dell'Amore* e le *Tenebre del Peccato*. Ed è proprio in questo periodo che Teresa scopre pienamente *l'Amore fraterno* (cfr. Ms C, 11v-33v). La «corda fraterna» del suo cuore si manifesta nell'amore dei più vicini (le sorelle della sua comunità) e dei più lontani che sono proprio gli atei. Così, nella comunione alla Persona di Gesù e alla sua opera di Salvezza, Come un meraviglioso fiore, Teresa si è aperta in tutte le dimensioni della sua umanità, fino alla piena realizzazione del suo essere nell'Amore, come Sposa e Madre, Figlia e Sorella.

²⁹ Nella *Positio* del Dottorato, l'Offerta di Teresa è messa in rapporto con quella che san Luigi Maria Grignion de Montfort proponeva a tutti i battezzati: vivere la grazia del proprio battesimo dandosi totalmente a Gesù per le mani di Maria come «schiavo d'amore». L'accostamento è fondato storicamente e teologicamente. Storicamente, le due offerte si radicano nella spiritualità della Scuola Francese. Luigi Maria de Montfort è «l'ultimo dei grandi berulliani» (Brémond) e Teresa apparteneva ad un Carmelo «berulliano». Teologicamente, le due offerte sono la medesima espressione radicale della grazia battesimale nella sua dimensione sacerdotale, come partecipazione all'unico sacrificio della Croce, con i due simboli biblici dell'olocausto e della condizione di schiavo del Servo sofferente (cfr. Is 53 e Fil 2). Con Maria, Teresa scopre tutta la radicalità dell'Amore: «Amare è dare tutto e dare se stessi» (P 54, 22). «Ti amo» significa necessariamente: «mi dò tutto a te, sono tutto tuo» (*totus tuus*). Sappiamo come queste due parole latine, che riassumono tutta la dottrina di Luigi Maria, siano state riprese da Giovanni Paolo II. Come la consacrazione monfortana, l'offerta teresiana è un dono totale di sé a Gesù nella Trinità, dove lo Spirito Santo è il fuoco dell'olocausto all'Amore e il vincolo di questa schiavitù amorosa: è Lui che identifica il battezzato a Gesù e a Gesù Crocifisso. Poiché questo dono totale di sé conduce fino alla Croce. Come Luigi Maria, Teresa «abbandona la sua offerta» nelle mani di Maria (Pr 6).

Meraviglia e scandalo nel vangelo di Marco

Patrizia Marchegiani

Centro di ricerca in Psicologia della Comunicazione (Macerata)

«Non devi farti alcuna immagine di Dio, così sta scritto. Potrebbe anche valere per il divino che è in ogni uomo e che è inafferrabile»

MAX FRISCH, *Die Tagebücher 1946-49*

1. Introduzione

La riflessione proposta in questo testo si inserisce all'interno di un più ampio studio, ai confini tra psicologia ed etica, sul "vissuto-virtù" della meraviglia nelle relazioni interpersonali¹. Un "vissuto" che si configura come "virtù" quando non venga interpretato unicamente come conseguenza più o meno necessaria dell'imporsi alla coscienza di un oggetto, straordinario e/o imprevisto che sia, ma altresì come l'esito di un atteggiamento, una disposizione del soggetto stesso.

Nelle definizioni classiche la meraviglia sembra essere un fenomeno ascritto quasi esclusivamente al polo oggettuale: Aristotele parla di «fatti lontani, insoliti, fuori di ogni aspettazione» (*Rhet.*, III, 1404b; *Poet.*, 9, 1452a); Cartesio di «oggetto visto per la prima volta e giudicato nuovo, diverso da quanto conoscevamo in precedenza, da quel che supponevamo dovesse essere» (*Le passioni dell'anima*, n. 53); Leopardi del «nuovo, straordinario singolare» (*Zibaldone di pensieri* [23, 172]); K. Barth di «fenomeno mai capitato fino ad allora» (*Introduzione alla teologia*, lez. VI). L'attenzione, pertanto, sembra tutta volta al polo oggettuale il quale invade quello

¹ Per quanto riguarda lo studio della meraviglia, in contesto psicologico, si veda: G. GALLI, *Introduzione*, in G. GALLI (a cura di), *Interpretazione e meraviglia. XIV Colloquio sulla Interpretazione*, Pisa 1994, 9-20; G. GALLI, *Psicologia delle virtù sociali*, Bologna 2003², 91-102; P. MARCHEGIANI, *La meraviglia dei genitori di fronte alla nascita del figlio*, in A. ARFELLI GALLI - G. GALLI (a cura di), *Interpretazione e nascita. XXIII Colloquio sulla Interpretazione*, Pisa-Roma 2004, 127-141.

egoico che, in un ruolo totalmente passivo, appare molto meno significativo.

«Potremmo pensare che la meraviglia nasca da una dinamica circoscritta al polo oggettuale, da una sorta di conflitto o dissonanza cognitiva, interna al polo stesso. La meraviglia si imporrebbe poi al polo egoico».

Tuttavia viene da chiedersi

«se questo modo di considerare le cose sia corretto o se non vi sia una sopravvalutazione dell'oggettività»².

In linea con una concezione *gestaltica* del “campo”³, dovremmo infatti tenere presente, nell'osservazione di qualsiasi fenomeno, sia del polo oggettuale, sia, parimenti, del polo egoico e della dinamica delle relazioni che esso instaura con l'oggetto.

Riflettendo dunque sulla meraviglia nelle relazioni interpersonali, a partire da tale prospettiva, emergono alcuni atteggiamenti positivi, componenti egoiche del fenomeno, che ne favoriscono l'insorgere: la rinuncia a “possedere” l'altro anche solo conoscitivamente, la rinuncia a definirlo, ad imprigionarlo in immagini rigide, pregiudizi o stereotipi, la disponibilità ad «accoglierlo e a seguirlo in tutti i suoi eventuali sviluppi»⁴, così come insegna il drammaturgo svizzero Max Frisch. In una sorta di “circolo virtuoso” (*Fig. 1*), tale disposizione di stupore diviene condizione necessaria di “esistenza”, trasformazione, sviluppo, sperimentazione ed espressione di sé, in continua novità, sia per colui che ne è soggetto sia per colui che ne è oggetto⁵: una dinamica che, innescata da un vissuto di meraviglia, continua a costituire incessantemente la condizione necessaria per l'insorgere di nuova meraviglia. Dal riconoscimento dell'inesauribilità dell'altro e del suo essere un «mistero eccitante», prosegue ancora Max Frisch, si origina, nella relazione con lui,

«quell'aspetto emozionante, avventuroso, avvincente dell'amore, che impedisce alla stanchezza di subentrare e permette di vedere, con sempre nuova meraviglia, molte cose come se fosse la prima volta»⁶.

² G. GALLI, *Introduzione*, in G. GALLI (a cura di), *Interpretazione e meraviglia. XIV Colloquio sulla Interpretazione*, 10.

³ Per la «bipolarità del campo», concezione che F. Brentano aveva anticipato con la formula: «Dualità nell'unità», si veda G. GALLI, *Conoscere e Conoscersi*, Bologna 1991, 55-61.

⁴ M. FRISCH, *Die Tagebücher 1946-49*, 1950, tr. it. *Diario d'antepace 1946-49*, Milano 1962, 32 ss.

⁵ Cfr. *ibid.*

⁶ *Ibid.*

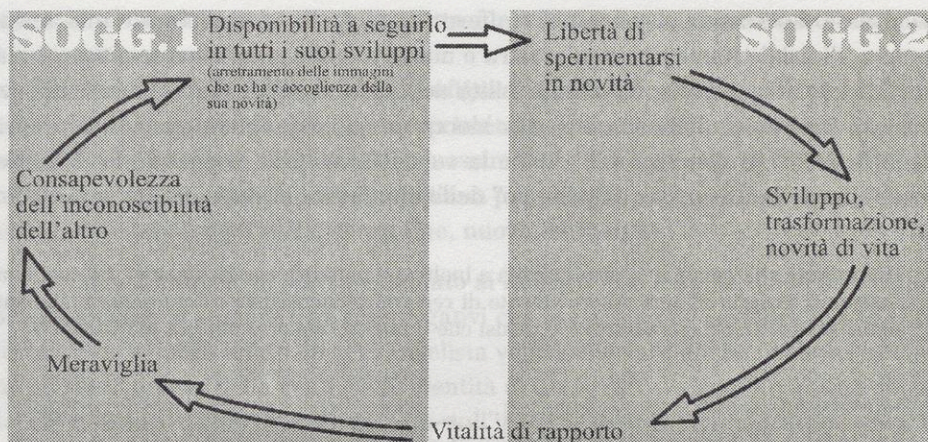


Fig. 1

L'assenza di meraviglia, d'altro canto, è determinata e determina un dinamismo "di senso contrario" (Fig. 2) caratterizzato dai contrari atteggiamenti: pretesa di una "conoscenza totale" dell'altro, rifiuto di ogni sua possibilità di trasformazione e/o di esistenza diversa da quella attribuitagli nella immagine elaboratane; e poi, nella relazione, stanchezza, scandalo, delusione per il rapporto fallito.

Scandalo e delusione, in particolare, sembrano essere i vissuti che subentrano e sussistono al posto della meraviglia, nello spazio di scarto tra l'immagine che si ha dell'altro e l'effettiva sua manifestazione. Se infatti l'immagine, che pur sempre se ne è in qualche modo elaborata⁷, è tale da poter incessantemente cedere e nuovamente ristrutturarsi di fronte all'originalità, all'imprevedibilità, alla manifestazione altra, alla trascendenza della persona di fronte, essa allora apre a nuova meraviglia, supportando e alimentando la dinamica del "circolo virtuoso".

Viceversa, nella medesima situazione di scarto tra immagine dell'altro e novità che si manifesta in dissonanza con essa, l'atteggiamento opposto alla meraviglia è quello dello scandalo: «Non sei chi ritenevo che tu fossi»⁸, ovvero: «Non corriponi all'immagine che ho di te». Ciò che qui sarebbe potuto essere "stupore", risulta, al contrario, "scandalo", delusione per non vedere confermate le proprie precomprensioni, rifiuto di accettare la realtà della persona, nuova ed altra rispet-

⁷ «Non si tratta di rinunciare ad avere immagini dell'altro, il che è impossibile – precisa Giuseppe Galli – si tratta di elaborare immagini aperte e disponibili a ritrarsi in subordine alla novità dell'altro» (G. GALLI, *Introduzione*, in G. GALLI [a cura di], *Interpretazione e meraviglia. XIV Colloquio sulla Interpretazione*, 13).

⁸ M. FRISCH, *Die Tagebücher 1946-49*, 1950, tr. it. 32 ss.

to ad esse. Lo scandalo, pertanto, riafferma e suggella che, di fronte alla novità emersa, l'iniziale immagine non arretra e non si modifica, ma rimane chiusa e inamovibile: in essa esaurisce l'inesauribilità dell'altro, costringe la sua trascendenza e blocca il divenire della sua vita. Ma blocca anche, conseguentemente, il proprio divenire dietro al divenire dell'altro e la relazione con lui, segnando la definitiva inversione della "direzione di sviluppo" delle dinamiche positive del "circolo virtuoso".

«Rifiutiamo alla persona la disponibilità a inoltrarsi in nuove trasformazioni. Le neghiamo l'esigenza propria di ogni essere vivente di restare in conoscibile e contemporaneamente siamo scandalizzati (*verwundert*) e delusi che il nostro rapporto non sia più vitale»⁹.

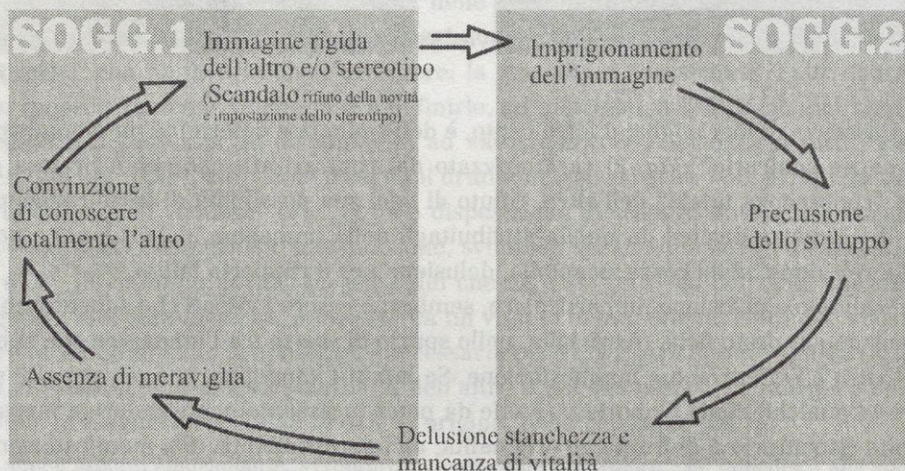


Fig. 2

Nel presente lavoro, in particolare, si esamina la fenomenologia e la dinamica del vissuto di "meraviglia" di fronte alla persona di Gesù, così come si presentano nel Vangelo di Marco. In esso emergono con chiarezza le due differenti reazioni degli interlocutori di Gesù: di fronte alla sua persona, c'è chi "si scandalizza" e c'è chi "si meraviglia".

A partire dall'analisi del testo si è cercato di mostrare come, da parte di alcuni, l'assenza di meraviglia, per le precomprensioni e le immagini troppo rigidamente elaborate su di lui, abbia costituito la "pietra di inciampo" (lo *skàndalon*, appunto),

⁹ *Ibid.*

ostacolo al riconoscimento e all'accettazione di Gesù, sia come uomo, sia come Messia atteso.

Viceversa la meraviglia sembra configurarsi come la sola risposta che lascia, a colui che ne è oggetto, lo spazio per esprimersi e comunicarsi nella sua novità e consente, a colui che ne è soggetto, il riconoscimento e l'accoglienza di tale novità: una novità che, quantunque "accolta", continua pur sempre a trascendere ogni intenzionalità, suscitando ogni volta, senza fine, nuova meraviglia.

Essendo il Vangelo di Marco destinato ai Romani¹⁰, in esso, in modo particolare, si sottolineano lo stupore e gli interrogativi che la persona di Gesù destava in chi lo incontrava: sembra infatti che l'evangelista voglia sollevare anche nel lettore romano gli stessi quesiti della gente sulla identità di Gesù. Attraverso un percorso segnato da continue domande sull'opera e sull'identità di quell'uomo, Marco crea un clima di meraviglia e di interrogazione sul mistero della sua persona. Di fronte all'autorità manifestata attraverso la parola e i gesti, comincia subito a risuonare l'interrogativo: «Che cos'è tutto questo?» (1,27), «Perché costui parla così?» (2,7), «Chi è dunque costui?» (4,41), «Da dove gli vengono queste cose, e che cos'è questa sapienza che gli è stata data, e i miracoli così grandi che avvengono attraverso le sue mani?» (6,2), «Con quale autorità fai questo?» (11,28).

Ci si propone qui di analizzare brevemente le due fondamentali reazioni di risposta di fronte all'interrogativo, che in modo forte percorre l'intero Vangelo marciano, riguardo l'identità di Gesù: quella, appunto dello "scandalo" e quella della "meraviglia".

2. La risposta dello scandalo, ovvero la mancata meraviglia

Skàndalon, in greco, è la pietra di inciampo che impedisce la prosecuzione nel cammino¹¹. E lo scandalo di scribi e farisei si configura, esattamente, come un ostacolo che si farà sempre più forte, nel dinamismo psicologico verso il riconoscimento

¹⁰ Che i Romani siano i destinatari del secondo Vangelo è sostenuto dalla maggioranza degli esegeti: alcuni pensano, invece, che Marco scrivesse per qualche chiesa della Galilea o della Decapoli, dove c'erano città ellenistiche, altri ancora pensano alla Siria. Ciò in cui tutti sono d'accordo, e che interessa in questo contesto, è che Marco scriva, comunque, a una comunità che inizia per la prima volta a entrare nei meandri della fede cristiana e che, provocando la domanda sull'identità del Cristo, vuole condurre per mano fin alla pienezza della sua esperienza religiosa.

¹¹ L. PACOMIO - V. MANCUSO, voce *Scandalo*, in *Lexicon. Dizionario teologico enciclopedico*, Casale Monferrato 1993⁴, 924-925.

to e l'accettazione di Gesù, sia come uomo che come Messia atteso. Come uomo Gesù non verrà accettato perché troppo spesso "fuori" delle categorie stabilite dalla Legge ebraica; come Messia, analogamente, non sarà riconosciuto perché troppo distante dalle aspettative sul discendente di Davide atteso. La non accoglienza della "novità" di Gesù rispetto a precomprensioni e aspettative si trasformerà ben presto in stigma («è un pazzo» [3,21]; «è un indemoniato» [3,22] o, più benevolmente, «è il Battista, Elia, o uno dei profeti» [6,14-16; 8,27]) fino a diventare, infine, rifiuto talmente violento da condurlo a morte.

Probabilmente non è un caso che coloro che più si scandalizzano di Gesù sono proprio quelli che maggiormente nutrono aspettative su di lui e che più sono attaccati alla Legge: scribi, farisei e maestri della legge possiedono più salde e rigide le strutture per osservare e categorizzare sia l'uomo Gesù, sia il Cristo, giudicandolo più o meno rispondente ad esse.

Anche ad una lettura superficiale del Vangelo appare chiaro come, invece, il comportamento Gesù, sfugga di continuo a tali catalogazioni fino, alcune volte, a ribaltarle del tutto. È di fronte a questa novità che i farisei si bloccano (si ricordi il significato greco di *skàndalon*): non riuscendo a "catturare" Gesù nei loro schemi, non potendolo "istituzionalizzare" tra gli "uomini osservanti della Legge"¹², né, tanto meno, potendogli attribuire il ruolo di Messia¹³, gli negano la possibilità di

¹² Circa lo scandalo di fronte a Gesù richiamo brevemente alcuni passi. Di fronte alla dichiarazione della remissione dei peccati al paralitico, i Maestri della legge sanno bene che un uomo non può farlo: «Perché costui parla così? Bestemmia! Chi può rimettere i peccati se non Dio solo?» (2,7). Da questo episodio in poi i farisei «stanno in agguato» (3,2) per vedere se Gesù trasgredisca la Legge: rimangono scandalizzati quando osservano che, a casa di Levi, mangia con persone "di cattiva reputazione" («Come mai egli mangia e beve in compagnia dei pubblicani e dei peccatori?» [2,16]), che egli e i suoi discepoli non rispettano i giorni di digiuno («Perché i discepoli di Giovanni e i discepoli dei farisei digiunano, mentre i tuoi discepoli non digiunano?» [2,18b]), che non rispettano il riposo del sabato strappando le spighe nel camminare («Vedi, perché fanno di sabato quel che non è permesso?» [2,24]) o, addirittura, guarendo la mano del paralitico (lo scandalo in quest'occasione è talmente grande da determinare la prima riunione di farisei ed erodiani per escogitare il modo di mettere a morte Gesù: «E i farisei uscirono subito con gli erodiani e tennero consiglio contro di lui per farlo morire» [3,1-6]), che trascurano le rituali abluzioni prima dei pasti («Perché i tuoi discepoli non si comportano secondo la tradizione degli antichi, ma prendono cibo con mani immonde?» [7,5]).

¹³ Attese, precomprensioni e aprioristiche immagini riguardo il messia, impediscono al popolo giudaico non solo di riconoscere Gesù in quanto Cristo, ma di lasciargli aperta la possibilità di mostrarsi come tale. All'epoca, infatti, l'attesa del messia era particolarmente viva, data l'oppressione della dominazione romana: nella mentalità popolare erano accese le speranze di un re-messia liberatore, che soddisfacesse le mire nazionalistiche degli israeliti. Dalla letteratura coeva si deduce facilmente che ognuna delle classi sociali in cui si divideva il popolo (farisei, scribi, zeloti, esseni, comunità di Qumran, ecc.) aveva una concezione propria del messia. In una cosa, però, quasi tutti erano concordi: il messia sarebbe stato il liberatore politico di Israele dalla dominazione straniera e il restauratore del regno di Davide. La messianicità di Gesù però, non è sicuramente riconducibile in nessun modo a tali attese, ma, piuttosto, è all'e-

attuare qualsiasi altra identità che non sia quella da loro prevista e attesa: negandogli di esistere in modo diverso da come essi si aspetterebbero da un uomo pio o, addirittura, dal Messia, precludono anche a se stessi la possibilità di percepire ed accogliere la novità che quell'uomo apportava.

3. La risposta della meraviglia

È interessante notare che Marco, in genere abbastanza povero di termini, possiede invece un vocabolario molto ricco per esprimere lo sbalordimento, la stupefazione, la meraviglia e il timore del sacro: nel suo Vangelo usa infatti ben otto termini diversi, riconducibili a quattro differenti radici, riportati complessivamente una trentina di volte¹⁴. «Queste parole, usate con tale insistenza, rivelano certamente un intento teologico. Non significano semplicemente una reazione psicologica di fronte a un avvenimento inaudito, ma la coscienza che la gente aveva di essere di fronte a una manifestazione divina, benché fosse incapace di percepirne esattamente il contenuto e non riuscisse a spiegarsi donde Gesù attingesse quella potenza che la affascinava»¹⁵.

Per meglio seguire lo sviluppo del vissuto della meraviglia nei personaggi che manifestano stupore davanti a Gesù, suddividerò questi ultimi in due gruppi: la folla e i discepoli. Folla, discepoli e avversari (della cui reazione di mancata meraviglia è stato precedentemente accennato), se si esclude il personaggio di Giovanni Battista, costituiscono, nel Vangelo, la totalità degli interlocutori di Gesù.

3.1. La meraviglia della gente

È il soggetto che nel Vangelo di Marco più frequentemente esprime la meraviglia di fronte a Gesù: in maniera esplicita Marco parla dello stupore della folla per ben otto volte (due volte usa termini riconducibili a *thàmbos*, *thambèò*, ecc., tre volte il

stremo opposto dell'ideale predominante. Esattamente questo porterà al tragico epilogo della storia evangelica: sarà, infatti, proprio il popolo giudaico, per il quale il messia doveva essere il culmine e la meta di tutta la storia di Israele, che respingerà, nella sua grande maggioranza, Gesù fino a richiederne la crocifissione. Non a caso proprio coloro che maggiormente avevano nutrito aspettative su Gesù (non le autorità romane, non Pilato che rimarrà perplesso!) saranno quelli che, vedendo il Cristo così diverso da come lo volevano, lo rifiuteranno fino a portarlo a morire.

¹⁴ Cfr. T. BECK - U. BENEDETTI - G. BRAMBILLASCA - F. CLERICI - S. FAUSTI, *Una comunità legge il Vangelo di Marco*, Bologna 1999, 52.

¹⁵ *Ibid.*, 178.

verbo *ekplèssesthai*, due volte vocaboli riconducibili a *existemi*, *èkstasis*, ecc., e una volta termini del gruppo *thàuma*, *thaumàzo*, ecc.), concentrate soprattutto nella prima metà del Vangelo¹⁶. Si tratta, anzi tutto, di capacità di abbandono delle vecchie convinzioni e di disponibilità ad accogliere la novità. Una novità che, una volta accolta, non assume però il carattere di nuova rigida convinzione, ma, daccapo, è pronta ad essere ancora abbandonata e superata (1,22; 1,27). Se il momento del distacco dalle vecchie sicurezze, non ancora rimpiazzate da nuove, crea un comprensibile senso di disorientamento (reso dal significato etimologico del verbo *thambèo* e del verbo *ekplèssesthai*), esso però non arriva a turbare al punto di essere da ostacolo e a bloccare il cammino intrapreso dalla gente che segue Gesù (5,20), ma addirittura diventa gioia ed entusiasmo (5,20).

In Mc 7,37 la meraviglia sottolinea la distanza incolmabile, il divario sussistente tra il piano della gente e quello di Gesù che, inafferrabile entro gli schemi di conoscenza dei suoi interlocutori capaci di stupore, sfonda pure gli schemi dell'*iter* naturale della vita e della morte.

Inizialmente provocato e di continuo rianimato dall'operare prodigioso di Gesù (7,37), l'interrogativo senza risposta circa la sua misteriosa identità si fa sempre più forte, vivo e incalzante: se dapprima, nella gente, la domanda e la meraviglia sorvegliano per i poteri e i miracoli che Gesù operava, in Mc 9,15 la gente esprime il suo stupore di fronte alla semplice presenza di Gesù.

3.2. La meraviglia dei discepoli

Mentre la meraviglia della folla è riportata soprattutto nella prima metà del Vangelo marciano, la meraviglia dei discepoli emerge in quattro espressioni contenute nella seconda metà (per due volte si usa il verbo *thambèo* e, una volta ciascuno, i verbi *ekplèssesthai* e *existemi*¹⁷), quasi a dire che abbia avuto, nel periodo ini-

¹⁶ Di seguito i passi cui si fa riferimento: «Ed erano stupiti (*exeplessonto*) del suo insegnamento, perché insegnava loro come uno che ha autorità e non come gli scribi» (1,22); «Tutti furono presi da timore (*ethambèthesan*), tanto che si domandavano a vicenda: "Che è mai questo? Una dottrina nuova insegnata con autorità. Comanda persino agli spiriti immondi e gli obbediscono!"» (1,27); «Quegli si alzò, prese il suo lettuccio e se ne andò in presenza di tutti e tutti si meravigliarono (*existasthai*) e lodavano Dio dicendo "Non abbiamo mai visto nulla di simile!"» (2,12); «Egli se ne andò e si mise a proclamare per la Decapoli ciò che Gesù aveva fatto, e tutti ne erano meravigliati (*ethaùmazon*)» (5,20); «Subito la fanciulla si alzò e si mise a camminare; aveva dodici anni. Essi furono presi da grande stupore (*exèstesan*)» (5,42); «e, pieni di stupore (*exeplessonto*), dicevano: "Ha fatto bene ogni cosa; fa udire i sordi e fa parlare i ciechi!"» (7,37); «Tutta la folla, al vederlo, fu presa da meraviglia (*exethambèthesan*) e corse a salutarlo» (9,15).

¹⁷ «Quindi salì con loro sulla barca e il vento cessò: ed erano enormemente stupiti (*existanto*) in se stessi, perché non avevano capito il fatto dei pani, essendo il loro cuore indurito» (6,51-52); «Essi, ancora più

ziale, le stesse dinamiche di sviluppo di quella della gente. I discepoli infatti hanno probabilmente condiviso con tutti gli stessi interrogativi e la stessa meraviglia circa l'opera e la persona di Gesù. Lo stesso evangelista, sostengono gli esegeti, nel riportare lo stupore degli interlocutori di Gesù, comunica e narra del suo stesso stupore.

Se fin qui la meraviglia ha avuto fundamentalmente il ruolo positivo di mantenere aperto l'interrogativo sull'identità di Gesù, di dischiudere alla sua novità e di preparare, quindi, il terreno alla sua accoglienza, man mano che egli si rivela assume, nei discepoli, caratteristiche anche negative, fino a esprimere altresì diffidenza, incredulità e sconcerto. Stranamente, infatti, la meraviglia dei discepoli è meno positiva di quella entusiastica della gente. Non è, però, da attribuirsi a una loro maggiore chiusura nei confronti di Gesù, ma ad un livello diverso del cammino verso di lui. Anch'essi, infatti, hanno condiviso con la folla la prima tappa, segnata da stupore e gioia. Ma l'iniziale accoglienza piena di entusiasmo si è ben presto caricata di nuove aspettative, soprattutto nei confronti della messianicità di Gesù, le quali sarebbero potute arrivare a definire così rigidamente l'immagine del Cristo, da determinare il rifiuto di ogni suo manifestarsi altro.

La meraviglia riportata nella prima metà del Vangelo, mista solo a gioia, ha espresso e determinato l'iniziale "apertura" all'accoglienza di Gesù, un Gesù di cui, però, conoscevano ancora ben poco, se non il fascino che li convinceva a seguirlo.

Man mano che egli si rivela, con insegnamenti, gesti e modo di essere, nella sua straordinaria originalità, la meraviglia arriva, però, ai confini con lo scandalo (6,51-52; 6,26) e con la paura (10,24; 10,32): è il momento in cui, rompendo Gesù ogni loro schema e convinzione nei suoi riguardi, i discepoli si trovano davanti alle due possibili risposte: si tratta di chiudersi o aprirsi ancora alla sua sconvolgente novità, una novità, per di più, non conosciuta, non afferrabile, non del tutto palesata, non determinata. Il Cristo, col suo essere, frantuma le precedenti comprensioni su di lui, ma non offre un'alternativa ben delineata e determinata riguardo la sua persona (la domanda di Marco «Chi è Gesù?» rimane ancora senza risposta). Iniziano ad essere consapevoli che il Messia non è quale lo aspettavano, ma non possono definirlo quale egli è.

sbigottiti (*exeplessonto*), dicevano tra loro: "E chi mai si può salvare?"» (10,24); «I discepoli rimasero stupefatti (*ethamboùnto*) a queste parole; Mentre erano in viaggio per salire a Gerusalemme, Gesù camminava davanti a loro ed essi erano stupiti (*ethamboùnto*); coloro che venivano dietro erano pieni di timore» (10,26).

L'atteggiamento di meraviglia consente ai discepoli di vivere e conservare questa "indeterminatezza", accettando di continuare a seguire un Gesù di cui non hanno strutturato un'immagine chiara, definita e soprattutto definitiva.

Tale "non strutturazione" dell'immagine di Gesù, d'altra parte, diventa per lui "spazio aperto", "spazio di libertà" in cui può muoversi, essere e rivelarsi quale egli è.

4. Dalla meraviglia allo scandalo

In Mc 6,1-6 emergono entrambe le reazioni di meraviglia e di scandalo; viene, altresì, evidenziato il momento di passaggio dalla prima alla seconda.

«Venuto il sabato incominciò ad insegnare nella sinagoga. E molti ascoltandolo rimanevano stupiti (*exēplēssonto*) e dicevano: "Dove gli vengono queste cose? E che sapienza è mai questa che gli è stata data? E questi prodigi compiuti dalle sue mani?"».

La stessa gente che dapprima percepisce e si mostra consapevole della novità di Gesù e del suo insegnamento tanto da meravigliarsi, muta ben presto l'atteggiamento in scandalo. L'iniziale meraviglia avrebbe potuto anche sfociare in accoglienza, ma qualcosa la blocca. Non è tanto, in questo caso, l'assolutezza della novità dell'insegnamento di Gesù, né il suo proporsi in modo inedito ad essere da ostacolo alla sua accettazione: non si dice, infatti, di un particolare discorso di Gesù, magari molto distante da quelli dei rabbini, né Gesù si comporta in modo eccezionalmente difforme da quello degli ebrei che, abitualmente, si riunivano di sabato nelle sinagoghe per leggere e commentare le Scritture (anche se, di solito, la parola era presa non tanto dalla gente comune, quanto dai rabbini). Lo scandalo sembra qui essere costituito dall'immagine rigida che i compaesani ormai si erano fatti di Gesù (non si sarebbero certo aspettati di vedere insegnare il figlio del carpentiere!). Gli negano la possibilità di essere diverso da come essi sanno o immaginano che egli sia.

Sarebbe sicuramente stato accolto diversamente, come d'altronde era già avvenuto a Cafarnaò¹⁸, se non fosse stato conosciuto così bene, nelle sue origini e nella sua parentela: "etichettato" e "definito" in modo così preciso (e definitivo!); non gli viene lasciato alcun margine di possibilità di discostarsi da tale immagine.

Laddove il comportamento di Gesù mostra la sua originalità, reagiscono con il tentativo di annichilire tale originalità, riconducendo a se stessi l'intera sua persona.

¹⁸ Cfr. Mc 1,21-28.

Non solo, quindi, rifiutano la sua novità, ma la ricomprendono e “fagocitano” in se stessi: «Come ammettere che uno di cui si conoscono i genitori, che ci vive accanto, che non è poi *diverso dagli altri*, sia qualche cosa di santo?»¹⁹. Non può che essere uguale a tutti!

Riducono, così, a sé l'alterità di Gesù. Commenta Ravasi: «Gesù è oggetto di scandalo [...] perché è come tutti gli altri, è questo uomo che vediamo, attorno al quale c'è una comune parentela. Sembra quasi che Marco, nell'interno di questa citazione, dica: ma non vi ricordate di costui? Faceva quel lavoro, era figlio di Maria, quella che abitava da quella parte, sono sistemati qui i suoi parenti, è *uno di noi*...»²⁰. “È uno di noi”, quindi è “uguale a noi!”, si potrebbe aggiungere.

5. Conclusioni

5.1. «Chi è Gesù?»: una domanda sempre aperta per chi è capace di meraviglia

A conclusione dello studio, sembra si possa così sintetizzare schematicamente la dinamica delle reazioni di fronte a Gesù (*Fig. 3*): dopo l'iniziale meraviglia che tutti vivono, folla, discepoli e avversari, di fronte a Gesù e, soprattutto, di fronte al suo operare prodigi si configura la “situazione di partenza” costituita dall'insieme delle convinzioni e delle aspettative che i vari suoi interlocutori si formano nei suoi confronti (1): tutti, discepoli, folla e avversari, anche se in modi reciprocamente diversi fra loro, si formano delle immagini di Gesù.

Fin dall'inizio del Vangelo, però, emerge come Gesù non solo non risponda a tali aspettative, ma molto spesso arriva a ribaltarle completamente (2): la situazione viene allora destabilizzata dall'inaspettata novità. A questo livello stupore e sbigottimento sono ancora comuni a tutti gli interlocutori, siano essi avversari o discepoli: è il disorientamento provocato dalla percezione che le precedenti convinzioni possano essere distrutte e, con esse, “l'appoggio” e “la sicurezza” che, pur sempre, esse rappresentano.

A questo punto le reazioni si differenziano aprendo percorsi molto distanti fra loro (3).

¹⁹ R. GUARDINI, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, 1937, tr. it. *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, Milano 1992⁹, 67.

²⁰ G. RAVASI, *Il Vangelo di Marco. Ciclo di conferenze tenute al Centro culturale S. Fedele di Milano*, Bologna 1993, 52-53.

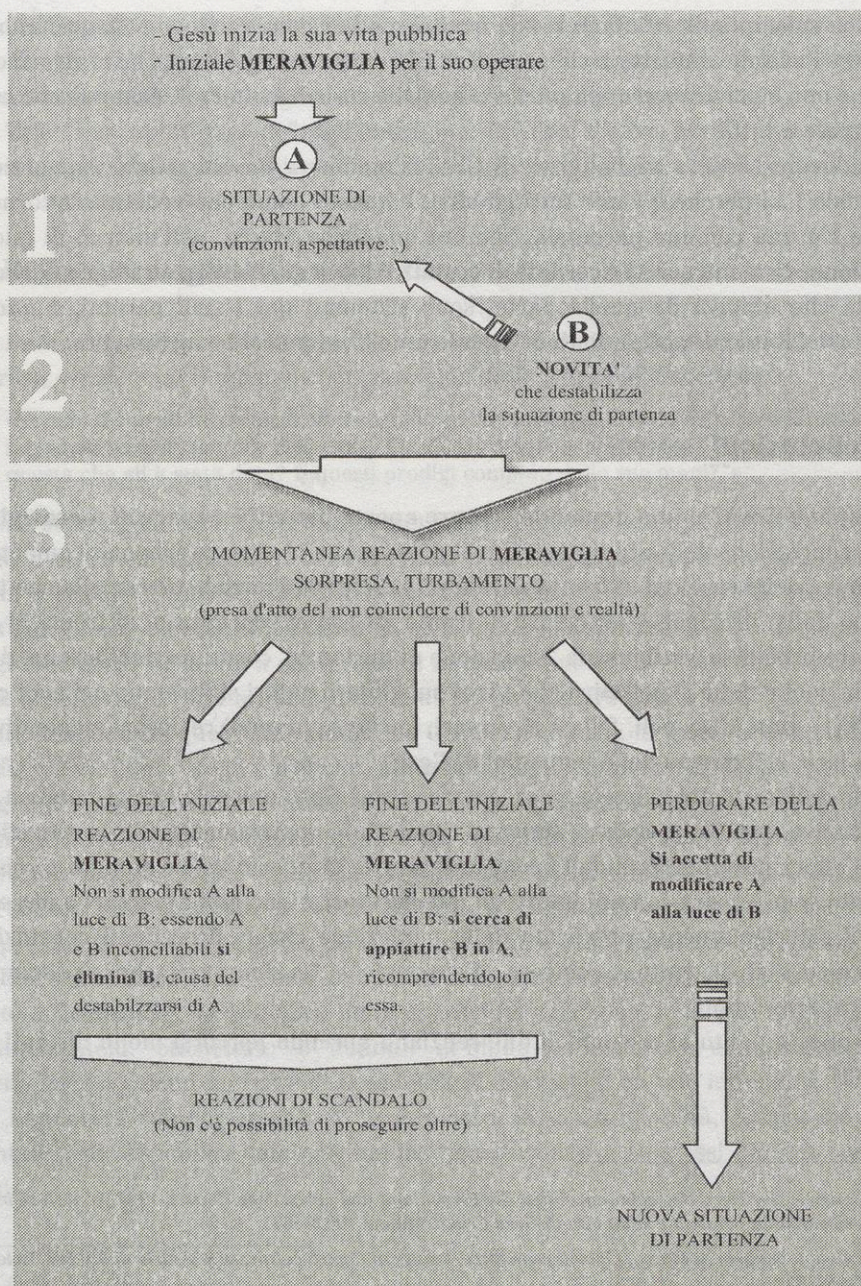


Fig. 3

Coloro che, per paura, per rigidità mentale o per formazione (si ricordi l'inflessibilità della Legge per gli ebrei), non sanno abbandonare le precedenti idee e convinzioni, rimangono ancorati ad esse, paralizzati nel loro procedere verso Gesù. Egli, il suo messaggio, la sua vita, distruggendo le loro sicurezze, diventano pericolosamente destabilizzanti. Conseguenza quasi necessaria di questo atteggiamento è il tentare di eliminare l'origine di tale pericolo («e tennero consiglio contro di lui per farlo morire» [3, 6b]).

La seconda reazione di chi non vuole far cedere le proprie convinzioni è lo sforzo di costringere e ricomprendere l'ignoto nel noto. Anche in questo modo però si decide di eliminare se non la novità in sé, la sua percezione, in quanto viene travisata, snaturata, appiattita, e barattata con vecchi convincimenti. Coloro che reagiscono così inseriscono Gesù in categorie di comportamenti già noti: lo stigmatizzano quindi come «pazzo» (3,21), «indemoniato» (3,22), ecc.

Entrambe queste prime reazioni sono di scandalo in quanto entrambe, comunque, arrestano e ancorano al noto: la sola reazione che consente di procedere verso il nuovo è la meraviglia. A questo livello essa non è più solo sbigottimento (come nel punto B), ma è apertura, condizione necessaria perché la novità di Gesù possa essere esplicata, riconosciuta e accolta. Non a caso solo coloro che conservano l'atteggiamento di meraviglia (magari anche accanto a quello di paura o di scandalo) continuano a camminare dietro Gesù: garanzia di questo procedere è la perdurante disposizione a mettere ogni volta in discussione i propri convincimenti. I discepoli «seguono» Gesù, senza mai raggiungerlo definitivamente: ogni volta che sembrano aver risposto, almeno in parte, alla domanda che percorre tutto il Vangelo sulla sua identità, ogni volta che sembrano aver compreso qualcosa di lui, si aprono ancora nuovi orizzonti che ne esigono subito la revisione e il superamento. Forse facendo riferimento anche a questo, è stato detto del Gesù di Marco che «esce sempre»²¹.

Durante gli ultimi avvenimenti di Gerusalemme è ormai del tutto rivelato in quale impensabile e sorprendente modo Gesù abbia compiuto la sua missione di Messia; dal centurione, poi, Cristo viene riconosciuto addirittura quale Figlio di Dio («Allora il centurione che gli stava di fronte, vistolo spirare in quel modo, disse: «Veramente quest'uomo era Figlio di Dio»» [15,39]). Sembra che a questo punto la domanda *leitmotiv* del secondo Vangelo abbia avuto la sua completa e ultima risposta.

²¹ Cfr. T. BECK - U. BENEDETTI - G. BRAMBILLASCA - F. CLERICI - S. FAUSTI, *Una comunità legge il Vangelo di Marco*, 14.

Ma per chi ancora conserva l'atteggiamento di meraviglia Gesù "esce" ancora: il Vangelo termina infatti con lo stupore delle donne di fronte alla tomba vuota di Gesù, "uscito" anche dalla morte.

«Entrando nel sepolcro, videro un giovane seduto sulla destra, vestito d'una veste bianca, ed ebbero paura (*exethambèthesan*). Ma egli disse loro: "Non abbiate paura (*ekthambèsthe*)! Voi cercate Gesù Nazareno, il crocifisso. È risorto, non è qui. Ecco il luogo dove l'avevano deposto"» (16,5-6)²².

E poi, ancora:

«Ed esse, uscite, fuggirono via dal sepolcro perché erano piene di tremore e di stupore (*èkstasis*). E non dissero niente a nessuno perché erano piene di spavento» (16,8)²³.

Ancora qui, dopo la Risurrezione, dopo che la rivelazione di Gesù è ormai definitiva e compiuta al suo più alto livello, coloro che nel Vangelo sono stati sempre capaci di nuova meraviglia comprendono bene che, nonostante ciò, l'identità di Gesù non è ancora nel loro possesso conoscitivo, ma rimane un mistero da ricercare e inseguire. «Siccome il mistero di Gesù è inesauribile, al termine del Vangelo, con stupore, vi è il rimando all'inizio ("Tornate in Galilea" [16,7]), con un moto circolare a forma di spirale, in cui la conoscenza aumenta senza limiti, crescendo in proporzione alla meraviglia»²⁴.

«Ricerca il Signore» rifletteva a questo proposito l'abate di Silos, Clemente Serna Gonzalez, «sarà l'attività dell'eternità. Mai potremmo vederlo e possederlo completamente, nemmeno quando, saremo faccia a faccia con lui. All'infinito continueremo a scoprirlo e cercarlo senza mai arrivare a una conoscenza finita, perché egli è infinito».

Ma questa affermazione non può forse essere applicabile anche a qualsiasi essere umano?

²² In questo caso l'autore ricorre al verbo *ekthambèomai*, tipico nelle situazioni epifaniche, per qualificare l'evento come scena di rivelazione (cfr. G. KITTEL - G. FRIEDRICH [a cura di], voci *θαῦμα*, *θαυμάζω*, *θαυμάσιος*, *θαυμαστός*, in *Grande lessico del nuovo Testamento*, vol. IV, 47-162); è lo stupore-spavento che prova l'uomo della Bibbia quando si imbatte nel soprannaturale. Cfr. F. DALLA VECCHIA - A. PITTA (a cura di), nota "Mc 16,5-8", in *La Bibbia*, Casale Monferrato 1996², 2414.

²³ Non è più il timore religioso di fronte alla manifestazione del divino, come nel versetto precedente (16,5): qui si tratta di «un timore che sottrae l'essere umano a se stesso e lo pone in uno stato di "estasi" (*èkstasis*), lo stesso nel quale la rianimazione della figlia di Giairo aveva posto quelli che ne erano stati testimoni (5,42)».

²⁴ T. BECK - U. BENEDETTI - G. BRAMBILLASCA - F. CLERICI - S. FAUSTI, *Una comunità legge il Vangelo di Marco*, 16.

I sacrifici nell'Antico Testamento e il sacrificio di Cristo

Giorgio Paximadi

Facoltà di Teologia (Lugano)

L'interpretazione della morte di Cristo come atto sacrificale è ben presente nel Nuovo Testamento, basti pensare al testo di Ef 5,2 e, soprattutto, alla teologia sviluppata nei capp. 9-10 della Lettera agli Ebrei, che paragona l'atto salvifico di Gesù al rito di *yôm kippûr*. Oltre a questo testo, troviamo nel Nuovo Testamento altre allusioni al valore sacrificale della missione salvifica di Gesù. Quest'interpretazione della morte di Gesù in senso sacrificale è particolarmente evidente nei racconti eucaristici: le parole dell'istituzione eucaristica a proposito del «sangue dell'alleanza» (cfr. Mc 14,24) sono un'allusione al sacrificio dell'alleanza di Es 24,8 in cui Mosè proclama: «ecco il sangue dell'alleanza, che il Signore ha concluso con voi». Nella stessa frase, l'espressione ὑπὲρ πολλῶν (per molti) richiama l'interpretazione sacrificale della morte del il Servo del Signore di Is 53,12, del quale si dice che ἀμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν (portò l'iniquità di molti). Il fatto stesso che l'istituzione dell'eucaristia sia collocata nel contesto di una cena pasquale, che all'epoca di Gesù era interpretata in senso sacrificale, mostra la centralità di quest'interpretazione¹.

Purtroppo, nell'ambito linguistico italiano, le tematiche riguardanti il sistema sacrificale levitico e, in generale, il culto veterotestamentario, non sono molto presenti². Quest'articolo non si propone di presentare nuove ipotesi interpretative, ma piuttosto di offrire al lettore di lingua italiana una breve sintesi del culto sacrificale veterotestamentario, colto particolarmente in quegli aspetti che possono illuminare la comprensione sacrificale della morte di Cristo, e del suo memoriale eucaristico.

¹ Cfr. H.-J. KLAUCK, *Sacrifice and Sacrificial Offering – New Testament*, in *AnchorBD* V, 888.

² In lingua italiana, oltre alla monografia di I. CARDELLINI, *I Sacrifici dell'Antica Alleanza*, Cinisello Balsamo 2000, si può ricordare il piccolo volume di G. DEIANA, *Dai sacrifici dell'Antico Testamento al sacrificio di Cristo*, Città del Vaticano 2002, e, dello stesso autore, il commento al *Levitico*, Milano 2005.

1. Il culto sacrificale

Nel sistema sacrificale levitico esistono tre specie di sacrifici: l'olocausto, i sacrifici di espiazione, che si dividono a loro volta in sacrificio per il peccato e sacrificio di riparazione, ed i sacrifici «pacifici» o sacrifici di comunione.

1.1. L'olocausto

Il più importante è il sacrificio *'ôlāh*, «sacrificio che sale», espressione tradotta con il termine «olocausto», impiegato dalla LXX e mutuato dal rituale ellenico. L'espressione indica il fatto che la vittima è bruciata nella sua totalità. In realtà «olocausto» tradurrebbe meglio l'espressione ebraica *kālil*, che però non fa parte della terminologia levitica. La si trova in 1Sam 7,9 dove sembra essere identificata alla *'ôlāh* ed in Sal 51,21 dove invece sembra distinta. Sembra che il *kālil* fosse il sacrificio nel quale la vittima veniva uccisa e bruciata anche con la pelle, senza squartarla, mentre nella *'ôlāh* la vittima era scuoiata e squartata e la pelle era riservata al sacerdote (Lv 6,8). Secondo le prescrizioni di Lv 1,1-13 l'olocausto poteva essere di bestiame grosso o minuto. La presentazione e l'uccisione della vittima erano riservate all'offerente, il quale poteva offrire un capo di grosso bestiame o di bestiame minuto, che doveva essere maschio e senza difetto. Nel caso di un capo di grosso bestiame (un toro o un vitello), prima dell'immolazione della vittima l'offerente impone una mano sul capo di essa, cosa che non accade nel caso di un capo di bestiame minuto (un agnello o un capretto, un ariete o un becco). A questo gesto è attribuito un valore espiatorio (Lv 1,4). L'immolazione avviene al lato nord dell'altare. Il primo gesto di contatto tra la vittima e l'altare è il rito del sangue. I sacerdoti offrono (radice *QRB* all'*Hi*) il sangue e lo spargono attorno all'altare. Il gesto di offrire il sangue è segnalato solo nel caso di un capo di bestiame grosso. A questo punto l'offerente scuoiava la vittima e la squarta. Lo scuoiamento è segnalato solo nel caso del capo di bestiame grosso, ma evidentemente doveva avvenire anche nel caso di un capo di bestiame minuto. Al sacerdote spettava di disporre la totalità della vittima sull'altare, l'offerente lavava le interiora e le zampe e poi il sacerdote disponeva anche queste sull'altare e bruciava il tutto sul fuoco già acceso sull'altare. Un rito particolare riguardava l'offerta di volatili. L'olocausto di due agnelli, uno la mattina ed uno la sera, costituiva il sacrificio quotidiano nel santuario (Es 29,38-42) e veniva a coronare molte altre serie di sacrifici, quali quella della consacrazione sacerdotale (Lv 8,18-21), della purificazione del lebbroso (Lv 14,31) e della donna affetta da gonorrea (Lv 15,30). Anche la serie di sacrifici di *yôm kippûr* si concludeva con

un olocausto, che si configurava così come il sacrificio per eccellenza, quello che meglio esprime la totalità della dedizione a YHWH.

1.2. Il sacrificio «pacifico»

Il secondo tipo di sacrificio è il sacrificio di comunione o «pacifico» (*z'bah š'lāmîm*). La traduzione italiana deriva dall'interpretazione della LXX/vulgata, che interpreta la rad. *šLM* nella sua più comune accezione, ma in realtà il significato di questa parola resiste tuttora ai tentativi di interpretazione che non siano delle mere congetture. Vi sono tre tipi di sacrificio di comunione (Lv 7,11ss.): il sacrificio con lode o di ringraziamento, regolato da norme speciali, il sacrificio votivo e quello volontario. Per il sacrificio di comunione l'animale può essere di specie bovina, ovina o caprina (non sono previsti volatili), dev'essere senza difetto ma, contrariamente all'olocausto, può essere femmina. Eccezionalmente, si può offrire un animale che abbia una zampa più corta dell'altra, e anche questo solo nel sacrificio volontario (Lv 22,23), ma mai un castrato o un animale altrimenti malato o difettoso.

Il rituale del sacrificio di comunione differisce sensibilmente da quello dell'olocausto. Il primo gesto è l'imposizione della mano dell'offerente sulla testa della vittima; a questo gesto non è dato un valore espiatorio; segue la sua immolazione, sempre da parte dell'offerente, e lo spargimento del sangue attorno all'altare, da parte del sacerdote. In seguito l'offerente squarta la vittima ed il sacerdote fa bruciare sull'altare il grasso che copre le viscere, con i reni ed il lobo del fegato. Forse questa precisazione del fegato è dovuta al desiderio di evitare pratiche di epatoscopia. Se la vittima è una pecora, si precisa che ne deve essere bruciata anche la coda grassa. Questa prescrizione è motivata dalla particolare conformazione anatomica delle pecore palestinesi, ben constatabile anche oggi, per cui la coda grassa dell'animale non è tanto un boccone prelibato quanto piuttosto il segno della sua prosperità. Assieme al grasso l'offerente deve presentare anche il petto della vittima, che però non è bruciato sull'altare, ma costituisce la spettanza del sacerdote assieme alla coscia destra (Lv 7,31s.). Il resto della vittima è mangiato dall'offerente e dai suoi invitati; per mangiarlo è richiesta la purità legale (Lv 7,20). Il sacrificio di comunione dev'essere mangiato entro due giorni dalla sua immolazione, eccezione fatta per quello di ringraziamento, che dev'essere mangiato il giorno stesso.

1.3. L'offerta vegetale

Assieme all'olocausto, come assieme ai sacrifici di comunione, doveva essere fatta un'offerta vegetale, consistente per lo più in una determinata quantità di fior

di farina intrisa di olio, ed una libazione di vino (Nm 15,1-12); la quantità dell'offerta vegetale dipendeva dall'entità della vittima. Tutte le oblazioni offerte insieme ai sacrifici erano costituite da pasta all'olio non cotta. In generale non si poteva bruciare alcun'offerta lievitata (Lv 2,11). Una rilevante eccezione è costituita dal sacrificio di ringraziamento, nel quale si offrono alcuni tipi di focacce azzime ed un tipo di pane lievitato, che è però menzionato separatamente e di cui non è detto che sia bruciato. Sono presenti altri casi di pane lievitato, come quelli delle primizie di Lv 23,17; in questo caso però è chiaro che non è bruciato sull'altare il pane lievitato ma la pasta all'olio regolamentare di cui si parla dopo. I pani di proposizione sono evidentemente lievitati, ma, benché siano chiamati *'iššê YHWH*, ne è bruciato solo l'incenso posto sopra a titolo di *'azkārāh* o memoriale, mentre essi stessi sono consumati dai sacerdoti.

Le offerte vegetali possono essere presentate anche indipendentemente dai sacrifici, e la loro casistica è ricordata in Lv 2. È da notare particolarmente che se la pasta all'olio è presentata separatamente, vi è aggiunto dell'incenso³; questo accade anche per l'offerta costituita dalla primizia di grano abbrustolito. Possono essere offerti anche vari tipi di focacce, sempre azzime. In ogni caso l'offerta non è tutta bruciata, ma ne è bruciata solo una parte, chiamata appunto *'azkārāh*, che comprende sempre anche tutto l'incenso. Lv 2,13 prescrive la salatura di tutte le offerte. Indipendentemente dalla funzione pratica di questo gesto, peraltro non chiara (preservazione dalla corruzione o aiuto alla combustione?), il testo stabilisce che esso esprime il significato di «alleanza» con Dio, rifacendosi evidentemente agli antichi rituali dell'alleanza con il sale.

Prima di affrontare la tematica del terzo tipo di sacrifici, quelli espiatori, che pongono problemi particolari, occorre a questo punto porsi una domanda: il sistema sacrificale levitico è inteso come preparazione di un cibo di cui YHWH si possa nutrire?

In primo luogo osserviamo che all'interno della Dimora non erano presentate vere e proprie offerte vegetali. E gli oggetti in esso custoditi derivavano certamente da una concezione culturale che desiderava preparare un'abitazione per Dio, ma, nei testi sacerdotali, questa concezione passa in secondo piano, e tali oggetti sono percepiti molto di più come un insieme simbolico alludente ad aspetti della realtà soprannaturale. L'unico luogo in cui offerte sacrificali vere e proprie, sia vegetali che animali, vengono presentate è l'altare esterno. La pratica sacrificale levitica

³ Questo non accade nel caso in cui essa sostituisca un sacrificio espiatorio (Lv 5,11). In questo caso manca anche l'olio.

sembra voler porre deliberatamente fra parentesi l'aspetto alimentare dei sacrifici, cosicché è giustificata l'opinione di Milgrom, che vede nelle espressioni che si riferiscono al culto sacrificale come al «cibo» (*lehem*) di Dio (Lv 22,25) oppure al «soave odore» (*rê^ah nîhō^ah*, Lv 1,17) soltanto resti di un uso linguistico precedente⁴. A sostegno di quest'interpretazione si può citare il fatto che la carne bruciata sull'altare non riceve una preparazione culinaria, cosa che invece troviamo nei paralleli vicini orientali⁵, mentre, nel rituale sacerdotale, è obbligatorio lessare nella pentola le parti che devono essere consumate dagli offerenti⁶. Dunque quanto è offerto sull'altare non subisce lo stesso trattamento di quanto viene consumato nel banchetto sacro. R. de Vaux sottolinea che, se il sangue è sparso e se il grasso è bruciato sull'altare, ciò non accade perché YHWH se ne nutra, ma perché il sangue ed il grasso appartengono soltanto a YHWH. Secondo quanto stabilisce Lv 17,14 il sangue è la vita, dunque appartiene a Dio e non all'uomo. Analogamente il grasso è riservato esclusivamente a YHWH, e l'uomo non se ne può cibare (cfr. Lv 3,17; 7,23-25). «Il grasso ed il sangue sono portati sull'altare non come dei cibi per YHWH, ma come delle parti che gli appartengono in esclusiva. È significativo che, nel sacrificio di comunione, solo il sangue ed il grasso siano offerti a YHWH, escludendo ogni tipo di carne: non è un pasto che Dio condivide con i suoi fedeli»⁷. Vedremo che anche nel caso del sacrificio per il peccato (*ḥattā't*) vige la medesima regola: a Dio va tutto il grasso della vittima, bruciato sull'altare, mentre la carne è di esclusiva pertinenza dei sacerdoti, dato che il sacrificio è in favore di un offerente colpevole, per il quale un banchetto festivo non avrebbe senso⁸.

È chiaro che vi è un rapporto stretto tra l'idea di «sacrificio» e quella di «alimentazione»: possono essere offerte soltanto vittime pure, di cui ci si possa nutrire. Occorre tuttavia osservare che le vittime possono essere solo animali domestici; la

⁴ J. MILGROM, *Leviticus 1-16* (AB 3), New York 1991, 30.

⁵ Questa differenza rituale distingue il sacrificio israelitico da quello cananeo e, sorprendentemente, lo avvicina alle pratiche sacrificali elleniche. Cfr. B. BERGQUIST, *Bronze Age Sacrificial Koine in the Eastern Mediterranean? A Study of Animal Sacrifice in the Ancient Near East*, in *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, a cura di J. Quagebaur (OLA 55), Leuven 1993, 11-45.

⁶ Il peccato dei figli di Eli (1 Sam 2,13-15) consiste proprio nel fatto di prendere la loro parte a caso, senza rispettare la cottura, e, addirittura, di pretendere dagli offerenti carne cruda. Si può obiettare che la carne dell'agnello pasquale è arrostita e non bollita (cfr. Es 12,9), ma questo è segno della particolare arcaicità del rituale, che segue leggi diverse da quelle dei sacrifici del codice levitico.

⁷ R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris 1964, 41.

⁸ Cfr. DE VAUX, *Les sacrifices*, 84. Significativamente, nel sacrificio del giovenco per il peccato del Sommo Sacerdote o di tutta la comunità di Israele (Lv 4,1-21), la carne, che non può essere consumata dal Sacerdote, perché in entrambi i casi è lui l'offerente colpevole, da solo o in quanto parte della comunità,

cacciagione, benché adatta all'alimentazione, non è adatta al sacrificio: è di qualcosa di sua proprietà che l'uomo si deve privare per offrirlo a Dio, dunque già in partenza il problema non è semplicemente quello di «nutrire Dio».

Anche le oblazioni che vengono offerte obbligatoriamente assieme agli olocausti e ad altri sacrifici (Nm 15,1-16) sono composte semplicemente di farina ed olio, mescolati in maniera da formare una pasta, dunque qualcosa che non può essere definito un cibo vero e proprio. Sull'altare vengono poi presentate anche offerte vegetali composte solo di farina su cui è stato versato dell'olio (Lv 2,1-3). È vero che sono ricordati anche vari casi di offerte vegetali sotto la forma di pani o di altri tipi di focacce, in ogni caso sempre azzimi; tuttavia la maggior parte di tali offerte è di fatto consumata dal sacerdote, mentre ciò che viene effettivamente bruciato sull'altare è generalmente una quantità simbolica (un pugno) che riceve il significativo nome di *'azkārāh*, che sottolinea il significato non fisico del sacrificio.

In effetti ciò che viene offerto in sacrificio sono i prodotti principali più simbolici della terra d'Israele e spesso usati per descrivere le qualità della terra stessa: il bestiame, i cereali, l'olio d'oliva ed il vino, impiegato per le libazioni anch'esse regolarmente comprese nel culto. A seconda dello stato di preparazione delle offerte: materia prima (farina e olio), semilavorato (pasta all'olio) o pane vero e proprio, l'idea di un cibo offerto a Dio sarà poi più o meno sottolineata, ma tale aspetto non sarà mai prevalente. In ogni caso resterà evidente il significato simbolico di tutto ciò: quanto è trasmesso a Dio attraverso il fuoco è solo un memoriale⁹. Anche ciò che dell'animale sacrificato viene bruciato sull'altare (a parte il caso dell'olocausto) sembra obbedire alla stessa regola: si tratta di parti grasse di fatto immangiabili, ma segno che ciò che si offre non sono animali magri e scadenti: per Dio ci si priva della parte migliore del gregge, ossia dei capi più grassi. Sembra dunque possibile affermare che, nel codice sacerdotale, l'aspetto «alimentare» del culto che si svolge sull'altare, pur non essendo completamente assente, non è posto in primo piano ed è comunque utilizzato in maniera simbolica. Certo il significato simbolico del sacrificio come pasto comune tra l'uomo e la divinità dev'essere mantenuto, almeno nei suoi aspetti positivi, come la sottolineatura dell'armonia comunitaria e della bene-

viene bruciata fuori dell'accampamento, ma sull'altare viene posta solo la parte grassa, come negli altri sacrifici *ḥattā't*.

⁹ Una sola offerta vegetale è integralmente bruciata: quella offerta dal sacerdote, sia quotidianamente (cfr. Lv 6,13-15) che *una tantum* (cfr. Lv 8,28); evidentemente in questo caso prevale l'idea che l'offerente non può riprendersi la sua propria offerta. La cosa è esplicitamente stabilita in Lv 6,16: «Ogni oblazione del sacerdote sarà bruciata tutta (*kālīl*); non se ne potrà mangiare».

dizione fisica derivante dal pasto sacrificale. Ma nel codice sacerdotale quest'aspetto non è posto in rilievo e che, in ogni caso, è rilevante il fatto che le parti riservate a YHWH siano diverse da quella consumate dagli israeliti. Tuttavia il fatto che queste parti riservate a YHWH non solo siano diverse da quelle consumate dall'offerente, ma non si presentino nemmeno come un cibo propriamente detto e siano obbligatoriamente offerte prima della preparazione della carne per il banchetto sacro, sfuma ancor di più l'aspetto «alimentare» del sacrificio. Nel caso poi dei sacrifici *ḥattā't* e *ʾāšām*, con la loro enfasi sul rito del sangue, l'aspetto alimentare risulta ancor meno evidente¹⁰. Quello che invece è centrale è il banchetto sacro durante il quale viene consumata la parte della vittima spettante all'offerente: momento festivo accompagnato da canti (nel Salterio sono presenti numerosi salmi che dovevano accompagnare questo rito) e da libagioni che davano luogo ad un'allegria talora eccessiva (cfr. 1 Sam 1,14): non il desiderio di nutrire la divinità, ma quello di festeggiare la comunione che l'azione sacrificale ha realizzato.

1.4. I sacrifici *ḥattā't* e *ʾāšām*

Un tipo del tutto particolare di sacrifici è costituito dai due sacrifici *ḥattā't* e *ʾāšām*, espressioni tradizionalmente tradotte con «sacrificio per il peccato» e «sacrificio di riparazione».

Il sacrificio per il peccato comprende una casistica minuziosa, ma in tutti i casi il gesto centrale è costituito dal rito espiatorio consistente nel porre il sangue della vittima sui corni dell'altare: rito caratteristico di questo tipo di sacrifici. Quando il peccato per cui si celebra il sacrificio riguarda il sacerdote o la comunità nel suo complesso, l'animale scelto è un toro o un vitello maschio. Il colpevole (il sacerdote o gli anziani) presentano la vittima ed impongono le mani (nel caso del sacerdote è singolare) su di essa. Il valore di sostituzione di questo gesto è difficile da escludere. L'offerente immola poi la vittima e, se è egli stesso sacerdote, porta il sangue all'interno della tenda del convegno. Nel caso del sacrificio per la comunità, gli anziani impongono le mani e immolano la vittima ed il sacerdote porta il sangue nella tenda. Giunto all'interno il sacerdote compie due gesti: a) intinge il dito nel sangue e compie sette aspersioni verso la paroket b) spalma il sangue sui corni dell'altare dei profumi. Uscito, versa il sangue attorno all'altare degli olocausti. Per quanto riguarda lo scuoiamento e lo squartamento della vittima, il testo tace; presumibilmente è riservato all'offerente, come nel caso del sacrificio «pacifico», tutta-

¹⁰ Cfr. G. PAXIMADI, *E io dimorerò in mezzo a loro* (Retorica Biblica 8), Bologna 2004, 130-134.

via si precisa che è il sacerdote che deve prendere le parti grasse, come per il sacrificio di comunione e bruciarle sull'altare. Il resto dell'animale, compresa la pelle, dev'essere bruciato fuori dal luogo sacro, in un luogo puro. Lv 6,23 sancisce che queste vittime, il cui sangue è stato portato all'interno della tenda, non possono essere mangiate, ma devono essere bruciate. Il motivo è stato detto sopra.

Quando l'offerta venga fatta da una persona singola che non sia il sacerdote, si danno due casi: o è un capo, o è un uomo del popolo. Anche se le indicazioni rituali sembrano essere diverse (insistenza sul fatto che l'immolazione deve avvenire dove si scanna l'olocausto), in realtà ciò che cambia è la vittima: un becco nel caso del capo, una capra o una pecora nel caso di un uomo del popolo. Il rito è analogo a quello dei due primi casi, con un'importante variante. L'offerente presenta la vittima, le impone la mano sulla testa e la scanna. Il sacerdote prende il sangue raccolto e ne spalma i corni dell'altare degli olocausti, versando il resto sulla base dell'altare. Indi sempre il sacerdote prende le parti grasse (non si parla di scuoiamento e di squartamento della vittima) e le brucia sull'altare. Per la tipologia di queste parti grasse si rimanda alle regole del sacrificio di comunione. Lv 6,17-23 precisa che le carni di questo sacrificio devono essere mangiate solo dal sacerdote (l'offerente non ne mangia per il motivo accennato sopra), e, a differenza di quelle del sacrificio di comunione, hanno uno statuto speciale: sono santissime e contagiano con la loro santità ciò che viene a contatto con loro, rendendo necessaria la distruzione del vaso di terracotta nel quale siano state cotte (quello di bronzo dev'essere solo scrupolosamente lavato). La santità particolare di queste carni fa sì che esse debbano essere consumate solo nel santuario e solo da un maschio di stirpe sacerdotale, mentre le spettanze sacerdotali degli altri sacrifici possono servire per il vitto di tutta la famiglia del sacerdote, compresa la servitù che non necessariamente è di stirpe aronita. Questa differenza fa sì che la consumazione delle carni del sacrificio faccia parte del rituale sacrificale stesso. La stessa sacralità sovraeminente investe anche l'oblazione (Lv 6,10), che, in ogni caso, non è mai mangiata dall'offerente, ma solo dal sacerdote.

Il sacrificio di riparazione (*ʾāšām*), di cui si parla in Lv 5,14-26 può essere considerato un caso particolare di sacrificio per il peccato. Da un punto di vista lessicale il termine è connesso con la rad. *šm* che indica una violazione della legge, in senso più legale di quanto sia l'espressione *ḥaṭṭa't*. Come termine sacrificale è testimoniato solo nell'AT e particolarmente nei testi cultuali di Lv e Nm. Ritualmente non sembra differire da questo tranne che per la vittima (un capro o un ariete a seconda dei casi) e per il fatto che questo sacrificio è offerto come riparazione di una

colpa che coinvolga anche un danno economico, verso Dio o verso una persona umana. Il rituale del sacrificio comportava una riparazione economica proporzionata, oltre l'eventuale restituzione del maltolto. Anche il tipo di vittima veniva scelto non in base all'offerente, ma in base al tipo di delitto che si voleva espiare. Così quando la colpa riguardava una frode commessa contro Dio per usurpazione di un diritto sacro di tipo pecuniario (ad es. la sottrazione di una decima), si esigeva un capro e la restituzione del maltolto aumentato di un quinto; per l'infrazione di altri comandamenti di Dio si esigeva un ariete, senza pena pecuniaria, mentre per un'altra frode contro terzi, eventualmente con l'aggravante di uno spergiuro (dunque una colpa contro la santità del nome di Dio), si esigeva la restituzione al danneggiato del maltolto, aumentato di un quinto, ed il sacrificio di un ariete. È caratteristico il fatto che si introduce l'aspetto della valutazione delle vittime (Lv 5,15.18): evidentemente entrano anch'esse nel conto «economico» del sacrificio.

1.5. I sacrifici espiatori e l'impurità

A causa di quali trasgressioni vengono offerti il sacrificio «per il peccato» ed il sacrificio di riparazione?

Lv 4,2 stabilisce che il sacrificio per il peccato è offerto per la trasgressione involontaria (*bišgāgāh*) ad un precetto negativo (dunque non per l'omissione di un precetto positivo) di cui si prenda consapevolezza (*w'āšēm*, Lv 4,22), oppure per un'impurità fisica maggiore (che ha una durata di sette giorni), come quella del «lebbroso» o l'impurità derivante da malattie genitali, gonorrea o perturbazioni del ciclo mestruale (non dunque la semplice *pollutio*, che rende impuro per un giorno solo, o il ciclo mestruale, che rende la donna impura per la sua durata. Cfr. Lv 15). Nm 15,22 aggiunge anche l'inosservanza dei comandamenti positivi. In ogni caso Nm 15,30-31 afferma come regola generale che la violazione deliberata (*b'yād rāmāh*) non è remissibile per mezzo di un sacrificio.

Vi sono alcuni casi che sembrano fare eccezione: le colpe descritte in Lv 5,1-4, ossia l'omissione di testimonianza, pur avendo udito la formula di scongiuro, la trascuratezza nel compiere i riti di purificazione entro il tempo previsto (cosa implicita nel fatto che di per sé questi casi di impurità non richiedono sacrifici di purificazione, se le prescritte pratiche sono fatte in tempo utile), ed il giuramento fatto per leggerezza (che però non comporta di per sé danni al prossimo), ed alcuni casi previsti dal sacrificio *'āšām*, quelli in cui è implicato un comportamento frodolento e quindi un'evidente responsabilità, ad esempio i falsi giuramenti previsti in Lv 5,20-26. L'aspetto caratteristico di questo caso è che per l'efficacia di questo tipo di sacri-

fici si richiede la confessione esplicita della colpa commessa. Questa medesima esplicita confessione è richiesta nella Bibbia in quattro casi: il presente testo, la confessione generale fatta dal Sommo Sacerdote sul capro emissario di Yom Kippur (Lv 16,21), la confessione che il popolo deve fare durante l'esilio (Lv 26,40), dove evidentemente non si ha a che fare con una prescrizione di tipo liturgico o giuridico, ed il testo di Nm 5,6, dove si precisa che cosa si debba fare nel caso in cui il colpevole non possa rifondere il danno a chi lo ha subito od al suo erede. In tutti questi casi, anche quando non si è nell'ambito di una disposizione di tipo strettamente legale, risulta chiaro che il peccato che deve essere confessato è un peccato volontario (il rito di Yom Kippur serve appunto ad evitare le conseguenze che i peccati volontari avrebbero su tutto Israele). È anche importante notare che il peccato di cui è questione in Lv 5 è un peccato occulto: il colpevole ne sente rimorso (o ne viene a conoscenza – il caso della purificazione trascurata) e lo confessa; in questo caso lo rende espiabile per mezzo di un sacrificio. Milgrom afferma che questo è un principio fondamentale della legge sacerdotale: la confessione ha la capacità di trasformare in inavvertenza una colpa deliberata, e dunque di renderla espiabile per mezzo di un sacrificio. Esclusa da questo tipo di espiazione sarebbe appunto la colpa deliberata ed impenitente, il cui colpevole, evidentemente, non è disposto a confessare¹¹.

È degno di nota il fatto che la purificazione è attuata per mezzo del sangue, secondo il principio stabilito in Lv 17,11. Tuttavia, nei due sacrifici di cui ci occupiamo, il sangue non è cosperso sulla persona da purificare, come è invece il caso del «lebbroso» di Lv 14, bensì su oggetti che costituiscono l'arredo del santuario. Anche le regole di questi sacrifici seguono il generale principio di «gradazione» che governa la struttura della Dimora e sembrano indicare una concezione secondo la quale il peccato e le impurità di Israele contaminano il santuario e mettono a rischio la sua capacità di essere luogo adatto ad ospitare la presenza di YHWH. A seconda della qualità della persona che si rende colpevole, la contaminazione penetra più in profondità nello spazio sacro. Così la trasgressione dell'uomo comune, anche se rivestito di autorità, richiede la purificazione delle corna dell'altare degli olocausti. La trasgressione del Sacerdote o della comunità nel suo insieme obbliga alla purificazione dell'altare degli incensi e sfiora pericolosamente la cortina, mentre la contaminazione derivata da tutta la massa delle trasgressioni degli israeliti arriva fino

¹¹ MILGROM, *Leviticus 1-16*, 373.

al luogo stesso della presenza di YHWH e richiede la purificazione dell'Arca dell'Alleanza, secondo il rito di Yom Kippur descritto in Lv 16.

Il fatto che anche la trasgressione involontaria dei comandamenti comporti la necessità di un rito di espiatione, fa sì che la categoria di *ḥattā't* non sia immediatamente sovrapponibile alla nozione teologica di «peccato», tuttavia l'enfasi posta sulla necessità di ammettere esplicitamente la trasgressione quando questa sia effettivamente dovuta ad un atto di volontà, non permette di ridurre il sistema dei sacrifici espiatori levitici ad una semplice questione di «purezza legale». Piuttosto si dovrebbe dire, parlando in termini dogmatici, che il Levitico è preoccupato dell'aspetto oggettivo della trasgressione e della maggior gravità che essa acquista quando sia accompagnata da un atto volontario. Occorre notare che il santuario non è contaminato dal contatto con una di quelle cose che contaminano l'uomo: una carogna o un cadavere non richiedono riti di purificazione per il santuario, mentre se un uomo tocca una carogna animale deve praticare abluzioni e contrae un'impurità di un giorno (Lv 11,27-28.39-40), se invece tocca un cadavere umano (d'altronde seppellire i morti è necessario per togliere di mezzo una pericolosissima fonte di impurità, cfr. Dt 21,23) contrae un'impurità settimanale e deve sottoporsi allo strano rito descritto in Nm 19. Si è visto che la trascuratezza nel compiere i riti di purificazione richiede l'offerta di un sacrificio *ḥattā't*, dunque il santuario è contaminato dal fatto che l'uomo è contaminato in modo grave, oppure dal fatto che è contaminato in modo lieve, ma trascura di purificarsi.

È certo che, nella concezione levitica, il concetto di «impurità» e quello di «peccato» sono contigui. L'impurità è poi concepita quasi come una forza «fluida» che ha il potere di trasmettersi per contatto e, nei casi più gravi, anche attraverso l'aria (cfr. Nm 19,14-15); tuttavia quello che mette veramente a rischio la presenza di YHWH nel santuario è certo l'impurità grave, ma soprattutto la trasgressione del comandamento, che di per sé non causa impurità (la persona che trasgredisce un comandamento non deve sottoporsi a riti di purificazione).

Sintetizzando si potrebbe dire che, secondo la concezione sacerdotale, il bene supremo che deve essere preservato è la permanenza di YHWH nella Dimora. Per preservare questo bene, è necessario che la Dimora stessa sia adatta ad accogliere la presenza, e che tutto il popolo, armonicamente disposto attorno alla Dimora (cfr. Nm 2) sia in una condizione adatta. Questa condizione adatta è la purezza.

La condizione più bassa di impurità, derivante da un contatto da cadavere animale o da una motivazione sessuale normale costituisce il cerchio più esterno: non attenta alla presenza di YHWH nella Dimora, ma esclude chi ne è portatore, così chi

è affetto da questa impurità non può, ad es., mangiare la carne del sacrificio *š'lamîm*.

Un secondo grado di impurità è quella da contatto da cadavere umano. È una condizione limite: in effetti non è contagiosa, nel senso che chi ne è affetto non contamina altri, dura però sette giorni (le altre impurità, esauritasi la loro causa, durano fino alla sera) e per purificarsi da quest'impurità bisogna sottoporsi ad abluzioni (due: il terzo ed il settimo giorno) con la speciale acqua lustrale preparata con le ceneri della vacca rossa (Nm 19).

Un altro livello, superiore, di impurità, che richiede tanto lustrazioni che sacrifici è quello derivante da una disfunzione sessuale (gonorrea o perturbazioni del ciclo femminile. Cfr. Lv 15). Si tratta di un'impurità che dura una settimana dopo la cessazione della sua causa, contagiosa in modo particolarmente virulento nel caso dell'uomo, che la può comunicare non solo per mezzo degli oggetti su cui si siede o si stende, ma anche per mezzo della saliva o del contatto delle mani non lavate. La purificazione da queste impurità richiede un sacrificio cruento del tipo meno costoso: un volatile (tortora o colombo) in olocausto ed uno in sacrificio *ḥattā't*. Più grave è il puerperio (Lv 12): il periodo di purificazione comprende una settimana di impurità maggiore (due per le femmine), contagiosa, come nel caso del ciclo mestruale, e trentatré giorni (sessantasei per le femmine) di impurità minore, che esclude semplicemente dal santuario e dalle cose sante. Al termine del periodo occorre un agnello (sostituibile con un volatile in caso di mancanza di mezzi) come olocausto ed un volatile in sacrificio *ḥattā't*. Si tratta di casi in cui l'impurità tocca il santuario.

Il caso estremo di impurità che necessita tanto di sacrifici che di abluzioni è quella del «lebbroso» (Lv 14): una sorta di cadavere ambulante escluso dal consorzio umano. Una volta guarito il lebbroso deve sottoporsi ad un complicato rito di purificazione in due tappe: la prima una particolare abluzione ottenuta con il sangue di un uccello mescolato ad acqua, la seconda, sette giorni dopo un rito sacrificale in cui si offre un sacrificio *āšām*, un sacrificio *ḥattā't*, ed un olocausto.

Tutti questi casi, come si vede, sono casi in cui l'impurità dell'uomo diventa sempre più virulenta, tanto da toccare, nei casi più gravi l'altare stesso (solo quello degli olocausti: quest'impurità di per sé non entra nella Dimora). Si rendono quindi necessari riti che purifichino la persona impura, con detergenti sempre più robusti (dall'acqua semplice, a quella «della vacca rossa», all'acqua col sangue del passero, allo stesso sangue sacrificale), e, se del caso, la purificazione dell'altare esterno per mezzo dei sacrifici appropriati.

Il libro Levitico, 1-16, 273

La gravità dell'impurità «fisica» (per usare un termine certamente inadatto) è però molto meno importante di quella situazione di impurità che si viene a creare con la trasgressione di un comandamento della legge (come visto, quelli negativi secondo Lv 4,2, anche quelli positivi secondo Nm 15,22). Nel primo caso, abbiamo visto, l'impurità riguarda chi è venuto a contatto con il fattore contaminante, e, in certe situazioni, anche l'altare degli olocausti, nel secondo caso il colpevole (indipendentemente dal suo grado di coscienza) non è impuro (non vi è infatti un contatto con un fattore contaminante¹²) ma è impuro il santuario, in modo tanto più profondo quanto più è elevato lo *status* religioso del colpevole. Se la colpa è per inavvertenza, il sacrificio mette al riparo la comunità dalle pericolosissime conseguenze dell'atto, se la colpa è deliberata, il colpevole può confessarla, riducendola ad una semplice inavvertenza. Se però oltre la volontà di commettere una colpa, si aggiunge la protervia di commetterla in pubblico, con un'attitudine di sfida verso la volontà divina, l'unica riparazione colpevole è la morte del medesimo¹³.

1.6. Il rito di Yom Kippur

Il pericolo grave è però, evidentemente, costituito da tutte quelle inavvertenze di cui non ci si avvede in seguito e, soprattutto da tutte quelle colpe deliberate il cui colpevole non confessa. Tutte queste trasgressioni non vengono purificate e passano, per così dire, inosservate, e – in certo modo «incancrenendosi» – finiscono per toccare il luogo stesso della presenza di YHWH: l'Arca dell'Alleanza ed il Santo dei Santi. Se non si corresse ai ripari, queste trasgressioni porterebbero alla maggiore catastrofe possibile per il popolo: il santuario non potrebbe più ospitare la presenza di YHWH. Occorre dunque correre ai ripari con il minuzioso rito di Yom Kippur (Lv 16), che in certo qual modo è il vertice del sistema sacrificale sacerdotale ed ha un'importanza teologica enorme: è ciò che permette la permanenza di YHWH in mezzo al suo popolo nonostante la sua indegnità¹⁴.

Il rito ha uno svolgimento complicato, che prevede:

- un abbigliamento speciale, consistente nei soliti capi di abbigliamento dei sacerdoti: calzoni, tunica, cintura e tubante. In questo caso però è prescritto che devono essere tutti di lino; anche la cintura non deve avere quella commistione

¹² A meno che, evidentemente, non si tratti di una trasgressione derivata dalla trascurata purificazione. In questo caso l'impurità rimane e deve essere purificata. Cfr. Nm 19,20 dove si dice esplicitamente che la trascuratezza nel purificarsi ha contaminato il santuario.

¹³ Cfr. A. SCHENKER, *Interprétations récentes du sacrifice ḥattā't*, in *Bib* 75 (1994) 65.

¹⁴ Per tutto il problema del significato del sacrificio ḥattā't, si può vedere MILGROM, *Leviticus*, 253-292.

sacra di lino e lana che è invece caratteristica dell'abbigliamento sacerdotale. Quello che invece il Sommo Sacerdote non indossa, sono i suoi abiti speciali descritti in Es 28: li riprenderà alla fine del rito, quando offrirà i due olocausti che lo concludono. Queste vesti tutte di lino hanno un valore particolare: servono ad entrare nel Santo dei Santi – è l'unica occasione in cui il Sommo Sacerdote fa questo – e dunque si caricano di una speciale santità. È stato fatto notare che abiti totalmente di lino sono caratteristici delle creature angeliche (cfr. Ez 9,2-3.11; 10,2; Dan 10,6; Mal 2,7); l'ingresso nel Santo dei Santi corrisponderebbe così all'ammissione tra le sfere celesti¹⁵. Per questo motivo (v. 23) sono deposte nel santuario stesso, nella prima sala, e non vengono portate all'esterno.

- Un giovenco, due arieti e due capri per i vari sacrifici.

Il rituale unisce un sacrificio *hattā't* per il Sommo sacerdote (il giovenco), un sacrificio *hattā't* per il popolo, il rito del capro emissario, ed infine l'offerta dei due arieti in olocausto.

Il primo gesto del Sommo Sacerdote è l'offerta del giovenco *hattā't* per sé e per la propria casa. Dopo l'immolazione del giovenco, il rito si ferma e il Sommo Sacerdote sorteggia tra i due capri quale dev'essere immolato e quale inviato ad Azazel.

Il sangue del giovenco dev'essere poi portato nel Santo dei Santi. Questo fatto induce ad una precauzione particolare: il Sommo Sacerdote si munisce di un incensiere a paletta, vi mette sopra l'incenso e porta il tutto (incenso e sangue) dietro il velo. Questa parte del rito ha dato origine a violentissime controversie tra i farisei, che sostenevano che l'incenso dovesse essere posto sulla brace una volta che il Sacerdote fosse entrato nel santuario (ed è il senso più probabile del testo), ed i sadducei, per i quali l'incenso doveva essere infuso prima di entrare.

Il senso di questo gesto è così spiegato: «perché non muoia». Il significato preciso di esso non è comunque per nulla chiaro. Da un lato risulta evidente che lo scopo della nube d'incenso è quello di schermare l'Arca per evitare al Sommo Sacerdote una vista diretta della presenza di YHWH, dall'altro bisogna tener conto del fatto che l'incenso ha di per sé la funzione di placare YHWH (come in generale qualsiasi divinità) quand'è adirato; cfr. l'istruttivo racconto di Nm 17,8-15. In questo caso la sua ira potrebbe essere causata dal fatto stesso che qualcuno si presenti davanti alla sua diretta presenza. Un atteggiamento analogo era tenuto in molti rituali vicini orientali antichi; così in Egitto, nel culto quotidiano, il sacerdote che si presentava

¹⁵ MILGROM, *Leviticus 1-16*, 1016.

davanti alla statua del dio provvedeva previamente a bruciare dell'incenso, ed in seguito rassicurava il dio sulle sue buone intenzioni (cfr. ANET 325-326). Il problema è che se il Sommo Sacerdote deve porre l'incenso dopo essere entrato, allora c'è almeno un momento in cui l'arca risulta visibile ai suoi occhi. In questo senso dunque l'opinione sadducea sembra essere ragionevole, ma non è supportata dal testo. Milgrom, seguendo il ragionamento rabbinico, pensa che vi fossero due ingredienti nel fumo: una sostanza fumogena accesa fuori dal Santo dei Santi con funzione di schermo, e l'incenso vero e proprio, con funzione propiziatoria¹⁶. La differenza tra l'interpretazione farisea e quella sadducea consisterebbe nel fatto che i primi pensavano che l'incenso dovesse essere infuso quando il Sommo Sacerdote si trovava già dentro il Santo dei Santi, mentre i secondi pensavano che tale gesto dovesse essere compiuto fuori. Entrambi sarebbero però stati d'accordo sull'idea che una sostanza fumogena doveva essere accesa fuori. In effetti i testi rabbinici parlano di questa sostanza fumogena, ma nulla nel testo biblico ne fa il minimo cenno, e poi l'interpretazione si scontra con il fatto che il v. 13 parla esplicitamente di *ʾānan haq-q'tōret*, dunque una distinzione tra la «nuvola» e l'«incenso» sembra artificiale. Un ulteriore problema consiste nel fatto che al v. 2 si parla di un pericolo di morte per il sacerdote connesso con l'apparire di YHWH nella nuvola, sopra il *kappōret*. Che cosa sarebbe questa nuvola? Quella prodotta dall'incenso o quella connessa alla manifestazione di YHWH ed equivalente alla *kābôd* (cfr. Es 16,10)? A mio avviso, bisogna tener conto del fatto che il testo non è un codice rubricale (si consideri ad es. il problema sulla manipolazione esatta degli oggetti: spesso il Sommo Sacerdote ha meno mani degli oggetti che deve portare), ma piuttosto un testo sacerdotale che spiega in sintesi i gesti di un rito che nessun altro può vedere, se non il Sommo Sacerdote, che è da solo per la maggior parte del tempo. L'idea della sostanza fumogena è un tentativo di razionalizzazione del fatto che il rito dell'incenso ha sostanzialmente due valori: il primo è quello di fornire un mezzo (simbolico – sacramentale?) che manifesti l'apparizione di YHWH sul *kappōret*, il secondo di fornire una protezione al sacerdote per mezzo sia dello schermo che concretamente offre il fumo dell'incenso, sia del valore propiziatorio e «calmante» che l'incenso ha nei confronti della divinità. Avendo qui a che fare con un rito antico, non c'è nulla di strano che si verifichi un'accumulazione di significati.

Il secondo gesto compiuto dal Sommo Sacerdote una volta entrato nel Santo dei Santi consiste nell'aspersione del *kappōret* sette volte «verso oriente», ossia, proba-

¹⁶ MILGROM, *Leviticus 1-16*, 1014-1015.

bilmente, verso il lato orientale del *kappōret* medesimo, che è quello che il Sacerdote si trova davanti, entrando nel Santo dei Santi. Questa prima aspersione è fatta con il sangue del giovenco offerto per i peccati propri e della propria casa.

Il rito si ripete tale e quale con il capro *ḥattā't* per gli israeliti. Stavolta si specifica da un lato che il rito è identico a quello usato per il toro, dall'altro che l'asperzione dev'essere compiuta «sopra il *kappōret*» e «davanti al *kappōret*». Il v. 16 precisa che tale rito purifica il santuario dalle «impurità», dalle «trasgressioni» e dai «peccati», comprendendo così le impurità derivate dalle trasgressioni delle leggi contenute nei capp. 11-15 ma anche le impurità «moralì» che ricadono sul santuario dalla trasgressione degli altri comandamenti prescrittivi. È da rilevarsi la precisazione teologica, rara nei testi sacerdotali. Dopo la duplice purificazione del Santo dei Santi viene compiuta anche una purificazione del Santo, e particolarmente dell'altare dell'incenso. La modalità di questo rito è taciuta, ma, evidentemente, è la medesima descritta in 4,6-7; 17-18. Durante i riti che si svolgono all'interno del santuario il Sommo Sacerdote è solo: si tratta di un rito di passaggio che lo mette in condizioni molto pericolose; chiunque altro fosse presente correrebbe un rischio troppo elevato.

Uscito dal Santo, il sommo sacerdote compie il rito di espiatione sull'altare esterno, secondo la modalità consueta, ossia bagnando del sangue mescolato dei due animali i corni dell'altare e spruzzando sette volte il sangue sull'altare. Tale rito non ha solo un valore di purificazione, ma anche di consacrazione. Sembrerebbe implicito che le impurità accumulate abbiano fatto perdere all'altare la sua consacrazione.

Dopo la purificazione dell'altare esterno viene la parte più peculiare e controversa: il Sommo Sacerdote fa avvicinare l'altro capro e recita su di lui la confessione delle colpe. È lui a farlo perché qui si tratta dell'impurità dovuta (anche) ad atti volontari, dunque i colpevoli, che in questo caso sono tutti gli israeliti, non possono avvicinarsi al Santuario. In questo caso la confessione riguarda le iniquità, le ribellioni ed i peccati. Non si parla di impurità (v. 21). Evidentemente si tratta di delitti volontari, dato che è questo il caso in cui è richiesta una confessione esplicita che li riduce allo *status* di inavvertenze. Il rituale è attento a precisare che non si tratta di un sacrificio, e tantomeno di un sacrificio ad Azazel: il capro è posto «davanti a YHWH» (v. 10) e sono imposte su di lui due mani, contrariamente a quanto avviene nel caso di una vittima sacrificale normale, sulla quale viene imposta una mano sola (4,4.24.29). Il significato di questo gesto è stato dibattuto, ma sembra possibile dire che si tratti di un trasferimento dei peccati sul capro, che poi ha la funzione di portarli via, un po' come l'uccello del rito di purificazione del «lebbroso» asporta l'im-

purità della «lebbra». Un problema particolare è costituito dall'interpretazione della parola *'āzāzēl*, a proposito della quale nulla è chiaro, a partire dall'etimologia per finire con il significato della parola. Il parallelismo del v. tra il nome di YHWH e quello di Azazel fa pensare che siamo qui di fronte ad un nome personale indicante forse, una qualche entità demoniaca del deserto, il che ci manifesta la grande arcaicità del rito. In ogni caso quest'essere ha un ruolo puramente passivo: non riceve il capro né lo fa morire; sembra più che altro un fossile di una concezione superata. Quello che soprattutto il testo di P precisa (a modo suo), è che non si tratta di un sacrificio, perché nessuna delle normali pratiche sacrificali è compiuta su questo capro, anzi, non è nemmeno ucciso. Ci si potrebbe chiedere se il capro sia un sostituto vicario di Israele, ma questo è improbabile, perché il capro non è messo a morte in sostituzione dei colpevoli. Tuttavia una certa funzione vicaria la assume, dato che è esso ad allontanare la colpa degli israeliti. È chiaro che siamo qui di fronte all'integrazione sacerdotale di un rito molto più antico. Nella sua nuova collocazione la dinamica del rito è comunque abbastanza chiara: quell'impurità che i riti sacrificali hanno tolto è trasferita sul capro che è poi fatto oggetto di un rito di allontanamento, sotto la supervisione di un uomo a ciò specialmente addestrato, che sia cioè capace di far sì che l'animale non ritorni indietro, e che, ovviamente, contrae un'impurità secondaria.

Il rito si conclude con un'abluzione completa del Sommo Sacerdote in luogo sacro, più rito di desacralizzazione che di purificazione, nell'assunzione delle sue vesti ordinarie e nell'offerta delle parti grasse dei sacrifici e degli olocausti. Data la coincidenza tra l'offerente ed il sacrificante, il resto dei sacrifici è bruciato fuori dal campo, con la conseguente impurità per chi li brucia.

Il rito di *yôm kippûr* permette di sottolineare che la sussistenza di Israele non è semplicemente affidata alla sua esecuzione dei comandamenti, che di per sé non può essere compiuta fino in fondo, ma ad una fattore che potremmo definire di «grazia»: Dio concede, attraverso l'uso del sangue (cfr. Lv 17,11) uno strumento per evitare l'accumularsi di quell'impurità, dovuta alle colpe «rituali» ma *soprattutto* morali, che, se proliferassero indiscriminatamente, porterebbero alla rottura dell'Alleanza. La differenza – enorme – tra la concezione levitica e quella neotestamentaria, che però, a mio avviso, non presuppone una soluzione di continuità, ma piuttosto un approfondimento, consiste da un lato nel fatto che il concetto di responsabilità personale, pur ben presente, come si è visto, non è il criterio discriminante che determina la colpevolezza, ma il male è considerato solo dal punto di vista della sua oggettività. Inoltre la purità legale ha anche quella funzione di delineare il confine

del popolo dell'Alleanza che, evidentemente, nel NT è stata diversamente determinata.

È chiaro che, in termini di «teologia morale» la presenza di colpe per inavvertenza è poco giustificabile, e l'idea dell'impurità «fluida» è difficilmente comprensibile, ma certo non è possibile dire che il sistema levitico non sia preoccupato dell'aspetto morale, anzi, ciò che viene temuto veramente è la colpa volontaria non confessata, che ha conseguenze catastrofiche non solo per il colpevole, ma per tutto il popolo e per tutta l'«economia della salvezza». In questo senso l'idea della conseguenza universale della colpa del singolo è certamente un tratto attuale. Non mi pare giusto dire che il NT abbia eliminato completamente il sistema di purità: ciò che ha eliminato è stato il sistema dei fattori di impurità, che d'altronde, come visto, sono i pericoli meno gravi. E comunque anche quest'eliminazione non significa la dichiarazione di una loro irrilevanza, ma il loro superamento nel Sangue di Colui che ha fatto, dei due, un popolo solo, dato che il sistema di purità mira, in fondo, a fare di Israele un popolo santo e distinto dagli altri.

1.7. Perché proprio il sangue?

Nella liturgia levitica il sangue ha una grande importanza: deve essere riservato a Dio; in tutta la tradizione biblica la sua consumazione da parte dell'uomo è assolutamente vietata; nei sacrifici è oggetto di un trattamento particolare; il suo uso è centrale nel rito del grande giorno dell'espiazione ed è lo strumento principale per la purificazione del santuario. Molti paralleli vicino orientali antichi mostrano come la preoccupazione di rimuovere le contaminazioni dal santuario fosse particolarmente sentita: l'impurità era percepita come una forza di morte, demoniaca, capace di colpire la divinità stessa. La purificazione del santuario si rendeva necessaria per evitare che la divinità fosse costretta ad allontanarsi dal medesimo a causa della forza dell'impurità. Il pensiero degli autori biblici mostra chiaramente di essere influenzato da quest'idea, pur nella diversità costituita dal fatto che nei testi sacerdotali solo le trasgressioni alla legge divina, cioè gli atti compiuti da persone umane, anche se involontariamente, a causare un'impurità, e non altri fattori «fisici». Lo strumento attraverso il quale avviene la purificazione del santuario dall'impurità provocata dai peccati del popolo è il rito del sangue che caratterizza i sacrifici *ḥaṭṭā't* e *ʾāšām*, ma il sangue ha anche una funzione purificatrice in senso stretto, ad esempio nel rito di purificazione per il «lebbroso» e per la casa «lebbrosa» (Lv 14), ed una funzione consacratoria, nel testo che si riferisce alla consacrazione dei sacerdoti (Es 29,20-21). Di questa funzione espiatrice del sangue viene data una spiegazione in Lv 17,11: «La vita della carne è nel sangue. Perciò io vi ho concesso

di porlo sull'altare in espiatione per le vostre vite; perché il sangue espi, in quanto è la vita». Tale atteggiamento positivo nei confronti del sangue è una caratteristica peculiare del culto israelitico e non ha paralleli nell'ambito delle religioni vicine orientali antiche. Naturalmente questa considerazione positiva del sangue non esclude il fatto che esso sia anche segno di morte: per procurarlo bisogna comunque uccidere l'animale; il suo valore purificatorio, che apporta vita, deriva comunque da un atto di morte.

Una delle caratteristiche letterarie più rilevanti dei testi sacerdotali è senza dubbio il fatto di essere molto parchi di spiegazioni teoriche. In questo contesto la spiegazione data in Lv 17,11 è ancora più significativa, dato che si tratta di uno dei pochi casi in cui l'autore sacerdotale si preoccupa di dare un fondamento ad una propria prescrizione. Occorre osservare che, per l'autore sacerdotale, le principali sorgenti di impurità, ossia i cadaveri umani e le carogne animali, le impurità dovute a flussi anormali degli organi sessuali e la malattia della pelle di cui si tratta in Lv 13 sono tali perché simboleggiano le forze della morte. Se dunque «impurità» è sinonimo di «morte», «santità» è sinonimo di «vita». L'essere che contrae un'impurità subisce una diminuzione di vita; essendo il sangue identificato con la vita, ne consegue che esso appartiene ad una sfera divina e la sua applicazione sottrae al dominio della morte quanto è da essa contaminato. L'uomo però non può arrogarsi il diritto di disporre di questa sorgente di vita, ma è solo per un permesso di Dio che il sangue può essere usato per la purificazione: «vi ho concesso di porlo sull'altare»; esso è dunque un dono di Dio all'uomo, perché tramite esso l'uomo possa effettuare i riti di purificazione.

Vi è dunque una continuità tra il concetto di «impurità» e quello di «peccato» come trasgressione (anche involontaria) della legge di Dio, e tale continuità può essere così espressa: tanto l'«impurità» che il «peccato» sono perdite di vita; l'impurità, soprattutto nei casi più gravi («lebbra», ossia malattia della pelle che rende l'uomo già preda di un disfacimento cadaverico, gonorrea e flusso mestruale patologico, che intaccano le sorgenti stesse della generazione), perché rende l'uomo in qualche maniera già preda della morte, ed il «peccato» perché mette in pericolo la presenza di Dio nel santuario, cioè la garanzia della sopravvivenza stessa del popolo. A tale perdita di vita si ripara, per concessione esplicita di Dio, usando l'elemento che è maggiormente portatore di vita: il sangue. Occorre però notare che, per la teologia dell'autore sacerdotale quello che è veramente importante è il valore espiatorio del sangue nei confronti del santuario, e dunque la contaminazione provocata dal peccato dell'uomo. Infatti il sangue entra nei riti di purificazione dell'«impurità» praticamente soltanto nel caso della purificazione del lebbroso, mentre la purifica-

zione del santuario tramite il sacrificio *hattā't*, in cui il rito del sangue è centrale, è richiesta per qualsiasi trasgressione di un comando del Signore. Risulta chiaro come la purificazione attraverso il sangue sia in buona parte la sopravvivenza di un rituale arcaico, mentre tutto l'interesse teologico dell'autore sacerdotale sia centrato sul problema della trasgressione alla legge¹⁷.

1.8. Un rito non levitico: il sacrificio di Isacco

Un altro rito sacrificale di grande rilievo nella tradizione veterotestamentaria è il sacrificio che Abramo fa a Dio del suo unico figlio, Isacco (Gn 22,1-19). Il testo è stato spesso letto come una narrazione eziologica riguardante il superamento dei sacrifici dei primogeniti e la loro sostituzione per mezzo di sacrifici animali¹⁸. Anche se il ragazzo di fatto non muore, perché l'angelo ferma la mano del padre, tuttavia il commento dell'angelo è inequivocabile: Abramo «non ha rifiutato» suo figlio, dunque lo ha veramente offerto. Il sangue del montone, versato da lui «al posto» del figlio, non gli è richiesto da Dio, ma è una sua iniziativa, perché il sacrificio era già compiuto. Il rito nel quale il patriarca sacrifica il figlio è definito *ōlāh*, con lo stesso termine tecnico che indica il rito levitico, ma, in realtà il suo svolgimento indica un rituale profondamente diverso, probabilmente da assimilarsi piuttosto all'arcaico *kālīl*. La vittima infatti è legata e posta viva sull'altare, al di sopra della legna da ardere, e la sua uccisione tramite sgozzamento deve essere compiuta sull'altare stesso, che così giustifica il significato etimologico del suo nome, *mizbē'h*, «scannatoio». Nel rituale levitico quest'elemento è accuratamente allontanato: la vittima è scannata dall'offerente, e non dal sacerdote officiante, fuori dall'altare, e la funzione del sacerdote inizia soltanto con il gesto di mettere a contatto il sangue con l'altare stesso¹⁹. Il motivo di questa differenza rituale è variamente interpretato e di essa si può trovare traccia in paralleli extrabiblici²⁰, non mi pare però azzardato affermare che uno dei motivi di questo allontanamento dall'altare della morte della vittima sia dovuto al movimento di rifiuto di qualsiasi forma di sacrificio umano, ben presente nella tradizione biblica ma che ha dovuto fare i conti con la consapevolezza che, in certi momenti, questa forma di culto non è stata estranea alla religione

¹⁷ Cfr. PAXIMADI, *E io dimorerò*, 198-200.

¹⁸ Cfr. G. VON RAD, *Genesi*, Brescia 1978², 323. Von Rad sottolinea però che questo tema è «assolutamente estraneo al racconto attuale», mentre la narrazione è piuttosto incentrata sulla fede del Patriarca.

¹⁹ Cfr. CARDELLINI, *I Sacrifici*, 128.

²⁰ Cfr. MILGROM, *Leviticus 1-16*, 154.

di Israele (cfr. Ez 20,25-26), anche se rifiutata con forza dalla tradizione profetica (cfr. Ger 7,31).

J. D. Levenson ha ben puntualizzato come, nell'esperienza religiosa israelitica, benché l'usanza del sacrificio umano, particolarmente di quello del primogenito, sia stata sradicata dalla predicazione dei profeti e dall'uso sacerdotale, che le era fieramente avverso, tuttavia l'idea religiosa ad esso associata abbia continuato a rivestire un significato²¹. Giustamente quest'autore fa notare che Abramo non sacrifica l'ariete dietro ordine dell'angelo, perché questi glielo abbia indicato come vittima preferibile, cosicché il testo debba venir letto come comando divino di sostituire in questo modo i sacrifici umani. Né la tradizione ebraica ha mai preso in considerazione il sacrificio di Isacco come giustificazione per la sostituzione dei sacrifici animali a quelli umani: questo significato è dato piuttosto all'agnello pasquale, il cui sangue protegge i primogeniti degli israeliti (cfr. Es 12). La sottolineatura del discorso dell'angelo va piuttosto nel senso di una lode della disponibilità del patriarca a sacrificare il figlio e del suo timore di Dio. È tale disponibilità a far sì che Abramo sia benedetto nella sua discendenza; il fatto che poi Isacco non sia morto, non diminuisce il valore dell'offerta di Abramo²². Di un valore positivo dell'offerta del primogenito si può poi parlare anche a partire dal noto – ed imbarazzante – episodio del sacrificio della figlia di Iefte (Gdc 11,29-40) e da quello del sacrificio del figlio di Meša re di Moab (2 Re 3,26-27). Nel primo caso occorre senza dubbio notare che il sacrificio non è richiesto, ma in ogni caso la narrazione sembra piuttosto porre l'accento sulla disponibilità del padre a sacrificare a YHWH quello che ha di più caro, mentre nel secondo caso l'efficacia manifesta del sacrificio (in conseguenza di esso sugli israeliti si scatena una «grande ira» ed essi si vedono costretti a battere in ritirata) è resa ancor più sconcertante dal fatto che la divinità destinataria non è YHWH, ma l'ammonita Kamōš. Questi testi permettono di capire il senso della formulazione assoluta del comandamento di Es 22,28 «il primogenito dei tuoi figli lo darai a me», nel quale di per sé non è prescritto alcun rito di sostituzione, come invece accade in Es 34,20: la sostituzione permette di rendere accettabile l'antico rito senza perderne il valore di dono a YHWH di quanto di più prezioso si possieda.

²¹ J. D. LEVENSON, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, New Haven-London 1993, IX. Mi pare che Deiana non colga perfettamente la complessità del problema quando afferma «la morte di una persona non fu mai considerata dalla tradizione veterotestamentaria un sacrificio». Cfr. DEIANA, *Dai sacrifici dell'Antico Testamento al sacrificio di Cristo*, 71.

²² LEVENSON, *The Death and Resurrection*, 13.

È chiaro che non tutti i sacrifici devono essere letti in questo senso: il sacrificio *šlāmîm*, con il banchetto che lo conclude, dotato di una caratteristica decisamente conviviale, non pone sicuramente al centro l'identificazione della vittima animale con una vittima umana, ma le altre due grandi categorie dell'olocausto e dei sacrifici *hattā't* e *ʿāšām*, pur non ponendo in primo piano quest'aspetto, tuttavia lo tengono in qualche conto²³.

1.9. Il testo di Is 53,10

Un testo particolarmente significativo per la problematica che ci interessa è Is 53,10, dove, della figura misteriosa del Servo di YHWH si dice che offre se stesso come *ʿāšām*. Come visto, il sacrificio *ʿāšām* è caratteristico per il fatto di avere anche un valore riparatorio, oltre che purificatorio, ed in effetti lo si offre in casi implicanti la violazione dei diritti divini, come il sacrilegio, e, a differenza degli altri sacrifici, esso può essere convertito in una somma di denaro²⁴. È evidente che, nel testo di Is 53,10 il termine *ʿāšām* è utilizzato in senso metaforico – il servo di YHWH non viene sacrificato da nessuno, né tantomeno si autosacrifica – ma è caratteristico l'impiego di questo termine per indicare l'idea di una volontaria accettazione della sofferenza e della morte da parte di colui che si è volontariamente addossato i dolori e le sofferenze del popolo. La LXX rilegge questo testo in modo significativo, sostituendo il concetto di «dolori» e «sofferenze» a quello di «peccati» (ὁ ὅλος τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν φέρει), e mettendo così sulle strade della reinterpretazione neotestamentaria (cfr. 1 Cor 15,3; Gal 1,4), che individua la morte di Cristo come l'evento che riconcilia l'uomo con Dio. È innegabile che nel testo di Isaia e soprattutto nella reinterpretazione che ne dà la LXX, sia presente l'idea della sostituzione, che comunque è riscontrabile anche nel significato originario dei due sacrifici *hattā't* e *ʿāšām*, che dunque non può essere tenuta lontana dai testi paolini, anche se, evidentemente, non può essere intesa come un'offerta sacrificale tesa a placare l'ira di una divinità adirata. Non si può essere quindi d'accordo con Deiana²⁵ quando riconduce *in toto* l'idea della morte come espiatione vicaria ad un influsso di tipo ellenico: il fatto stesso che quest'Autore, accanto al rito dei φόρμακοι²⁶, menzioni quello del capro emissario di Lv 16, mostra che, nel pensiero veterotestamentario, l'idea di

²³ Cfr. B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen*, Neukirchen-Vluyn 1982, 220-221.

²⁴ G. A. ANDERSON, *Sacrifice and Sacrificial Offerings (Old Testament)*, in *AnchorBD*, V, 880.

²⁵ Cfr. DEIANA, *Dai sacrifici dell'Antico Testamento*, 101.

²⁶ Rito durante il quale delle vittime umane venivano uccise (non si trattava però di un vero sacrificio rituale), dopo essere state caricate delle impurità.

una vittima che possa soffrire vicariamente, non è estraneo, anche se, è da notare, né nel caso del capro emissario, né nel caso di Is 53,4.10 siamo in presenza di un sacrificio: il rito di *yôm kippûr* consiste nell'inviare un capro nel deserto (ad *Azazel*), dopo che il Sacerdote Aronne lo ha caricato delle colpe occulte e non espiate degli Israeliti (cfr. Lv 16,21); ad esso non viene dunque applicata una pena (non si dice nemmeno che muoia), mentre il testo deuteroisaiano adopera un vocabolario carico di suggestioni cultuali ma lo utilizza in modo metaforico e poetico.

2. Il sacrificio di Cristo

Al termine di quest'esposizione sulle principali forme del sacrificio israelitico, volta più a dare un'informazione di base al lettore che ad esporre nuove interpretazioni, il parallelo con sacrificio di Cristo non può essere che sommario. Tuttavia vi sono alcune osservazioni da fare che permettono di evidenziare una chiave interpretativa. Come osservato sopra, molti testi neotestamentari danno alla morte di Cristo un valore sacrificale. Tuttavia è necessario notare che vi è un aspetto sorprendente in questa lettura dell'avvenimento centrale del Nuovo Testamento: pur offrendosi Cristo in sacrificio per i nostri peccati, la sua morte non è direttamente interpretata nelle categorie specifiche di questa o di quella forma di sacrificio contenuta nel rituale levitico. Di più: anche forme sacrificali non levitiche, quali il sacrificio dell'alleanza o quello di Isacco, e riti sacrificali integrati nel sistema levitico solo secondariamente, quali il sacrificio pasquale, vengono utilizzati per descrivere il valore salvifico della morte di Cristo, come pure il testo di Is 53,10, in cui il linguaggio sacrificale viene utilizzato come immagine per esprimere il valore della morte del servo di YHWH. La Lettera agli Ebrei poi sviluppa tutto un trattato cristologico e soteriologico, forse il più sistematico di tutto il Nuovo Testamento, sulla falsariga del rito di *yôm kippûr*, ma è soprattutto la parola di Gesù sul sangue dell'alleanza (cfr. Mc 14,24) ad orientare in senso sacrificale la comprensione che egli stesso aveva della sua morte. Vanhoye²⁷ osserva tuttavia che vi è una differenza fondamentale tra il sistema sacrificale veterotestamentario ed il valore sacrificale della morte di Gesù: nel primo caso abbiamo a che fare con un rituale di tipo simbolico – sacramentale, mentre nel secondo non vi è nulla di liturgico, e, di per sé, nemmeno

²⁷ Cfr. A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote, secondo il Nuovo Testamento*, Torino 1990, 239.

di apparentemente religioso: si tratta dell'esecuzione crudele di una condanna a morte.

Anche nel caso dell'interpretazione sacrificale della morte di Cristo, e della soteriologia che ne deriva, accade dunque quel fenomeno descritto da Balthasar, per cui «le forme singole cui Israele ha dato luogo nel corso della propria storia si dispongono insieme intorno ad un punto che rimane aperto, e che non può venire calcolato in base alle forme circostanti e al loro reciproco rapporto, neppure se esse vengono concepite polarmente contrapposte»²⁸. Analogamente si può dire che le singole forme sacrificali si dispongono attorno all'evento centrale della morte di Cristo, ricevendone significato ma assieme contribuendo alla sua interpretazione. Così l'olocausto, con la sua enfasi sulla totalità del dono, che ha anche un valore espiatorio, apporta una luce sulla totalità dell'offerta che Gesù fa di se stesso al Padre: l'olocausto ed il sacrificio per il peccato, nella loro stessa ripetitività, dimostrano la loro inefficacia di fronte al sacrificio di Cristo (Eb 10,6-12). L'aspetto di vicarietà che la morte delle vittime sacrificali porta con sé, riletto per mezzo della figura del Servo sofferente di Isaia, illumina il valore espiatorio della morte di Gesù: «uno è morto per tutti» (2 Cor 5,14-21). La commensalità del sacrificio «pacifico» non viene esplicitamente ripresa nel Nuovo Testamento, tuttavia l'eucaristia, che riceve un'interpretazione sacrificale dalla reminescenza del sangue dell'alleanza e dal fatto che viene istituita nel contesto della cena pasquale, è pur sempre costituita dagli elementi tipici che costituiscono l'oblazione vegetale. La partecipazione al corpo della vittima è inoltre tipica di questa forma di sacrificio, mentre l'assunzione del sangue è una totale novità, inconcepibile nella mentalità veterotestamentaria ma giustificata dal fatto che il sangue assunto, che «è la vita» (Lv 17,11), è l'offerta della vita di Gesù stesso, della dedizione al Padre di colui che dispone della sua vita e che, addossandosi liberamente la morte, porta la vita a molti²⁹. La trattazione sistematica che la Lettera agli Ebrei fa del rito di *yôm kippûr* in chiave cristologica è già stata ricordata, come pure il valore sacrificale del pasto pasquale; occorre osservare che, nella teologia neotestamentaria, si trova anche una rilettura del sacrificio di Isacco nella quale la totalità di offerta del patriarca che offre il suo primogenito è attribuita al Padre (cfr. Gv 3,16; Rm 8,32; Ef 1,6-7; 1 Gv 4,9-10). Il gesto inconcepibile del padre che offre il primogenito, rifiutato dalla tradizione profetica e sacerdotale, quando ci si rende conto dell'impossibilità per l'uomo di compiere un tale gesto con una vita

²⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica*, vol. VI, *Antico patto*, tr. it. di M. Fiorillo, U. e C. Derungs, Milano 1980, 342.

²⁹ Cfr. A. SCHENKER, *L'Eucarestia nell'Antico Testamento*, tr. it. di G. Beari, Milano 1982, 157.

che ultimamente non gli appartiene, ma non respinto nel suo valore di dedizione totale, viene riletto in modo paradossale: l'unico che, a causa della sua signoria sulla vita, può compiere fino in fondo ciò che Abramo ha comunque fatto è Dio stesso, per cui il dono che il Padre fa del Figlio rivela il volto di un Dio sommamente amante dell'uomo³⁰.

Vi è stato un periodo nella storia dell'esegesi biblica in cui, anche sotto la spinta di certe precomprensioni dottrinali, si è considerato il sistema sacrificale quasi come la parte pagana della religione di Israele, un tentativo dell'uomo di comprarsi il favore di Dio. Una più accurata analisi dei testi sacerdotali ha mostrato, in questi ultimi decenni, che essi sono portatori di una concezione teologica di tutto rispetto, preoccupata di fare spazio all'iniziativa salvifica di Dio e non di manipolarlo a beneficio dell'uomo. L'inveramento neotestamentario di questa tematica permette lo sviluppo di una soteriologia che comprende il dono di Cristo come sacrificio vero e proprio, ossia come «in primo luogo (...) dono al Padre suo»³¹, ma quest'inveramento è preparato dai sacrifici veterotestamentari, anche essi concepiti come un dono di YHWH, che concede il sangue per la purificazione, permette la vicarietà della vittima sacrificale ed ammette l'uomo alla commensalità di fronte a lui.

³⁰ Cfr. SCHENKER, *L'Eucarestia*, 137.

³¹ *Ecclesia de Eucharistia*, 13.

VIAGGI E PELLEGRINAGGI CON RUSSIA CRISTIANA

2006

NOVITÀ

PERIODI INDICATIVI (viaggi di 8 gg.):

ANTICHE CITTÀ dell'ANELLO D'ORO

Mosca, Rostov, Jaroslavl', Kostroma, Suzdal', Vladimir

da giugno a settembre



PAESI BALTICI: fine luglio

• **MOSCA-SAN PIETROBURGO:** da giugno a settembre

• **SULLE ORME DEI GRANDI MAESTRI** (Mosca, Jasnaja Poljana, Optina Pustyn'): giugno-luglio

• **UCRAINA E CRIMEA:** agosto-settembre

• **MOSCA-KAZAN' (TATARSTAN):** luglio-agosto

• **GRECIA BIZANTINA:** giugno-luglio



pellegrinaggio alle ISOLE SOLOVKI

17-25 giugno, 5-13 agosto

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

Org. Tecnica: Ag. Over (Bg)

INFORMAZIONI: Tel.: (+39)-035-294021 (Giovanna Valenti)

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

Il divino nell'umano: il mistero della carità in Mozart

Enrico Parola

Musicologo

Queste brevi pagine non vogliono essere un omaggio a Mozart: tutto il mondo musicale ne sta celebrando i 250 anni dalla nascita con una quantità e imponenza di iniziative impensabili per qualunque altro autore. Vorremmo qui, semplicemente, raccogliere qualche spunto tra il suo vasto catalogo per sottolineare quale contributo possa dare il divino Amadeus al tema conduttore di questo quaderno.

Punto di partenza è il *Don Giovanni*, secondo capitolo della straordinaria trilogia scaturita dalla collaborazione tra Mozart e l'abate veneto Lorenzo Da Ponte, mediana tra le *Nozze di Figaro* e il *Così fan tutte*. Il tema era, dopo la metà del Settecento, già antico e ampiamente sfruttato; eppure con la versione teatrale di Mozart esso diventa cosa nuova. Protagonista è il libertino sivigliano, centro gravitazionale dell'intreccio drammaturgico. La prima scena lo raffigura mentre fugge dopo aver sedotto Donna Anna, il cui padre, il Commendatore, fronteggia Don Giovanni per vendicare l'onore della figlia. Ne segue un duello in cui il seduttore uccide il vecchio, infilzandolo con la sua spada. Nel secondo atto, poco prima dell'ultima scena, Don Giovanni si ritrova con Leporello, il suo servitore, in un cimitero: lì hanno trovato rifugio, scampando ai contadini che li volevano malmenare per aver tentato di sedurre Zerlina, prossima sposa di Masetto. I raggi della luna illuminano un monumento funebre: è la statua del Commendatore. Don Giovanni, per schernire il defunto che lui stesso ha ucciso, lo invita a cena. La statua fa un cenno di assenso col capo, e accetta con un «Sì» che lascia sgomenti Leporello e il suo padrone. E così, nella cena finale a casa di Don Giovanni, ecco arrivare la statua del Commendatore, che intima al suo uccisore di pentirsi. Ne scaturisce un duello titanico: da una parte il Commendatore, venuto dall'Aldilà per far vedere e toccare a Don Giovanni quella Giustizia divina di cui lui si è sempre fatto beffe; dall'altra parte il seduttore che non accetta, fino all'ultimo, nessuna delle parole della statua.

All'ultimo, irrevocabile «No», ecco avvampare dalla terra le fiamme dell'inferno, che avvolgono l'ostinato incredulo trascinandolo negli inferi. Lungo questa semplice trama, fioriscono in Mozart e Da Ponte scene e personaggi che contribuiscono a illuminare il tema principale.

Vi sono due coppie di amanti: una nobile, formata da Donna Anna e Don Ottavio, i cui duetti sono caratterizzati da uno stile alto, virtuosistico, tipico dell'opera seria. L'altra coppia è invece formata da due semplici contadini, Zerlina e Masetto: figure tratte dall'opera buffa, esprimono una vocalità più semplice e piana. Eppure proprio a loro Mozart affida una delle scene più commoventi dell'intera opera. Va ricordato che Zerlina era stata sedotta da Don Giovanni, e proprio il giorno prima delle nozze: il cedere della giovane alle lusinghe amorose del libertino sfocia nel celeberrimo «Là ci darem la mano»; inutile dire che la ragazza, tornata dal «casinetto» del nobile, dovrà fronteggiare le accuse di adulterio di un Masetto tanto sospettoso quanto arrabbiato. Con l'aria «Batti batti bel Masetto» Zerlina tenta di riaffermare il suo amore per il legittimo sposo e la sua sottomissione a lui, con esiti non troppo felici. Tempo dopo, quando Masetto viene malmenato da Don Giovanni e si ritrova solo e tutto dolorante, Zerlina si offre di curarlo («Vedrai carino»). L'aria è di miracolosa tenerezza: in realtà il testo sembra ammiccare alle capacità civettuole della ragazza (non ci vuole molto per capire a che cosa alluda «il rimedio» che «lo speciale» non sa dar, che «è naturale, non dà disgusto», che «è un certo balsamo» che la donna porta in petto), eppure la musica di Mozart infonde un senso di pace e di purezza sublimi: è lo sguardo tenero di chi abbraccia anche questo semplice amore, ma è anche lo sguardo profondo di chi sa leggere in questo canto di Zerlina il riverbero di un amore più grande e giusto, che si declina nei di per sé fragili tentativi di due giovani amanti. Detto in altre parole, è il senso di pace e di letizia che avvolge i due amanti dopo che si sono reciprocamente perdonati: Zerlina aveva effettivamente ceduto alle profferte amorose del nobile, pur non concludendo nulla, e Masetto si era poi trincerato dietro un muro di risentimento e ripicca. Ora finalmente, perdonandosi a vicenda, possono riaffermare senza se, ma e recriminazioni il reciproco amore: e si capisce dalla musica che questo volevano più di ogni altra cosa, e in questo amore dichiarato e vissuto potevano finalmente dirsi in pace. Mozart non immette nel fluire della storia questo episodio semplicemente col gusto del ritrattista curioso, del bozzettista di varia umanità, bensì esso costituisce un elemento di confronto importante verso la vicenda principale e i suoi attori: sarà l'esempio per come avrebbe potuto essere, in toni ben più alti e potenti, l'esito del rapporto tra Don Giovanni e Donna Elvira. Tornando al seduttore, va sottolineato che, se continui e innumerevoli sono i suoi cimenti amorosi, continui e immancabili sono

anche le possibilità di pentimento offerte: da Leporello, servo fedele perché succube di una personalità così travolgente ma anche perché seriamente preoccupato della condotta morale e del conseguente destino del padrone. Leporello è la coscienza di Don Giovanni, un riferimento dato dal senso morale tradizionale («bravo, due imprese leggiadre: lasciar la figlia ed ammazzare il padre!»; «la vita che menate è da briccone»).

C'è però un'altra figura che incarna in modo sublime e drammatico la possibilità di conversione, cui abbiamo accennato poche righe sopra: Donna Elvira, l'amante "storica" di Don Giovanni. Signora di Burgos, recita la didascalia, che compare in scena dopo esser già stata amata e abbandonata. Il suo personaggio si muove su tre piani: quello più esteriore funge, al pari di Leporello, da richiamo morale, con continui e accalorati inviti al pentimento e alla conversione (che, tra l'altro, mettono in crisi più volte le tresche di Don Giovanni: quando una donna sembra cedere conquistata dalle lusinghe del nobile, eccola arrivare e ammonire la sventurata su chi sia veramente l'uomo che ha davanti). Più profondo e complesso è invece il piano dei sentimenti che si agitano nel cuore della donna: in lei c'è un continuo conflitto tra la disillusione, quasi l'odio per chi si fa beffe di lei (ad esempio quando Leporello, nella celeberrima aria del catalogo, «Madamina il catalogo è questo», elenca tutte le donne, inventariate per numero, nazione e tipologia, che il seduttore ha conquistata: e in Spagna «son già 1003!»), e l'amore che non riesce a estinguere verso l'antico amante. Paradigmatico di questo interiore contrasto è il recitativo «In quali eccessi, o Numi», precedente l'aria «Mi tradì quell'alma ingrata», dove ai versi «Che contrasto d'affetti in sen ti nasce!... perché questi sospiri, e queste ambascie?» la musica sembra addirittura esprimere il pianto interiore di Donna Elvira. Ma Mozart si spinge ancor più oltre: c'è un terzo piano che, attraverso le note, unisce i primi due donando loro una prospettiva nuova. Passi per i modi assai rigorosi, moralistici degli appelli della donna, passi per il tumulto sentimentale che ne scuote il cuore, ma l'ostinazione con cui, ad ogni rifiuto, beffa o inganno di Don Giovanni (e sono davvero molti, trascorrendo l'intera opera!), Donna Elvira continua a dargli un'ulteriore possibilità di riscatto, davvero non è umanamente concepibile. Davvero si avverte nelle note di Mozart come il perdono venga chiesto da Altro, qui incarnato in Donna Elvira (la Carità: l'Altro, prima e più ancora di accettare il perdono, lo offre gratuitamente, quasi che sia l'uomo a doverlo accettare oppure no; il che vuole dire, in altre parole, una domanda umana suscitata nell'uomo da una Misericordia presente e invadente): la musica fa della donna non semplicemente una novella Didone, ma una presenza umanissima e al contempo divina. Ma neppure lei riuscirà a scalfire il cuore di pietra di Don Giovanni. Perché

Mozart reitera a tal punto questi incontri tra Donna Elvira e Don Giovanni? Probabilmente perché vuole che la condanna del seduttore sia l'esito del suo rifiuto ostinato e irremovibile a qualunque offerta di perdono. Mozart, in fondo, sembra dispiacersi per la fine di Don Giovanni: anche lui, a suo modo, ne è affascinato, e infatti lo scontro finale col Commendatore è una lotta impari sì (da una parte la potenza del cielo, dall'altra le forze di un uomo), ma tra due titani. Don Giovanni viene ritratto come un eroe grandioso, come un uomo grandissimo, e la condanna sembra giungere come qualcosa che stride lo stesso statuto di uomo: in esso è iscritta la realizzazione dei propri desideri, è iscritta la salvezza. Incarnazione umana della Misericordia, Donna Elvira, e intervento diretto divino, il Commendatore, si uniscono nell'estremo appello alla coscienza del seduttore, e le fiamme infernali sono l'esito esclusivo del suo rifiuto: come direbbe Leporello, «se l'è proprio cercata!». Non è facile esprimere a parole quello che la musica dice in modo così chiaro e potente, però l'impressione è quella di un'invadenza dell'amore vero a cui l'uomo sfugge, ma solo per una sua ostinata, intenzionale scelta. A conferma di ciò, va ricordato come il finale che oggi si esegue non rientrava nella prima stesura: nelle intenzioni dell'autore, il sipario avrebbe dovuto chiudersi con lo sprofondare di Don Giovanni negli inferi, immagine potente e inequivocabile della pena cui lui stesso si era condannato. Il coro degli altri personaggi («Morto è il perfido»), con la morale conclusiva («Questo è il fin di chi fa mal»), è un'aggiunta successiva, resasi necessaria dopo che alla Prima praghese il pubblico, scioccato dall'inusitata conclusione, aveva rumoreggiato, fischiando sonoramente. Aggiunta cui Mozart lavorò prontamente, potremmo anche dire animato da sani principi di commerciante (l'opera doveva sbarcare sulla ribalta viennese, e il consenso del pubblico avrebbe assicurato cospicui introiti all'autore!), ma che certamente non ha lo stesso effetto del Finale inizialmente preventivato. Ritornando al tema della dannazione, va rilevato che in Mozart, non appena l'uomo apre uno spiraglio del proprio cuore, fa sua l'offerta di perdono personalizzandola in domanda di essere perdonato, il riscatto, l'abbraccio amoroso è immediato. È esemplare, a tale riguardo, il confronto col primo titolo della trilogia dapontiana, *Le nozze di Figaro*, che precedono di un anno il *Don Giovanni*. Nel finale si verifica una situazione che potrebbe essere avvicinata a quella del libertino: il Conte ha cercato di tradire la Contessa, tentando di far valere lo *jus primae noctis* su Susanna, promessa sposa del servo Figaro. Questi, accortosi delle mire del Conte, informa la Contessa e ordisce un piano per smascherare l'aspirante adulterino. La Contessa si traveste da Susanna, e il Conte, non riconoscendola, la cimenta nel parco della sua villa; nel frattempo Susanna, travestita da Contessa, fa finta di amoreggiare con Figaro. Il Conte, alla vista di ciò, grida aiuto

chiamando i suoi fedeli («Gente gente! Allarmi allarmi!»); la creduta Contessa e Figaro chiedono perdono, ottenendo secchi rifiuti. Ma quando, tra lo sbigottimento generale («O cielo che veggio, deliro, vaneggio, che creder non so») entra in scena la vera Contessa, nei suoi veri abiti, ci si aspetterebbe la classica risoluzione da opera buffa, col marito sbeffeggiato da moglie e servi. Invece alle parole della Contessa («Alfin io perdono per voi otterrò») segue la richiesta di perdono del Conte: i versi di Da Ponte, in realtà, sono tanto semplici da risultare perfino banali: «Contessa perdono». La risposta non è di certo letterariamente memorabile: «Più docile sono, e dico di sì». Eppure la musica di Mozart, quasi sospendendosi, porta l'azione in una dimensione sacrale, di bellezza ultraterrena. Le parole pronunciate dai coniugi risuonano per oltre un minuto (a pronunciarle normalmente non si impiegherebbero più di tre, quattro secondi): c'è uno scarto improvviso, imprevisto e imprevedibile, e l'uomo colpevole, di fronte all'evidenza del suo errore, non può far altro che chiedere perdono con la povertà e la semplicità di un bambino. Sembra che la Contessa non aspettasse altro: subito dichiara la sua gioia per questo pentimento, e abbraccia amorosamente il marito. Anche qui le parole non sono che un pallido riverbero di quanto la musica suggerisce: il senso di pace e letizia che segue alla domanda di perdono e alla grazia concessa fanno davvero pensare a qualcosa che non è umano, ma divino. Milos Forman, nel suo geniale film *Amadeus*, fa infatti dire a Salieri, durante questo momento, che Dio, attraverso la musica di Mozart, faceva scendere il suo perdono e la sua benedizione su quanti si trovavano in teatro ad assistere alle *Nozze*.

In Mozart nulla è mai casuale: lo scarto improvviso in cui trova spazio la domanda di perdono si trova, sorprendente analogia, anche nell'estremo suo capolavoro, il *Requiem*. Sono frequenti, in Mozart, le analogie tra produzione sacra e produzione profana: spesso è stato detto che molte parti operistiche o strumentali suonano come musica sacra, mentre messe e vesperi danno talvolta l'impressione di pagine profane. Tutto questo, che spiega quanto sottolineato prima nelle *Nozze di Figaro* e nel *Don Giovanni*, emerge in modo miracoloso nel *Requiem*. Va specificato come questa tematica sia ricorrente in tanta parte della produzione sacra del salisburghese, però nel «Requiem» (un brano che, è doveroso ricordarlo, fu scritto sì su commissione, ma nella consapevolezza, o quanto meno in un invadente presentimento che quella sarebbe stata la sua ultima opera, e quindi dedicabile a se stesso) il tema della morte, rappresentando il limite supremo e ineludibile, non poteva non drammatizzare il senso della pochezza e quindi di dolore e di bisogno di perdono dell'uomo. Anche qui Mozart traccia un vero e proprio percorso drammatico, quasi drammaturgico, non alieno da una certa teatralità. L'Introitus si apre con un canto strug-

gente, affidato al fagotto sui palpiti degli archi; quindi il coro fa il suo ingresso (*Requiem aeternam*), poderoso e mesto allo stesso tempo.

Con grande teatralità Mozart evoca il giudizio universale: nel *Dies irae* si possono letteralmente percepire lo sconvolgimento degli uomini di fronte al giudizio sulle loro azioni: battiti di denti, urla di terrore, colli protesi verso l'alto, nella angosciata attesa del Supremo Giudice. Questi viene (e anche qui Mozart non rinuncia al teatro: l'impressione è quella di un re che scende dal suo trono percorrendo una grandiosa scalinata): è il *Rex tremendae majestatis*, che il coro grida, letteralmente grida, con un urlo sillabato, in cui c'è tutto il terrore dell'uomo cosciente del proprio peccato. La parola *Rex* viene ripetuta tre volte, a sottolineare l'incommensurabile distanza, l'infinita sproporzione tra l'onnipotenza divina e la pochezza umana. Eppure anche qui, improvvisa, assurda, ecco l'invocazione *Salva me*: dopo tanto sconvolgimento, una voce tenue, soave, si leva, invocando perdono. Mozart lo ripete tre volte: la prima improvvisa, la seconda ad un registro più grave, quasi sorpreso lui stesso di aver osato dire quelle parole («chi è l'uomo perché te ne curi», direbbe il Salmo 8; e cioè: come può un uomo, consapevole dei propri errori, chiedere perdono?), la terza acutissima, vertiginosa, ma non tremante: questa domanda è l'unico gesto che l'uomo può compiere dinanzi a Dio. Come è possibile? Qui la melodia del terzo *Salva me* si fissa sulle parole *Fons pietatis*, sorgente di pietà. La dicotomia tra il timore (o meglio, letteralmente, il terrore) per il giudizio e l'insopprimibile domanda che sgorga inusitata dal cuore dell'uomo si ripropone nel *Confutatis maledictis*: i maledetti saranno smascherati e gettati nelle fiamme. Eppure ancora quella voce acuta e improvvisa: *Voca me cum benedictis*, accogliami tra i benedetti, e *gere curam mei finis*, prendi a cuore il mio destino. Come tutto ciò sia possibile, Mozart lo chiarisce nel *Lacrimosa* (che fu anche l'ultima pagina da lui vergata, prima della morte a neppure 36 anni): il brano si apre ancora con un senso di dolorosa nostalgia, che diventa grido drammatico alle parole *iudicandus homo reus*: i timpani scandiscono le sillabe, ribadendo inesorabilmente il peccato, meritevole di condanna, dell'uomo. Eppure, proprio a questo uomo peccatore (l'*huic* che segue immediatamente il *reus*) *ergo parce Deus*, concedi perdono o Dio: la musica rimane sospesa, modulando sempre più dolce e rasserenata alla tonalità maggiore, che viene affermata sulle parole *Pie Jesu Domine*. Per Mozart il perdono è possibile, ma è concepibile solo in un rapporto umano: il Dio Giudice lontano fa paura, sembra quasi un rimando nebuloso; quando però quel Dio diventa un uomo, un volto cui poter rivolgere lo sguardo e l'implorazione, ecco allora il miracolo della Misericordia. Per Mozart questa è pensabile solo se sperimentata nella concretezza di un rapporto umano, carnale. Spesso la critica afferma che Mozart, come si accennava

poche righe sopra, è sacro nella musica profana e profano nella musica sacra. Più adeguato alla complessità dell'universo musicale e umano mozartiano sarebbe il dire che Mozart, andando al fondo dell'umano, vede spalancarsi un orizzonte misterioso, incommensurabile. Mozart è religioso nel descrivere l'uomo, perché ne intuisce e ne rappresenta l'infinita statura (che è infinito e incompiuto desiderio di bene). Quando invece parla del Divino, egli ha sempre bisogno di poterlo vedere e toccare: perché sia rappresentabile, deve essere sperimentabile. È per questo che ogni qual volta il testo sacro arriva alle parole *Jesu, Christe, incarnatus* (addirittura nella Grande Messa in do minore il *Credo* non viene neppure finito: la musica, con l'angelico a solo del soprano, si ferma, insistendovi lungamente, alle parole *et homo factus est*), la musica ha un sussulto, esprimendo tutto lo stupore e la commozione per questo impensabile fatto. È a Dio fatto Uomo, a Gesù che si rivolge, è davanti a Lui che chiede perdono commuovendosi per la sua misericordia. Da qui nasce quella gioia, quella pace che rappresenta la nota più profonda e vera di tutta l'opera, ed è lecito supporre, di tutta la vita di Mozart.

1. Lungo le strade del Medioevo

Il territorio prealpino si configura come terra di confine e di passaggio, tra montagna e pianura, tra mondo italiano e mondo transalpino. La presenza dei laghi, in particolare del Verbano, rende una via d'acqua per i percorsi nord-sud, e di passi alpi-

1. Il più importante studio d'insieme sul romanico ligure resta ancora V. De Santis, *Romanico. Dall'isola 1957*, al quale si fa riferimento per la descrizione degli edifici citati. Per gli aggiornamenti fino alla fine del secolo scorso si veda B. Aschauer, *Guida d'arte della Liguria italiana*, Torino 1998.

Sulle vie del Medioevo: l'architettura romanica ticinese

Paola Viotto

Storica dell'arte (Varese)

Il paesaggio del Canton Ticino è ancora oggi profondamente segnato dalla presenza dell'architettura romanica. Edifici come San Pietro di Biasca, San Nicolao di Giornico o San Vittore a Muralto sono capaci di attirare anche lo sguardo del viaggiatore più distratto e di imporsi come poli intorno a cui si organizza l'ambiente circostante. Ancora più impressionante è la quantità di chiese minori, cappelle e oratori disseminati capillarmente nel territorio fin nelle valli più isolate, di qualità artistica talora modesta, ma di grande significato storico¹. Se infatti teniamo presente che ciò che si può vedere oggi è soltanto una parte di quanto è stato allora costruito – la parte sopravvissuta alle demolizioni, alle ristrutturazioni, all'abbandono, agli eventi bellici e alle catastrofi naturali –, dobbiamo affermare che nei secoli centrali del Medioevo questa zona delle Prealpi era straordinariamente ricca dal punto di vista architettonico. A sua volta la ricchezza artistica era il riflesso dell'importanza storica e culturale che l'area rivestiva in un contesto europeo, grazie soprattutto alla sua posizione geografica.

1. Lungo le strade del Medioevo

Il territorio prealpino si configura come terra di confine e di passaggio, tra montagna e pianura, tra mondo italiano e mondo transalpino. La presenza dei laghi, in particolare del Verbano, comoda via d'acqua per i percorsi nord-sud, e di passi alpi-

¹ Il più importante studio d'insieme sul romanico ticinese resta ancora V. GILARDONI, *Il romanico*, Bellinzona 1967, al quale si fa riferimento per la descrizione degli edifici citati. Per gli aggiornamenti fino alla fine del secolo scorso si veda B. ANDERES, *Guida d'arte della Svizzera italiana*, Taverne 1998.

ni di altezza non eccessiva e quindi di facile transitabilità, ha fatto sì che da sempre la zona fosse interessata da un continuo movimento di popoli, legato alle esigenze commerciali e militari. Se si osserva la disposizione delle chiese romaniche nel territorio della Svizzera italiana e nelle aree immediatamente confinanti e culturalmente omogenee del Varesotto e del Comasco, si nota come esse si collochino essenzialmente lungo gli assi viari medioevali. Anche quegli edifici che sono oggi isolati rispetto agli abitati moderni o al tracciato delle strade attuali, erano un tempo funzionali a percorsi che seguivano criteri diversi dai nostri. Il Sant'Ambrogio di Prugiasco, oggi in suggestivo isolamento tra i pascoli di Negrentino, era in origine situata a fianco della strada per il passo di Nara. Infatti le strade medioevali, spesso dirette eredi di quelle romane, si integravano dove possibile con le vie d'acqua, si mantenevano a mezza costa, sfruttavano anche i valichi minori e non trascuravano i collegamenti "orizzontali", cioè quelli che conducono direttamente da una valle all'altra senza passare dalla pianura.

Gli itinerari erano controllati da strutture difensive, a cui in genere si legavano delle chiese "di castello", come San Materno di Ascona, situata in una torre che dominava la piana presso il lago. Il notevole affresco con Cristo in Maestà, tuttora conservato nell'abside, testimonia come queste chiese militari, spesso fondate da personaggi influenti e facoltosi, fossero edifici di notevole prestigio. Allo stesso modo il Castello di Mesocco, che sbarrava la strada verso il San Bernardino, aveva al suo interno la chiesa di San Carpofo, dotata di un campanile tra i più eleganti della Svizzera italiana, e ai suoi piedi Santa Maria di Castello con annessa una bella torre campanaria. Un'altra chiesa dedicata al martire comasco Carpofo sorgeva addossata ad una torre della cinta fortificata di Gorduno, di fronte a Bellinzona. Di qui passavano necessariamente i due percorsi nord-sud più sfruttati nel Medioevo, quello del San Bernardino e quello del Lucomagno; più tardi si aggiungerà la strada del Gottardo. Non a caso documenti del XII e del XIII secolo ricordano *in castro Birizone* (corrispondente all'attuale Castel Grande) ben tre chiese, dedicate rispettivamente a San Pietro, a Santa Maria e a San Michele, oggi purtroppo non più esistenti.

Molti altri edifici, che appaiono oggi come cappelle isolate su un'altura, erano originariamente nate a servizio di un insediamento militare. San Martino a Morbio Superiore, oggi irriconoscibile per i rifacimenti subiti, faceva ad esempio parte di una fortezza che controllava la strada per la Val d'Intelvi, percorso trasversale molto frequentato nell'antichità e nel medioevo.

Lungo le vie sorgevano anche i monasteri e gli ospizi per viandanti e pellegrini. Questi ultimi, come le chiese di castello e le cappelle cimiteriali, erano frequente-

mente di fondazione privata, eretti *pro remedio animae* del benefattore e dei suoi congiunti. Il più famoso, risalente già all'VIII secolo, era senz'altro quello voluto nel suo testamento dal nobile longobardo Totone a Campione, località dove si intrecciavano diversi percorsi, via terra e via lago, che collegavano Como a Lugano e a Castelseprio. Le fonti parlano anche dell'ospizio del Santo Sepolcro al Lucomagno e della cappella di San Gottardo sul passo omonimo, che venne consacrata agli inizi del duecento dal vescovo di Milano Enrico Settala, a partire dall'ampliamento di un oratorio altomedioevale.

Sempre sulla via del Gottardo, in un punto difficoltoso in cui la strada passava da un versante all'altro della valle, sorge tuttora la chiesa di San Nicolao a Giornico (fig. 1). L'edificio di culto, dalle forme semplici e armoniose, è quanto rimane di un

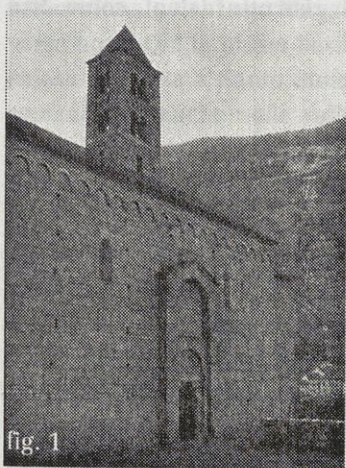


fig. 1

priorato fruttuariense, documentato per la prima volta all'inizio del duecento, proprio nel momento in cui iniziava la fortuna di questo passo, destinato a soppiantare il Lucomagno nel ruolo di collegamento più breve tra nord e sud delle Alpi. Questo ramo dei benedettini, che facevano riferimento a San Benigno di Fruttuaria in Piemonte, era molto presente nell'area prealpina, dove possedeva tra l'altro il monastero di Ganna, sulla strada che da Milano, attraverso Varese e Ponte Tresa, si dirigeva verso il Monte Ceneri.

Nonostante l'importanza strategica delle vie che lo attraversavano, il territorio ticinese non costituì mai una diocesi, ma, come il vicino Varesotto, rimase dipendente in parte dalla diocesi di Milano e in parte da quella di Como. Il territorio, sia milanese che comasco, era organizzato in pievi, dai confini talora labili e soggetti a spostamenti legati al variare delle sfere di influenza delle due città. Alla fine del duecento appartenevano a Como le pievi di Balerna, Riva San Vitale, Lugano, Agno, Bellinzona, Locarno, a Milano invece quelle di Cannobio, Biasca, Blenio (con centro ad Olivone) e Capriasca (con centro a Tesserete). Anche la dedizione delle chiese risente di questa doppia appartenenza, per la quale troviamo edifici intitolati a santi tipicamente milanesi, come Ambrogio, Vittore o Materno, accanto ad altri che evocano santi comaschi, come Abbondio, Fedele o Carpofofo.

Le pievi si organizzavano attorno a chiese principali, dette plebane o battesimali, a cui facevano capo le cappelle minori, le chiese cimiteriali e le chiesette di campagna. La plebana, spesso di fondazione molto antica, deteneva il privilegio dell'am-

ministrazione del Battesimo, il che comportava la presenza di un battistero, edificio separato a pianta centrale, come si vede ancora a Riva San Vitale e come esisteva un tempo a Balerna. Diversamente dalle chiese minori, normalmente costituite da una sola navata, le plebane presentavano in genere tre navate con un presbiterio sopraelevato e talora la cripta. Furono inoltre tra le prime a sperimentare la possibilità della copertura con volte in muratura, almeno nelle navatelle o sopra il presbiterio, mentre le chiese minori si accontentavano di un soffitto a capriate lignee. San Vittore di Muralto e San Pietro di Biasca (fig. 2) testimoniano ancor oggi la gran-



diosità delle plebane, mentre altre chiese battesimali, che le fonti storiche ci dicono essere state ugualmente importanti, sono scomparse come quella di Bellinzona o rese irriconoscibili dalle ristrutturazioni come San Giovanni di Agno.

2. Una storia millenaria

Un edificio usato per molti secoli subisce necessariamente una serie di modifiche, che vanno dalle pure e semplici opere di manutenzione ai rifacimenti radicali. Questo è particolarmente evidente per gli edifici sacri, che recano su di sé i segni della storia di una intera comunità. Per molte chiese romaniche questa storia, che giunge fino ai nostri giorni, comincia ben prima dell'anno mille. Quando il monaco e cronista cluniacense Rodolfo il Glabro afferma, con una frase diventata famosa, che il mondo a quell'epoca si ricoprì di «un bianco mantello di chiese», non si riferisce solo alle nuove costruzioni, ma anche al rinnovamento di quelle vecchie. «Queste, per la maggior parte, convenientemente assestate com'erano, non ne avrebbero avuto alcun bisogno» ma, spinti dall'emulazione, «i fedeli mutarono in meglio quasi tutte le chiese delle sedi vescovili, e in più i singoli monasteri dei vari santi e le cappelle minori dei borghi»². L'ansia di rinnovamento coinvolse quindi sia le cappelle più umili che le chiese plebane, che anzi furono oggetto di cure più assidue e di rifacimenti più frequenti. Le indagini archeologiche hanno puntualmente confermato queste affermazioni rivelando che molti edifici, come ad esempio San Martino a Mendrisio, conob-

² RAOUL GLABER, *Historiarum libri quinque*, lib. II, cap. IV, tr. it. in E. G. HOLT, *Storia documentaria dell'arte*, Milano 1972, 15.

bero più fasi costruttive prima ancora di quella romanica³. Il suo lato meridionale, così come la facciata del Sant'Ambrogio di Prugiasco, è un vero e proprio palinsesto sul quale i successivi ampliamenti e sopralzi hanno lasciato una traccia indelebile. Soltanto una minoranza di chiese, ad esempio San Giovanni di Gnosca, furono invece fondate *ex novo* nel XII secolo.

La grande fioritura dell'architettura romanica, nei due secoli successivi al Mille, si innestò dunque anche in Ticino su una rete preesistente di chiese paleocristiane o altomedioevali, le quali a loro volta sorgevano spesso su fondazioni di epoca romana. D'altronde nel territorio prealpino la cristianizzazione era avvenuta molto presto. Già nel V secolo erano sorti i primi edifici di culto, collocati nei centri abitati più importanti, come Riva San Vitale o Muralto, nodo commerciale situato all'estremità settentrionale del Lago Maggiore, dove confluiva il traffico lacustre e quello diretto verso nord. Qui la prima basilica dedicata a San Vittore, affiancata da una seconda chiesa dedicata a Santo Stefano, sorse a partire dalla trasformazione di una villa romana. Ma anche nelle valli più alte sono state trovate testimonianze precoci di presenza cristiana, soprattutto lungo le vie che conducevano ai passi. La fondazione della chiesa dei Santi Nazaro e Celso ad Airolo presso il Gottardo è stata datata al V-VI secolo, quella di San Pietro a Motto di Dongio nell'alta Val di Blenio al VI secolo⁴. Questi edifici, come molti altri, sono diventati il nucleo di successive costruzioni romaniche, destinate a loro volta ad un futuro di continue modifiche.

Gli interventi della fine del Medioevo furono finalizzati soprattutto all'aggiornamento della decorazione pittorica, piuttosto che alla modifica delle strutture murarie. Affreschi quattrocenteschi convivono spesso sulle stesse pareti accanto ad affreschi romanici, così che la chiesa di Prugiasco è notevole sia per i dipinti della controfacciata, che risalgono al secolo XI, sia per quelli ormai cinquecenteschi di Antonio da Tradate nella seconda navata. Ma in altri casi la decorazione tardogotica ha del tutto cancellato la fase pittorica più antica, che possiamo soltanto intuire o ipotizzare. A Giornico i dipinti dell'abside sono stati firmati da Nicolao da Seregno nel 1478, ma non è affatto probabile che l'edificio fosse rimasto completamente spoglio fino a quel momento. Allo stesso modo nell'abside di Biasca gli affreschi sono ancora una volta della cerchia di Antonio da Tradate, ma è facile immaginare che un

³ P. A. DONATI, *Ventique anni alla direzione dell'Ufficio Cantonale dei Monumenti Storici*, a cura di G. FOLETTI, Bellinzona 1999, raccoglie informazioni relative ai ritrovamenti fino al 1993.

⁴ P. M. DE MARCHI, *Edifici di culto e territorio nei secoli VII e VIII: Canton Ticino, area abduana, Brianza e Comasco. Note per un'indagine*, in G. P. BROGIOLO (a cura di), *Le chiese rurali tra VII e VIII secolo in Italia settentrionale*, 8° seminario sul tardoantico e sull'alto Medioevo in Italia centrosettentrionale, Mantova 2001, 63-92.

tempo le pareti fossero coperte da affreschi simili a quelli che vediamo ancor oggi nella volta sopra il presbiterio.

La fase più intensa di rifacimenti architettonici fu quella dopo il Concilio di Trento, che diede a molte costruzioni medievali una nuova fisionomia. La riorganizzazione della vita religiosa del territorio lombardo passò anche attraverso un'accurata ricognizione dello stato degli edifici sacri, ottenuto grazie ad una serie capillare di visite pastorali e seguito da un'opera energica di rinnovamento. Esigenze pratiche, come l'aumento della popolazione, e mutate esigenze liturgiche e pastorali, ben documentate dagli scritti di Carlo Borromeo, si unirono per dar vita a radicali rimaneggiamenti, che ebbero come esito edifici che non avevano più nulla di romanico se non pochi elementi, conservati per motivi economici o, più raramente, in segno di rispetto per la tradizione. Spesso si salvava il solo campanile, come si può vedere in San Lorenzo di Claro, Santo Stefano a Tesserete, San Giorgio di Prato, San Martino ad Olivone, o San Martino di Malvaglia.

In altri casi la chiesa mantenne la sua struttura, mentre le modifiche si concentrarono soltanto alcuni punti ritenuti cruciali, come l'altare maggiore o il fonte battesimale. Spesso fu aggiunta la sacrestia, la cui presenza garantiva un maggiore ordine e dignità nella conservazione degli arredi sacri, oppure l'ossario, che contribuiva alla razionalizzazione delle aree cimiteriali, che per tradizione si estendevano intorno alla chiesa e nel suo stesso interno. Nella ricerca di maggior decoro, ma anche di maggior sicurezza rispetto agli incendi, si pensò di dotare gli edifici di coperture a volta, o almeno di soffitti che mascherassero le capriate a vista. In molte absidi le originali monofore strombate con l'archivolto di pietra, che lasciavano filtrare poca luce, furono ampliate per ricavare finestre "alla moderna", ampie, di forma rettangolare e fornite di grata, così da far entrare molta luce ad illuminare l'altare maggiore e nello stesso tempo non permettere che dall'esterno si potesse guardare in chiesa. Segni di questi interventi, che interrompono brutalmente la continuità delle murature antiche, si possono osservare nell'abside di Muralto o in quella di Prugiasco. Ragioni devozionali, di attenzione non per l'opera d'arte in quanto tale, ma per il suo significato sacro, spiegano invece la sopravvivenza di alcune suppellettili come la croce processionale di Cademario, o di immagini molto venerate dai fedeli come la madonna lignea di Arogno.

A questa storia lunga e travagliata vanno aggiunti i contributi non sempre felici portati dai restauri, soprattutto quelli di fine ottocento e della prima metà del novecento. La complessità della stratificazione delle chiese medioevali, affascinante per lo studioso che vi ritrova i segni tangibili degli eventi storici, presentano infatti problemi assai intricati ai restauratori che devono intervenire su di esse. Almeno fino

alla metà degli anni Sessanta era opinione comune che la fase romanica fosse quella più significativa e suggestiva di un edificio, che quindi doveva essere restaurato in modo da accentuarne questo aspetto. Questo ha comportato anche in molte chiese ticinesi l'abbattimento delle aggiunte barocche, ritenute ridondanti e di cattivo gusto. Spesso però dopo la demolizione occorreva intervenire con rifacimenti e integrazioni in stile, allo scopo di ridare all'edificio le caratteristiche che si supponeva avesse in epoca romanica. Alcune chiese che appaiono oggi perfetti esempi di romanico, come lo stesso San Pietro di Biasca, sono in realtà il frutto di questo complicato procedimento di ripristino, e contengono parti che senza essere propriamente "false" non possono neppure essere considerate del tutto autentiche. Le monofore del lato sud, ad esempio, sono novecentesche, anche se copiate con cura assoluta da quelle originali del lato nord. D'altra parte la rimozione delle sovrastrutture è spesso l'unico modo per riportare alla luce brani fondamentali di arte medioevale, come è accaduto per il notevole ciclo affrescato con Storie bibliche, rinvenuto a Muraltio grazie alla eliminazione delle volte neogotiche costruite nel 1859.

3. Identità di una architettura

Nonostante le vicissitudini subite dai singoli edifici, l'architettura romanica ticinese emerge con un suo carattere chiaramente riconoscibile. Questa forte identità non deriva dalla presenza di un centro propulsore unico, o di un edificio prestigioso che servisse da modello alle chiese minori, poiché il territorio ticinese non ebbe mai una cattedrale, come quelle che segnarono con i loro cantieri la nascita e lo sviluppo dell'architettura romanica padana. Tuttavia non si può nemmeno dire che l'area prealpina fosse semplicemente una periferia culturale, in cui si ripetevano in modi più o meno stanchi o popolareschi idee nate altrove. L'originalità del romanico ticinese sta nella sua capacità di essere mediazione tra esperienze culturali diverse, soprattutto transalpine, milanesi e comasche, filtrate ed adeguate ai materiali e alle tecniche costruttive locali, oltre che alle esigenze dei committenti. Gli studi più recenti stanno sempre più mettendo in luce, all'interno del comune linguaggio europeo dell'architettura romanica, l'importanza e la varietà delle soluzioni locali, proponendo un modello interpretativo policentrico. Centri anche molto vicini tra loro, come Milano e Como, potevano giungere negli stessi anni a soluzioni

architettoniche e decorative diverse e autonome⁵. Situato sul mobile confine tra queste due grandi diocesi, il territorio prealpino vede di volta in volta una convivenza, una fusione e una dialettica di spunti diversi. Basti osservare la serie dei campanili, dove le torri possenti e massicce che seguono il modello milanese, come a Malvaglia od Olivone, si affiancano a quelle che riecheggiano il modello lariano, più slanciate e alleggerite da ordini sovrapposti di monofore e bifore, come a Prugiasco, passando attraverso una straordinaria varietà di soluzioni intermedie.

La planimetria degli edifici è in genere molto semplice. La maggior parte delle cappelle opta per la soluzione minimale della navata unica conclusa da abside semicircolare. La struttura a tre navate è riservata alle plebane come Muralto e Biasca, che però non hanno il transetto e neppure il matroneo. Manca cioè quella complessa articolazione degli spazi che caratterizza tanto l'architettura lombarda di pianura che quella transalpina, e prevale una spazialità austera, legata forse al ricordo di modelli paleocristiani. Questa impressione è accresciuta dalle coperture, che sono quasi sempre realizzate con capriata a vista, contrariamente all'opinione comune che identifica il romanico con la volta a crociera. In realtà parecchie delle volte presenti nelle chiese romaniche ticinesi sono frutto di interpolazioni successive. Queste scelte avvicinano l'architettura ticinese a quella del comasco, del varese o dell'alto novarese, e l'allontanano dai modelli milanesi. Tuttavia, rispetto alle aree vicine, si nota una marcata presenza di caratteri arcaici. Ci sono infatti molte chiese che presentano il coro quadrato, oppure l'abside a ferro di cavallo, evidenti eredità altomedievali. Particolarmente diffuso era il motivo delle due absidi affiancate di cui gli archeologi hanno trovato traccia nelle fasi preromaniche di San Martino di Mendrisio o di San Pietro a Sureggio di Lugaggia, ma che è ancora presente, in piena età romanica nel Sant'Ambrogio di Chironico. Il significato di questa particolare pianta, forse legata al suffragio dei defunti, è ancora oggetto di discussione tra gli studiosi, anche perché è talora difficile distinguere le chiese nate con pianta biabsidata da quelle che, come Sant'Ambrogio a Prugiasco o San Remigio a Corzono, sono state semplicemente ingrandite in un secondo tempo con l'aggiunta di un'altra navata.

Nella scelta dei materiali da costruzione la pietra regna incontrastata. Questa predilezione nasce evidentemente da motivi pratici legati alla larga disponibilità di pietre di buona qualità e contrasta nettamente con l'uso sistematico del mattone tipico della pianura padana. Ma è interessante notare come siano realizzati in pie-

⁵ F. GANDOLFO, *Mito e realtà dell'arte "lombarda"*, in A. C. QUINTAVALLE, *Il Medioevo delle Cattedrali*, Milano 2006, 362.

tra anche quei dettagli, come gli archivolti, gli archetti pensili o i fregi a denti di sega che nell'area verbanese e varesina erano normalmente eseguiti in laterizio. La scelta del materiale si orienta sulle cave locali, ma la lavorazione è molto varia. In alcuni casi troviamo corsi ordinati di blocchi squadrati, come avviene nell'abside di Biasca o nella facciata di Muralto, altrove invece le pietre sommariamente lavorate si dispongono in file irregolari, come si può vedere nel san Vigilio di Rovio o a Gnosca. L'accuratezza del paramento murario è rara nelle chiese più antiche e si fa più frequente man mano che ci si avvia verso il romanico maturo, epoca in cui si apprezza la regolarità degli elementi costruttivi e decorativi. Analogamente è più probabile che una cappella montana o campestre abbia una muratura trascurata, mentre gli edifici più prestigiosi sono quelli che esibiscono la perizia esecutiva di tagliapietre e scalpellini. A questo proposito il San Nicolao di Giornico offre, sia all'interno che all'esterno, il più bell'esempio di paramento murario di tutto il Ticino, con la sua elegante veste di grandi blocchi di granito alternati a file di conci più piccoli. La raffinata semplicità dell'architettura fruttuariense, che coinvolge sia l'articolazione degli spazi, sia gli elementi decorativi, sia la stessa modalità di esecuzione, trova qui una delle sue manifestazioni più suggestive. Non bisogna però dimenticare che la pietra a vista, che noi moderni associamo all'architettura romana e di cui apprezziamo volentieri il fascino semplice e spoglio, non era particolarmente amata durante il Medioevo, che viceversa privilegiava le pareti intonacate e dipinte. I muri bianchi della chiesetta di San Martino a Deggio presso Quinto, probabilmente risalente al IX secolo, o quelli di Santa Maria di Castello a Mesocco offrono forse un'immagine più realistica di come doveva essere l'aspetto normale delle chiese romaniche.

La decorazione architettonica è quella, essenziale, che si ripete con minime varianti in tutto l'arco alpino tra Piemonte e Lombardia. Caratteristici sono gli archetti pensili, talvolta ottenuti con l'accostamento di piccoli conci, talvolta ricavati in un unico blocco di pietra lavorato. Archetti pensili e lesene ritmano le pareti esterne degli edifici creando un gioco di specchiature che si accentua nelle località dove è più forte l'influenza della cultura milanese, amante degli effetti plastici. Questa decorazione può avvolgere l'intero edificio oppure limitarsi ai punti cruciali, come la facciata e l'abside, su cui viene attirata l'attenzione di chi guarda. Anche quando pare realizzata in maniera disordinata, come avviene negli edifici più antichi, trasmette comunque l'intenzione, tipica dell'epoca romanica, di suddividere e organizzare lo spazio, di dare articolazione alle superfici.

4. Un mondo di simboli

Motivi simbolici sono presenti in tutti gli aspetti della costruzione. L'orientamento con l'abside verso est permette al sole del mattino di entrare dalle finestre sopra l'abside esaltando la simbologia della luce come manifestazione visibile del divino. Al centro della facciata o sull'arco trionfale, quello che immette al presbiterio, le finestre assumono frequentemente la forma di croce, proclamando la centralità di Cristo. Ma è nella decorazione scolpita e dipinta che questa esigenza di dare significato ad ogni particolare emerge con più forza. I soggetti delle opere e la loro collocazione rispetto all'edificio non sono mai casuali, ma rispondono all'intento di comunicare significati precisi. I leoni a lato delle porte di ingresso svolgono il compito di guardiani del luogo sacro, e per questo non si preoccupano di scrupoli realistici. Le figure apparentemente bizzarre, le sirene e i grifoni che popolano i capitelli si rifanno ad un lessico simbolico ricco e articolato, che spesso affonda le sue radici nel mondo antico e viene declinato in modo sempre diverso anche all'interno dello stesso edificio.

I due maggiori complessi scultorei si trovano nei capitelli delle cripte di Muralto e Giornico, cioè nei due cantieri più importanti della regione, dove è intervenuta una committenza colta e influente. Per questo motivo vi si trovano più facilmente legami con cantieri prestigiosi sia lombardi che d'oltralpe, il che può far pensare alla presenza di maestranze attive in un raggio più vasto di quello semplicemente locale. Nella varietà dei motivi – geometrici, vegetali, animali – le decorazioni si adegua-

no allo schema essenziale del capitello a tronco di cono rovesciato, a riprova della stretta dipendenza della scultura dall'architettura. La scultura romanica infatti è povera di statue e ricca invece di capitelli, portali (Giornico, fig. 3), transenne (Muralto), altari (Corzoneso), fonti battesimali (ancora Giornico) scolpiti, tutte opere in cui lo scultore si è adeguato alle forme dell'architettura. Anche nelle fabbriche più colte colpisce una certa rude espressività, come nei leoni stilofori del portale di San Nicolao. È tuttavia probabile che queste sculture fossero almeno in parte dipinte, e che fosse proprio il colore a qualificarle in un modo che noi oggi non siamo più in grado di ricostruire. Ed è possibile che la nostra idea sulla scultura sia viziata dalla perdita di gran parte



fig. 3

delle opere in materiale deperibile, dalle statue di legno, di cui la Madonna Sedes Sapientiae di Arogno è significativa superstite testimonianza, fino alle oreficerie. La bella figura di Apostolo in stucco, un tempo dipinta, proveniente da San Giorgio di Castro, mostra come tecniche apparentemente povere potessero condurre ad esiti di alta qualità formale.

Il compito di dare ai muri di pietra quel colore che gli uomini medievali tanto apprezzavano era soprattutto affidato agli affreschi, che ricoprivano le pareti interne e in molti casi anche quelle esterne. Esistevano anzitutto decorazioni non figurative, con motivi astratti o naturalistici destinati semplicemente a sottolineare e qualificare i punti chiave degli edifici. Questi dipinti, concentrati negli strombi delle finestre, nei sottarchi, negli zoccoli, avevano quindi una funzione simile a quella della decorazione plastica con archetti pensili, cornici o lesene, che spesso cercano di imitare in modo illusionistico.

Gli affreschi propriamente figurativi formano un gruppo di grande interesse, sia quantitativamente che qualitativamente. Nonostante le perdite subite nel corso delle varie vicende delle chiese, questo *corpus* è suscettibile di ulteriori ampliamenti, man mano che i restauri riportano alla luce dipinti occultati da rifacimenti successivi. Ne sono un esempio non solo i già citati affreschi della navata di Muralto, che sono di altissima qualità, ma anche quelli, più popolareschi e peggio conservati, scoperti all'inizio degli anni novanta a Cadempino⁶.

Il fatto che non si tratti quasi mai di cicli completi, ma piuttosto di lacerti, rende peraltro difficile riconoscere le motivazioni che guidavano i programmi iconografici. È possibile riconoscere uno schema di base, che prevede la rappresentazione del Cristo in Maestà fiancheggiato dai simboli degli evangelisti nel catino absidale, in modo che la figura del Salvatore grandeggi sopra l'abside. Questa soluzione di grande impatto visivo e di ferma chiarezza dottrinale si trova a Rovio, a Cademario e ad Ascona, ed ebbe tanta fortuna da essere ripresa negli esempi più tardi di Corzoneso e Chironico, e ancora successivamente a Giornico nel quattrocento e a Biasca addirittura agli inizi del cinquecento. Completavano di regola l'insieme le figure degli Apostoli e della Vergine nella parte inferiore dell'abside e l'Annunciazione nell'arco trionfale, quello che immette alla zona sacra del presbiterio. Le pareti dell'aula erano invece dedicate ai soggetti narrativi, come è ancora possibile intuire a Sureggio e a Cadempino, dove le scene erano inquadrare da cornici decorative e rifinite in basso da uno zoccolo a velario. Solo sul finire del Medioevo questa coerente

⁶ Uno sguardo d'insieme sulla pittura romanica ticinese si trova in *Pittura a Como e nel Canton Ticino dal Mille al Settecento*, a cura di M. GREGORI, Milano 1994, con le schede sul medioevo curate da G. VALAGUSSA.

organizzazione dello spazio pittorico cominciò a sfaldarsi, e sulle pareti laterali si affollarono immagini di santi slegate tra di loro.

Più ancora delle sculture, gli affreschi ticinesi rivelano chiari legami con la cultura lombarda. Nella complessa stratificazione degli interventi decorativi nel battistero di Riva San Vitale è ancora possibile riconoscere i frammenti di una Crocifissione di inizio XI secolo, che rappresenta una delle testimonianze pittoriche



più antiche dell'intero territorio e che richiama la grande croce a sbalzo fatta eseguire dal vescovo di Milano Ariberto di Intimiano. All'estremo opposto dell'arco cronologico i dipinti già trecenteschi del San Remigio di Corzoneso sono opera di un artista che ha operato anche nel battistero di Varese e in San Gottardo a Carmine di Cannobio, sulla sponda piemontese del Verbano. Ma se quelli citati sono esempi di cultura tutto sommato popolare, che unisce particolari gustosi ad una certa ingenuità compositiva, di ben altra levatura sono gli affreschi di Prugiasco. L'immagine solenne di Cristo risorto (fig. 4), che campeggia al centro della controfacciata della chiesa di Sant'Ambrogio vecchio, costituisce senza dubbio l'esempio più alto di tutta la pittura roma-

nica ticinese ed è accostabile agli affreschi di San Vincenzo di Galliano, uno dei capisaldi del rinnovamento dell'arte lombarda agli inizi dell'XI secolo. Trovarla sui muri di una chiesa oggi sperduta nei pascoli alpini ci fa toccare con mano la centralità di queste valli nei secoli del medioevo, quando seppero essere crocevia della cultura figurativa europea.

Una “scrittrice” di icone: Lina Delpero

Antonio Tombolini (a cura)

Facoltà di Teologia (Lugano)

Quando e perché ha cominciato a “scrivere” icone?

Quando ho frequentato il Liceo Artistico “Beato Angelico” di Milano avevo già fatto una scelta radicale nella mia vita: dedicare tutte le mie forze all’annuncio della Parola di Dio.

Il momento artistico che mi ha maggiormente affascinato nei miei studi è stata l’arte bizantina, ma credevo fosse legata ad un periodo storico particolare. È stato alcuni anni dopo, quando ho potuto frequentare a Friburgo, in Svizzera, l’Ecole de la Foi (1972/74) che mi sono convinta maggiormente del fatto che l’arte bizantina era riuscita ad esprimere profondamente la fede della Chiesa, con una essenzialità biblica.

Inoltre, essendo questa scuola frequentata da persone di diversa nazionalità, ho saputo che in Oriente si è continuato ininterrottamente a “scrivere” icone nei monasteri cristiani.

Tutto questo mi dava una spinta notevole ad inserirmi in questa espressione artistica, perché mi rendevo conto che l’uomo d’oggi ha bisogno di liberazione, di festa, di risurrezione.

Quali sono state le tappe della sua carriera artistica?

La corrente artistica che mi vedeva impegnata prima di andare a Friburgo era l’espressionismo moderno, che sentivo in me come massima esteriorizzazione della sofferenza umana bisognosa di redenzione; perciò la scoperta della costante manifestazione di fede e speranza espressa dalle icone è stata una conclusione “naturale” nella mia ricerca artistica.

Negli anni intorno al 1970 si notava un certo commercio di icone russe nell'Europa occidentale, acquistate soprattutto da antiquari e da persone che volevano investire il loro denaro in opere d'arte.

Quando me ne sono accorta durante una esposizione del 1973 a Signal de Bugie, presso Losanna, e ho constatato come ricchi intenditori italiani acquistassero le icone per metterle in cassaforte, ho visto tutto questo come un'offesa all'Icona e ho capito che il mio compito (o "vocazione"?) poteva essere quello di dare alle persone cristiane poco abbienti la possibilità di avere nella propria casa un'Icona da contemplare nel vero atteggiamento cristiano. Un artista svizzero, Hans Troub (morto nel 1983), quando vide la mia prima icona (ridipinta sette volte a causa della mia inesperienza tecnica) rimase talmente colpito che mi assunse con un contratto di lavoro esclusivamente per scrivere icone. La sua conoscenza delle tecniche antiche ha contribuito a prepararmi alla tecnica della tempera all'uovo su tavola.

Dopo questa prima esperienza in Svizzera, a che cosa si è dedicata?

In seguito, ho sentito il bisogno di viaggiare (Europa, Russia, Grecia, Israele, Egitto) per conoscere le icone antiche dei vari periodi storici e per approfondirne la tematica e la tecnica. Da allora non ho più smesso di scrivere icone.

Queste esperienze hanno costantemente arricchito e favorito la mia dedizione a quest'arte.

La crescita del bisogno di valori spirituali autentici, non moralistici, nei giovani mi ha confermato che la spiritualità nei Padri della Chiesa orientali, espressa dalle Icone, è una risposta a questa sete dei giovani incontrati ogni giorno nella scuola di Gavirate (Varese), dove ho insegnato per diversi anni.

I miei primi acquirenti furono belgi e olandesi. In seguito mi sono giunte richieste di vario genere. Ho dipinto grandi icone destinate al culto: un Cristo "Pantokrator" nel catino absidale della chiesa di Olginasio (Varese), due "Madonne della Tenerezza" per il Camerun ed un'altra per lo Zaire; una Crocifissione per la Sala consiliare del Comune di Mozzate; ho dipinto altre icone in affresco su tavola di "Colei che indica la strada" (Odigitria) a Gavirate e a Brebbia. Sono sempre risposte a un rinato desiderio di avere l'Icona nel rione, per venerare pubblicamente l'Invisibile in "angoli" significativi, per incontri di preghiera popolari.

Ciò che ritengo più valido è "scrivere" icone per la liturgia familiare, quindi di modeste dimensioni. Nella mostra al Museo Nazionale di Malta del 1984 le mie icone sono state acquistate da australiani, brasiliani, inglesi, danesi, francesi... e questa è stata una vera "rivelazione": la comprensione universale del messaggio

delle icone destinato alla famiglia. Anche nelle esposizioni fatte in Giappone più volte ho sperimentato una sintonia immediata tra le persone e l'icona.

Ha fatto molte mostre?

Sì, parecchie, ed ho continuamente richieste, ma accetto di andare, preferibilmente, dove posso spiegare che cos'è un'icona, la sua simbologia, la sua storia, perché credo che le mie icone debbano essere essenzialmente un momento di annuncio del messaggio di Cristo.

Quali sono le fasi del suo lavoro di iconografo?

Cerco anzitutto di entrare profondamente nella spiritualità e nei contenuti biblici e storici tradizionali delle icone; poi devo conoscere i messaggi iconografici della simbologia e le norme fissate dai Concili.

Quando le icone sono impegnative, per il tema che voglio rileggere in modo personale o perché mi sono richieste da paesi di cultura diversa dalla nostra, mi preparo con il sostegno di missionari o persone spiritualmente ricche che mi aiutano a cogliere e a trasmettere il Mistero. Ogni icona è scritta in preghiera, e più il dialogo contemplativo è intenso, più l'icona parla, è "Parola" vivente per la Chiesa.

All'inizio del mio impegno (33 anni fa) in Europa occidentale gli iconografi erano rarissimi e una delle difficoltà maggiori era reperire il materiale per la preparazione dei colori. Si trattava infatti di sostanze in disuso già da qualche secolo nell'occidente europeo, per cui molti colori me li sono prodotti in modo "casalingo"; poi ho cercato in più parti d'Europa e d'Asia e perfino in Messico i colori di origine organica adatti alla mescolanza con l'uovo¹.

Le indicazioni dei dosaggi degli ingredienti per la composizione dei colori erano per me sconosciute. Solamente nei manuali tecnici medioevali potevo trovare qualcosa. Perciò solo attraverso la sperimentazione potevo valutare il dosaggio dei coloranti nella preparazione dei colori. Nell'esecuzione delle immagini ho adottato la tecnica più antica (cioè quella usata in tutto l'Oriente cristiano), presente fin dal 1500 a.C. in Egitto. Si ricopre la tavola di legno, dopo averla scavata con una tela tessuta a mano. Il legante, o colla fondamentale, è la colla di coniglio che si impa-

¹ Per la sua composizione (51% d'acqua, 15% di albumina, 22% di materie grasse e 12% di altre sostanze), il tuorlo d'uovo può formare, diluito nell'acqua, un'emulsione stabile. Questa emulsione dà alle tinte un ricco colorito, e forma, dopo l'essiccazione, uno strato regolare; inoltre il tuorlo d'uovo aiuta i colori a conservare la loro vivacità resistendo all'azione della luce (cfr. E. SENDLER, *L'icona. Immagine dell'invisibile. Elementi di teologia, estetica e tecnica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1992⁴).

sta con il gesso di Bologna e altra polvere (marmo, quarzo o alabastro) per riempire lo spessore della tavola e ricoprire perfettamente l'icona fino a renderla liscia come una superficie di alabastro. A questo punto si ricopre col bolo d'Armenia, una terra finissima che tura i pori minutissimi della superficie (questa serve per la posa dell'oro in foglio che si stende su tutta la superficie dell'icona per rendere la materia teologicamente degna di ricevere l'immagine sacra). Sopra la superficie dorata si inizia a dipingere (dopo avere inciso il disegno) con colori in polvere, mescolati col rosso d'uovo e albume. Si procede per sovrapposizioni: si inizia con i colori che hanno una tonalità più scura ottenendo poi variazioni di luce e di volume, fino a raggiungere l'effetto desiderato di opalescenza, di profondità cristallina, quasi di "acqua". Terminata la pittura, si deve attendere a lungo l'essiccazione dell'uovo e poi, per proteggere l'icona, si stende, col palmo della mano, l'"olifa" che serve come protettivo per conservare inalterati i colori. La tecnica e l'esecuzione delle icone, comunque, per me non avrebbero senso se non fossero motivate dalla profonda esigenza di esprimere e comunicare la mia fede come umile servizio alla Chiesa: è questo che dà significato e forza a tutto il mio lungo, paziente lavoro. Ed è per questo motivo che, come gli iconografi antichi, prima di mettere mano ad un'icona, passo qualche tempo in preghiera: è Dio il vero iconografo, è Lui che ispira e "guida" le mani degli artisti sacri. Inoltre, questa mia preghiera mi pone in continuità con gli iconografi del passato, creando così un filo "spirituale" che non si spezza, anzi unisce passato e presente, Oriente e Occidente.

Anche dopo aver terminato il lavoro, l'icona non è finita fino a quando il Vescovo non l'ha accolta e benedetta per il culto. Ma ancora, l'icona benedetta non è "viva", non è completa se manca chi la contempla, se manca il credente che se ne "serve" per contemplare, attraverso di lei, l'Invisibile².

Lina Delpero vive e lavora in Italia
a Olginasio di Besozzo (Varese)
in via Solferino 10

² Si veda L. DELPERO, *I colori del Mistero*, a cura di L. Ferrari, Nicolini Editore, Gavirate 1989.

Scotistica. Novità sullo studio di Duns Scoto

Caroli Francisci De Varesio, *Promptuarium Scoticum. Tomus Primus, Venetiis 1690*, pp. 669; ristampa quale "*Scripta Scotistica Antiqua I*", a cura del *Seminarium Theologicum Immaculata Mediatrix (STIM)*, Casa Mariana Editrice, Frigento (AV) 2005. Prefazione di Peter Maria Fehlner, pp. I-VI.

Benedykt Jacek Huculak (ed.), *Religionis et Litteris. Miscellanea di studi dedicata a P. Barnaba Hechich OFM, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Città del Vaticano 2005*, pp. 342.

La ricezione di Duns Scoto è stata e rimane ancora un'impresa difficile. Il *doctor subtilis* ha avuto il merito di preparare, a lungo termine, la definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione ed è stato la fonte d'ispirazione per un'ampia scuola teologica. D'altra parte, certi aspetti della sua teologia sono stati oggetti di forti perplessità. Secondo una lettura critica del suo influsso, la sua tendenza al volontarismo ha preparato in qualche maniera la strada per il nominalismo di Occam il quale ha spalancato la porta per sviluppi posteriori che conducono ulteriormente a Lutero, all'idealismo tedesco e al marxismo. Questo evidentemente non significa mettere in mano al bravo padre francescano la bandiera rossa del comunismo. Un altro punto problematico, tra l'altro, è l'interpretazione univoca (e non analoga) dell'essere.

Nella prima parte dell'ultimo secolo, però, vi sono state delle critiche esagerate al pensiero di Scoto, fondate in parte su fonti spurie ed opere editte non in maniera critica. Partendo dal lavoro del francescano croato Carlo Balic e della Commissione Scotista, però, premurosi di stabilire il testo critico delle opere di Scoto, la situazione è cambiata. Nel 1991, papa Giovanni Paolo II poté riconoscere il famoso teologo come "beato" della Chiesa, un passo impensabile negli anni 20 o 30 dell'ultimo secolo. Le opere di Duns Scoto meritano una sapiente ricezione, benché la Chiesa abbia avuto i suoi validi motivi per dare la precedenza a Tommaso d'Aquino nell'esposi-

zione sistematica della teologia (tra cui nel Vaticano II, *Optatam totius* 16). La preferenza per l'Aquinate, però, non va intesa come "monocultura" teologica. C'è anche un posto, ancora da circoscrivere più precisamente, per il teologo sistematico più famoso dell'ordine francescano. Sembra sorprendente che certe opere importanti abbiano trovato un'edizione critica soltanto negli ultimi anni; l'opera della Commissione Scotista non è neanche conclusa. Con l'avanzare del lavoro editoriale, la ricerca teologica avrà una base più sicura di una volta. Come esempio di spicco, ancora arrivato puntualmente prima del 150° giubileo della definizione del dogma sull'Immacolata Concezione (2004), ricordiamo l'edizione critica dell'insegnamento di Duns Scoto sul concepimento immacolato di Maria: *Commissio Scotistica* (ed.), *Doctoris Subtilis et Mariani B. Ioannis Duns Scoti Ordinis Fratrum Minorum, Lectura in librum tertium sententiarum. A distinctione prima ad decimam septimam* (Opera omnia XX), Città del Vaticano 2003.

Con la nostra recensione vogliamo attirare l'attenzione dei nostri lettori su due opere interessanti. Per Tommaso d'Aquino esistono dei buoni dizionari che riuniscono la sostanza del suo pensiero, raccogliendo i testi chiave del *doctor angelicus* a proposito dei termini più importanti (come l'opera classica di C. Schütz, *Thomas-Lexikon*, Paderborn 1895; ristampa Stuttgart-Bad Cannstatt 1983). Un'opera simile, oramai dimenticata, esiste anche per Duns Scoto, dalla penna del frate minore Carlo Francesco de Varesio, stampata (con l'approvazione ecclesiastica romana) nel 1690 a Venezia. Il capolavoro continua un'impresa iniziata da Stefano de Galuia. Il dizionario raccoglie, con una consapevolezza critica della tradizione testuale, dei testi chiave dall'*Opus Oxoniense* e dalle 21 *quaestiones* del *Quodlibet* (cfr. l'avvertenza *ad lectorem*).

Peter Damian M. Fehlner, studioso francescano americano, nella sua prefazione (di lingua inglese) alla ristampa, fornisce i motivi per il progetto editoriale di cui il *Promptuarium Scoticum* è il primo volume. Gli *Scripta Scotistica Antiqua* vogliono rendere più accessibili le opere migliori della scuola scotista, dalla morte del *doctor subtilis* (1308) fino all'"epoca d'oro" di questa corrente nel sec. XVIII. Per evitare un'interpretazione di Scoto secondo le mode del giorno, ribadisce Fehlner, bisogna inserirsi nella tradizione viva, quando il pensiero scotista fioriva. I primi volumi ristampati sono tutti del sec. XVIII: seguono il secondo volume del dizionario oltre che opere di Angelo Vulpes, del Cardinale Lorenzo Brancati e di Bartolomeo Mastrius. Brancati e Mastrius sono allievi di Vulpes (p. V). Queste opere classiche, assieme all'edizione critica delle opere di Scoto della Commissione Scotista, possono preparare la strada per una rinnovata ricezione del teologo francescano più origi-

nale. L'iniziativa coraggiosa dell'Istituto teologico "Immacolata Mediatrix" dei "Francescani dell'Immacolata", con sede a Frigento, merita l'attenzione del mondo scientifico.

Barnaba Hechich, francescano italiano di lingua madre croata, è stato per molti anni presidente della Commissione Scotista di cui egli fa parte sin dal 1951. Egli è, come espone il curatore della sua Miscellanea in occasione del suo ottantesimo compleanno, il vincolo personale che unisce il fondatore dell'autorevole Commissione, Carlo Balic, ai collaboratori di oggi. P. Hechich è sicuramente uno dei massimi esperti di Scoto a livello mondiale. Il suo lavoro si è concentrato sull'indagine minuziosa del testo, un'impresa estremamente esigente, ma lo ha portato anche ad alcuni saggi notevoli sul pensiero del *doctor subtilis*. La Miscellanea riporta un *curriculum vitae* di Hechich, descrive le sue varie attività ed elenca anche le sue pubblicazioni scientifiche (pp. 9-15). Si noti inoltre la seguente affermazione: «Un lavoro riservato, su richiesta della Congregazione per le Cause dei Santi, fu svolto da P. Hechich esaminando e fornendo un giudizio finale sull'ortodossia dogmatica e morale degli scritti di alcuni Servi di Dio...» (p. 13).

La Miscellanea fornisce, in ordine alfabetico secondo gli autori, una specie di raccolta contemporanea di *Quaestiones quodlibetales* (cfr. p. 5). Per la nostra recensione concentriamoci sui contributi mirati ad illuminare il pensiero scotistico e la teologia mariana, il contributo più prezioso lasciato dal beato francescano.

Il primo saggio di teologia scotista viene da Bernardino García de Armellada: *Pecado del ángel-pecado del mundo. Visión escotista* (pp. 17-44). L'autore mostra la visione molto particolare del peccato angelico secondo Scoto: la formula agostiniana *amor sui usque ad contemptum Dei* (*De civitate Dei* XIV) viene interpretata come estensione nella durata; l'atto cattivo inizia con un disordinato compiacimento rivolto al proprio essere, per andare poi fino al disprezzo di Dio. Questa dinamica negativa coinvolge in seguito il "mondo" nel senso della creazione razionale sotto l'influsso del maligno.

Un altro contributo di ispirazione scotista è offerto da José Antonio Merino: *Cristologia scotista e creazione* (pp. 245-261). L'autore sottolinea il «cristocentrismo» di Scoto e la prospettiva di «totalità cosmica», partendo dalla discussione sul motivo dell'Incarnazione. A nostro parere, sembra eccessivo trattare la prospettiva tomista, che riporta a livello sistematico il realismo delle affermazioni bibliche, da «amartiocentrismo» (p. 249): anche per l'Aquinate, Cristo sta al centro del discorso, benché l'Incarnazione del Figlio sia legata nella provvidenza divina alla realtà del peccato. Sarebbe stato molto bello tenere conto anche della discussione teologi-

ca dopo Scoto durante la quale l'argomentazione tomista è stata precisata (vedi p. es. il riassunto della discussione su questo punto molto dibattuto in J. Galot, *Gesù Liberatore. Cristologia II*, Firenze 1983, 11-31).

Un articolo mirato allo studio dei manoscritti è proposto da Saturnino Ruiz de Loizaga: *Los "Explicit" en los manuscritos e incunables de las obras de Duns Escoto* (pp. 289-321). La questione è di particolare interesse perché nella trasmissione dei manoscritti di Scoto l'*Explicit* dell'amanuense viene riportato assieme alla data.

Per chi stima il Pontificio Ateneo Antonianum, un "motore" scientifico del pensiero francescano, apprezzerà molto la presentazione storica di questa rinomata istituzione accademica da parte di Giuseppe Buffon (pp. 67-114). L'Ateneo, con le sue radici alla fine del sec. XIX, ricevette la possibilità di conferire dei gradi accademici nel 1933. Si noti tra l'altro il rinvio, per i primi decenni dell'*iter* dell'Ateneo, all'«altra romanità» proposta dai francescani: «una romanità dai toni medievali, o almeno romantici», a differenza della «romanità controriformistica, moderna», come quella dei gesuiti alla Gregoriana (p. 86).

Il tema teologico a cui si rivolge l'interesse maggiore nella Miscellanea è la mariologia, il campo più fecondo dell'approccio di Scoto. Vincenzo Battaglia, l'attuale presidente della PAMI (Pontificia Academia Mariana Internationalis), fornisce un saggio su *L'Immacolata Concezione di Maria. Criteri di ermeneutica teologica e prospettive di ricerca* (pp. 45-65). Dopo lo sviluppo della prospettiva trinitaria, l'autore punta sul legame tra la "grazia" del concepimento immacolato e della maternità divina. L'Immacolata Concezione viene poi presentata alla luce del mistero pasquale e sotto l'aspetto promettente della *via pulchritudinis*. Infine il teologo francescano focalizza l'attenzione sulla cooperazione attiva di Maria con lo Spirito Santo all'Incarnazione come conseguenza della grazia del concepimento immacolato.

Un altro contributo interessante è di Stefano M. Cecchin, segretario della PAMI: *Giovanni Duns Scoto, il martire dell'Immacolata* (pp. 165-196). L'espressione inconsueta "martire" non si riferisce tanto alla sorte terrena del "novello" beato, bensì alla discussione provocata sin dal 1942 da parte del notissimo mariologo servita Gabriele Maria Roschini, il quale metteva in dubbio l'importanza storica del contributo di Scoto per la dottrina dell'Immacolata Concezione. I punti interrogativi del Roschini hanno fermentato una ricerca più attenta ai primi inizi dell'apposita dottrina nel Medioevo latino e hanno confermato il ruolo decisivo del *doctor subtilis* che si merita pienamente il titolo *doctor marianus*. Ci permettiamo di segnalare ai nostri lettori che indipendentemente dall'articolo di Cecchin è apparso nel medesimo anno un contributo di Pietro Parrotta (laureato della nostra Facoltà) sullo stesso tema con il medesimo risultato (i due saggi si completano a vicenda): *Father Roschini and the*

Contribution of Blessed John Duns Scotus to the Dogma of the Immaculate Conception, in AA.VV., *Mary at the Foot of the Cross*, Academy of the Immaculate, New Bedford (MA) 2005, 360-392.

Anche il diritto canonico riporta delle regole per la devozione alla Santa Vergine. Lo ricorda Priamo Etzi: *“Deiparam Virginem peculiari veneratione colant”*. *Il culto mariano nel Codice di diritto canonico del 1983* (pp. 197-222). Si noti che il Codice recepisce in particolare l’ottavo capitolo della *Lumen gentium* e l’Esortazione apostolica *Marialis cultus* di Paolo VI.

La sfida di aggiornare il significato dell’Immacolata Concezione di Maria viene poi esposta da Lluís Oviedo (pp. 271-288). Quest’autore tenta di sviluppare il dogma mariano senza riferirsi al peccato originale, respinto come superato sulle scie del cappuccino Alexandro Villalmonste, lo “Herbert Haag” della Spagna (ci siamo espressi recentemente su questa interpretazione che non raggiunge il significato del dogma: *Maria “scettro della vera fede”. L’Immacolata Concezione di Maria e la discussione sul peccato originale*, in RTLu 2 [2004] 315-339, qui 329ss.).

Ricordiamo brevemente anche i contributi né scotistici né mariani. Martin Carbajo si impegna per un’etica dell’ospitalità sulle tracce di san Francesco (*Por una etica de la hospitalidad, inspirada en Francisco de Asís*, pp. 115-164). Il rapporto tra le varie forme della vita consacrata e la Chiesa locale sta al cuore dell’articolo di Jorge Horta: *Dimensione apostolica della vita consacrata. Inserimento della vita consacrata nella vita e missione della Chiesa universale e particolare* (pp. 223-243). Due saggi infine si dedicano a questioni esegetiche: Dio viene chiamato «santuario d’inciampo» in Isaia 8,14? (risposta “sì”: Marco Nobile, pp. 263-270); qual è il ruolo del sacrificio “Tamid” nel rolo del tempio tra i testi di Qumran? (David Volgger, in lingua tedesca, pp. 323-335; si tratta delle prescrizioni sul sacrificio quotidiano, di animali, per il tempio futuro).

La Miscellanea Hechich, insomma, merita l’attenzione per varie prospettive, soprattutto per chi è interessato al mondo francescano e scotista.

Manfred Hauke

“L'importanza della donna nella storia salvifica”.

Resoconto della settimana intensiva (ottobre 2005)

Manfred Hauke

Facoltà di Teologia (Lugano)

All'inizio del semestre invernale 2005-2006, la Facoltà di Teologia di Lugano ha organizzato una settimana intensiva su un argomento oggi molto attuale: «L'importanza salvifica della donna nella storia della salvezza. Maria e la vocazione femminile» (10-14.10.2005). Si trattava di considerare, da più punti di vista e con un metodo accessibile ad un pubblico ampio, il ruolo della donna nella visione cristiana. In questo contesto si inserisce con facilità uno sguardo su Maria, Madre di Dio, chiamata da Gesù Cristo “donna” in occasioni chiave della storia salvifica (alle nozze di Cana e ai piedi della Croce). Il carattere esemplare di Maria si rispecchia nel suo elogio quale “novella Eva” sin dall'epoca dei Padri e nell'appellativo “donna nuova” da parte di papa Paolo VI¹.

Il tema è stato affrontato in tre blocchi distinti con lezioni cattedratiche, con una testimonianza personale di un figlio di santa Gianna Beretta Molla e con una presentazione iconografica su Maria quale “Madre di misericordia”. Le lezioni e la testimonianza vengono riportate, nella massima parte, in un saggio di prossima apparizione². Il primo blocco tematico riguarda l'importanza salvifica della donna nella Sacra Scrittura. Don Giorgio Paximadi, professore straordinario di Antico Testamento presso la FTL, ha scelto come “filo rosso” della sua esposizione tre cantici che preparano da lontano il canto mariano del *Magnificat*. Le tre cantatrici sono Miriam, Debora ed Anna. Si aggiungono le figure di Giaele e di Giuditta. Queste donne esemplari appaiono in punti di svolta per la storia d'Israele, assumendo il compito di ascoltatrice, cantatrice e mediatrice della parola di Dio. Un'altra figura

¹ Esortazione apostolica *Marialis Cultus* (1974), n. 36.

² M. HAUKE (a cura di), *La donna e la salvezza. Maria e la vocazione femminile* (Collana di Mariologia, 7), Eupress FTL, Lugano 2006.

veterotestamentaria importante è la regina Ester, presentata dal sottoscritto nell'esposizione su santa Edith Stein, la quale si riconosceva in quella donna che intercedeva per il suo popolo che rischiava lo sterminio.

La prospettiva neotestamentaria invece è stata offerta da don Mauro Orsatti, professore ordinario di Nuovo Testamento alla FTL. Tra le grandi innovazioni o spinte rivoluzionarie verso la creazione di un mondo di persone con pari dignità dobbiamo annoverare il grande processo avviato da Gesù che restituisce alla donna il suo valore inserito nel piano originale di Dio. L'esposizione trova il suo culmine nella descrizione di Maria quale "donna senza aggettivi" nei Vangeli. Nell'appellativo "donna" si può riconoscere un cenno al Protovangelo (Genesi 3,15) a cui ricorre anche l'Apocalisse nella visione sulla donna ammantata di sole (cap. 12). Già l'apostolo Paolo presenta il Figlio di Dio "nato da donna" (Galati 4,4) così che la Madre di Dio è inserita nel centro della storia salvifica. In Marco, Gesù appare come "figlio di Maria" la quale è la vergine credente, se presupponiamo l'elogio della Madre di Dio in Luca (11,27-28). Luca presenta Maria "piena di grazia" e "Madre del Signore". Matteo la riporta come "la Vergine Madre", mentre Giovanni la descrive sotto la croce come "Madre della Chiesa", per usare un'espressione coniata più tardi.

Il secondo blocco di lezioni è stato rivolto a Maria "donna nuova" nella testimonianza liturgica. La prima parte, dedicata all'Occidente, è stata svolta da Monsignor Alceste Catella, ex preside dell'Istituto Santa Giustina di Padova, uno dei centri più rinomati della ricerca liturgica a livello mondiale; attualmente lo studioso è rettore del Santuario mariano di Oropa, in Piemonte, e vicario generale della diocesi di Biella. Il teologo si è concentrato sulle "Messe della Beata Vergine Maria", pubblicate nel 1986 in preparazione all'Anno Mariano 1987-88, voluto da papa Giovanni Paolo II. Le "messe mariane" sono una raccolta di 46 formulari liturgici con un apposito lezionario. In questo prezioso sussidio entrano tante esperienze vissute da varie famiglie religiose e chiese particolari; esse accompagnano un approfondimento liturgico, attento alla vita cristiana di oggi. I testi danno spazio ai tempi particolari dell'anno liturgico (Avvento, Natale, Quaresima, Pasqua), ma forniscono anche numerosi formulari per il periodo durante l'anno con tre sezioni: titoli biblici (quali "Madre del Signore" e "donna" nuova, ecc.), appellativi legati alla cooperazione nel processo salvifico (per esempio "Madre e mediatrice di grazia") e testi legati alla misericordia materna di Maria nell'intercessione.

La seconda parte del blocco liturgico invece è stata svolta da padre Ermanno Maria Toniolo, membro dell'ordine dei Servi di Maria, professore alla Pontificia Facoltà Teologica "Marianum" e specialista della teologia dell'Oriente cristiano. In

Oriente troviamo una fortissima esperienza della Madre di Dio. La fonte per eccellenza per conoscere e venerare la *Theotokos* è la liturgia, in cui è più presente che in Occidente la figura di Maria novella Eva, “madre di tutti i viventi”. Il contributo si concentra sulla liturgia bizantina, presentando la Divina Liturgia di san Giovanni Crisostomo, il Divino Ufficio (la liturgia delle ore) e l'inno *Akathistos*. Padre Toniolo ci ha fatto gustare anche qualche brano musicale che applica l'eredità bizantina dell'Acatisto in un contesto occidentale.

La terza dimensione della settimana intensiva, oltre la prospettiva biblica e quella liturgica, è stata l'attenzione alla testimonianza della santità. Come si manifesta Maria, “donna nuova”, nell'esperienza di grandi donne? A questa domanda hanno risposto, tramite tre esposizioni che ne hanno trattato, quattro sante: santa Edith Stein, santa Chiara, santa Veronica Giuliani e santa Gianna Beretta Molla. Il sottoscritto si è soffermato su santa Edith Stein – cioè santa Teresa Benedetta della Santa Croce –, filosofa e suora carmelitana, morta martire nel campo di concentramento ad Auschwitz. La santa, di origine ebraica, era stata molto attiva nel movimento impegnato a dare uno spazio maggiore al contributo femminile nella società moderna. Quale assistente in filosofia, ella preparò la possibilità alle donne in Germania di svolgere anche una carriera come docente all'università. Quale allieva di Edmund Husserl, Edith Stein era molto aperta ad una ricerca radicale della verità, una ricerca che l'avrebbe poi portata alla Chiesa. Anche da credente, ella ha fornito dei contributi ancora oggi molto apprezzati ed equilibrati sulla vocazione femminile. Nel 1998, papa Giovanni Paolo II l'ha nominata, assieme a santa Brigida e santa Caterina da Siena, “patrona d'Europa”.

Due sante della famiglia francescana, santa Chiara e santa Veronica Giuliani, sono state presentate da suor Maria Francesca Perillo, la prima donna che ha ottenuto, nel 2003, il dottorato in teologia presso la nostra Facoltà con una tesi sulla mediazione di Maria nella mistica di santa Veronica Giuliani. La teologa, già laureata in scienze economiche e bancarie, è stata Superiora generale delle Suore Francescane dell'Immacolata, un nuovo ordine religioso diffuso ormai in tutti i continenti. Data la sua assenza per motivi di salute, il suo contributo è stato letto da padre Stefano Maria Miotto, membro dell'ordine “gemello” dei Francescani dell'Immacolata. Attraverso santa Chiara, fondatrice del secondo ordine francescano, e santa Veronica Giuliani, clarissa cappuccina vissuta attorno al 1700, la Perillo traccia un itinerario femminile verso la santità, vista come piena realizzazione della donna nel disegno originario di Dio. Il piano divino manifesta la vocazione femminile in queste due sante come “epitalamio”, ossia canto di nozze tra il Creatore dell'universo e la sua creatura. In questo itinerario, un ruolo fondamentale è svolto dalla Vergine

Maria, considerata come vertice femminile della creazione, alla quale le due sante prese in esame si sono mirabilmente conformate.

La santa più recente di cui si è presentata la figura è stata Gianna Beretta Molla, della quale ha parlato in una serata successiva uno dei suoi figli, il dottor Pier Luigi Molla. Santa Gianna, della diocesi di Milano, viene canonizzata il 16 maggio 2004. È stata madre di famiglia e medico; ha offerto la sua vita per salvare la figlia che aveva in grembo. Dopo i primi tempi del cristianesimo e dopo il Medioevo, santa Gianna è la prima madre di famiglia che viene riconosciuta come santa da tutta la Chiesa. Questa donna è un esempio mirabile del legame tra Maria e la vocazione femminile.

Non va dimenticato infine l'intervento artistico, da parte della dottoressa Paola Viotto, che ha proiettato e commentato delle immagini di Maria nell'arte cristiana. L'apposita serata ha proposto una testimonianza ricchissima e profonda delle varie prospettive credenti sulla Madre di Dio, scegliendo come titolo "Madre di misericordia". Ci auguriamo che le varie esposizioni sull'importanza salvifica della donna possano illuminare quanto affermato da papa Giovanni Paolo II nella sua "Lettera alle donne": «*La Chiesa vede in Maria la massima espressione del "genio femminile" e trova in lei una fonte di incessante ispirazione. [...] Vegli Maria, regina dell'amore, sulle donne e sulla loro missione al servizio dell'umanità, della pace, della diffusione del regno di Dio!*»³.

³ Lettera alle donne (1995), n. 10, 12.

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

3

Anno XI
Novembre 2006

*In occasione dei natali
Sui Magni Cancellari Petr. Jacobi Grunp, Episcopi
Facultatis Theologiae Luganensis
Dilecti*

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)





*In septuagesimo die natali
Sui Magni Cancellarii Petri Jacobi Grampa, Episcopi
Facultas Theologiae Luganensis
Dicavit*

28-X-2006

RTLu 3/2006

Editoriale	355
-------------------------	-----

Articoli

Mauro Orsatti, <i>La figura emergente dell'«episcopo», maestro e padre, nelle lettere pastorali (1-2 Timoteo e Tito)</i>	359
Michael Kunzler, <i>Das Vateramt des Bischofs. Gedanken zum bischöflichen Dienst</i>	381
Stefano Violi, <i>Il Vescovo giudice di misericordia</i>	403

Contributi

Damiano Spataru, <i>Il profilo del Vescovo negli scritti dei Padri Cappadoci</i>	425
Hans Christian Schmidbaur, <i>Der Bischof und das Bischofsamt nach Aurelius Augustinus</i>	449
Antonio Neri, <i>Il Vescovo e la vita consacrata. Profili giuridici</i>	483
Cristiano Magagna, <i>«Homo Veritatem perscrutatur».</i> <i>La dignità dell'esperienza umana nelle riflessioni di Giovanni Paolo II</i>	505

Dibattiti

<i>Giornata d'inizio anno accademico 2006/2007</i>	519
--	-----

Recensioni

Ángel García Ibáñez, <i>L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico</i> (di Manfred Hauke)	531
Enrico Brancozzi, <i>Interlocutori di Dio. La teologia della grazia nel pensiero di Gisbert Greshake</i> (di Hans Christian Schmidbaur)	537

Editoriale

Libero Gerosa

Rettore della Facoltà di Teologia (Lugano)

L'articolo 11 del Decreto conciliare sull'ufficio pastorale dei vescovi nella Chiesa mette in luce, indirettamente ma con estrema chiarezza, la collocazione ecclesiologica di ogni vescovo diocesano: «La diocesi è una porzione del popolo di Dio affidata alle cure pastorali del vescovo, coadiuvato dal suo presbiterio, in modo che, aderendo al suo pastore, e da questi radunata nello Spirito Santo per mezzo del Vangelo e della Eucaristia, costituisca una Chiesa particolare nella quale è presente e opera la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica» (*Christus Dominus*, n. 11,1).

Questa definizione di diocesi, ripresa quasi alla lettera dal nuovo Codice al can. 369, è la prima che si trovi in un documento ufficiale del Magistero ecclesiale supremo. Se i Padri del Concilio Vaticano II hanno sentito la necessità di dare una definizione di diocesi non è certamente per ragioni di organizzazione ecclesiastica, ma a causa del fatto che l'immagine teologica e giuridica del vescovo è uscita profondamente rinnovata dai lavori di redazione della Costituzione dogmatica sulla Chiesa, *Lumen Gentium*. In questa Costituzione, considerata la vera *Magna charta* dell'ecclesiologia, i Padri del Concilio Vaticano II individuano nella *communio ecclesiarum* il principio formale della costituzione della Chiesa. Secondo tale principio la Chiesa universale esiste concretamente solo nella misura in cui si realizza nelle Chiese particolari ed è a sua volta, come realtà concreta e non solo ideale, costituita dalle Chiese particolari¹.

Al centro di questa nuova visione costituzionale della Chiesa, caratterizzata dal duplice movimento della *communio* fra il particolare e l'universale, c'è la figura del vescovo diocesano che, come risulta dalla definizione di diocesi riportata all'inizio,

¹ Cfr. LG 23,1.

zio, non può più essere concepito come distaccato da una realtà di comunione ecclesiale². Infatti, secondo tale definizione, tre sono gli elementi costitutivi di una diocesi quale modello comune di una Chiesa particolare:

a) Innanzitutto essa non è, come potrebbe far credere l'etimologia greca della parola, un distretto amministrativo della Chiesa universale, bensì una *Populi Dei portio*, cioè una comunità di battezzati che professano la stessa fede cattolica assieme al loro pastore.

b) Quest'ultimo, cioè il vescovo, quale principio e fondamento di questa *communio fidelium*, rende la stessa un soggetto ecclesiale in cui il territorio ha una funzione solo determinativa, a differenza della Parola e del Sacramento che, assieme al carisma (anche se in diversa misura), sono gli elementi primari della stessa comunità.

c) Per l'annuncio del Vangelo e per la celebrazione del Sacramento, ed in particolare dell'Eucaristia, il vescovo ha bisogno di un *presbyterium*. Due sono le condizioni per essere membro di quest'ultimo: l'ordinazione sacerdotale e la *missio canonica*, data come partecipazione ordinaria o straordinaria alla missione del vescovo. Si ha qui una conferma di come la struttura gerarchica della Chiesa particolare sia analoga a quella della Chiesa universale, dove ogni vescovo appartiene al collegio episcopale in forza dell'ordinazione sacramentale e della *communio hierarchica*.

La presenza simultanea di questi tre elementi³ dà vita a una Chiesa particolare, la cui forma principale è la Diocesi: in essa agisce ed è veramente presente l'unica Chiesa di Cristo. Il punto focale di questa realtà ecclesiale formata *ad imaginem Ecclesiae universalis* è il vescovo diocesano, perché l'ufficio di cui è investito rende possibile l'immanenza reciproca fra Chiesa universale e Chiese particolari.

Infatti, in virtù del sacramento dell'episcopato egli è un *homo apostolicus*, cioè autentico testimone e maestro della tradizione apostolica nella *portio Populi Dei* a lui affidata. In questo senso egli garantisce l'immanenza della Chiesa universale nella Chiesa particolare in cui esercita la *sacra potestas*. Nella qualità di membro del *corpus episcoporum* il vescovo è un *homo catholicus*, cioè chiamato ad avere parte alla preoccupazione per tutte le Chiese (cfr. 2 Cor 11,28). In siffatta opposta direzione egli garantisce l'immanenza della Chiesa particolare in quella universale.

² Per un'analisi dettagliata del posto del vescovo diocesano nell'ecclesiologia conciliare, cfr. L. GEROSA, *Diritto ecclesiale e pastorale*, Torino 1991, 77-90.

³ Per una analisi più dettagliata cfr. H. MUELLER, *Bistum*, in *StL* 7 (1985) 821-828.

Alla luce dell'insegnamento conciliare sul suo ruolo ecclesiologico, si può dunque affermare che la funzione pastorale del vescovo, e quindi la sua autorità o *paternitas* nella Chiesa, è tutta informata ad una duplice esperienza di *fraternitas*, la prima ascendente e la seconda discendente. Da un lato il vescovo, in forza del battesimo, è inserito nella comunità di fede o Chiesa particolare che lo ha generato; dall'altro, in forza del sacramento dell'episcopato, è inserito nel collegio episcopale per edificare, assieme ai vescovi di tutto il mondo, l'unica Chiesa universale come *communio Ecclesiarum*. Questo originale approfondimento della formula agostiniana «Per voi sono vescovo, con voi sono cristiano»⁴, operato da *Lumen gentium* all'articolo 32, mette in luce la specificità del potere ecclesiale di un vescovo diocesano e permette di comprendere meglio i campi di esercizio di questo suo potere, diverso da ogni altra forma di potere. Come viene diffusamente spiegato da Papa Giovanni Paolo II nella sua Esortazione apostolica *Pastores gregis* del 2003, il vescovo diocesano è innanzitutto «uditore e custode della Parola» (ecco l'essenza del cosiddetto *munus docendi*, o primo campo di esercizio del potere episcopale), poi «moderatore della liturgia come pedagogia della fede» (*munus sanctificandi*) e infine testimone o modello evangelico, apostolico, di ogni forma di servizio pastorale (*munus regendi*). Allo studio di questi e di altri aspetti fondamentali delle funzioni di un vescovo diocesano è interamente dedicato questo quaderno della *Rivista Teologica di Lugano*, concepito come un prolungamento scientifico dell'omaggio espresso al nostro Gran Cancelliere, il vescovo di Lugano S. Ecc. Mons. Pier Giacomo Grampa, durante la Giornata d'apertura del nuovo anno accademico, lo scorso venerdì 13 ottobre 2006.

In tutti i contributi del presente quaderno si è cercato di non dimenticare il carattere primordiale di *potestas testandi fidem* dell'autorità episcopale, carattere che evidenzia la natura ultima e specifica del potere di un vescovo diocesano, natura che informa ogni campo di esercizio di questo stesso potere e che trova in un testo paolino la sua definizione apostolica più chiara: «Noi fungiamo quindi da ambasciatori per Cristo, come se Dio esortasse per mezzo nostro» (2 Cor 5,20). Questo testo di Paolo, l'Apostolo delle genti, a tutt'oggi – affermava in un suo scritto l'allora Cardinale Joseph Ratzinger – «rimane la definizione ancora valida della forma dell'incarico fondamentale dell'esistenza sacerdotale nella Chiesa»⁵ e quindi anche dell'autorità di chi ha ricevuto la pienezza dell'Ordine sacro: «Io devo riferi-

⁴ Cfr. *Sermo* 340, 1; PL 38, 1483.

⁵ J. RATZINGER, *Cantate al Signore un canto nuovo*, Milano 1996, 201.

re la parola di un Altro, e questo significa in primo luogo: io devo conoscerla, devo averla compresa, devo appropriarmene. Ma questo annuncio richiede allora di più che l'atteggiamento di un fattorino di telegrammi, che deve trasmettere parole estranee a lui, senza che queste parole lo interessino alcunché. Io devo piuttosto trasmettere la Parola dell'Altro in prima persona, e in maniera del tutto personale, e devo appropriarmene in maniera tale che essa divenga la mia propria parola. Infatti questa Parola chiede non un qualcuno che sappia scrivere da lontano, bensì un *testimone*. Mentre abitualmente l'uomo si forma un'opinione e poi cerca le parole adeguate, qui le cose stanno al contrario: la Parola lo precede. Egli si pone a sua disposizione e si affida ad essa. In questo processo del conoscere, del comprendere e del penetrare, dell'entrare nella vita di questa Parola consiste l'essenza di ogni formazione sacerdotale...»⁶ e con essa di ogni sollecitudine pastorale di un vescovo, sia verso le persone di vita consacrata, sia verso le famiglie cristiane, sia verso i lontani dalla fede in Cristo Gesù.

Lugano, 18 ottobre 2006

Festa di San Luca, Evangelista

⁶ *Ibid.*, p. 202.

La figura emergente dell'«episcopo», maestro e padre, nelle lettere pastorali (1-2 Timoteo e Tito)

Mauro Orsatti

Facoltà di Teologia (Lugano)

Le lettere pastorali – 1-2 Timoteo e Tito – rivelano una Chiesa vivace e in evoluzione, già provvista di un'embrionale strutturazione gerarchica e in fermento per la ricerca di una fisionomia definitiva. Incominciano a delinearsi e a prendere sempre più consistenza figure istituzionali come presbiteri, e «episcopo». Quest'ultimo termine traslitera il greco *epískopos*, da cui deriva, passando per il calco latino *episcopos*, l'italiano «vescovo».

Nelle lettere, l'equivalente del concetto attuale di vescovo dovrebbe essere l'Apostolo, o il discepolo da lui costituito nella funzione di guida e di responsabile ultimo di una comunità, come appunto sembrerebbero essere Timoteo a Efeso e Tito a Creta. Poiché il termine «episcopo» non si identifica ancora pienamente con il nostro concetto di vescovo, pur avvicinandosi molto, preferiamo mantenere la distinzione lessicale, utilizzando sempre la parola «episcopo».

Di lui parleremo come figura emergente all'interno di coloro che hanno responsabilità nella comunità cristiana, dopo aver dato uno sguardo complessivo alle lettere pastorali per il loro peculiare carattere di scritti che mirano a orientare e a regolare la vita dei credenti¹. Alla fine, sarà gettato un ponte di collegamento, per mostrare che i suggerimenti di Paolo sono attuali anche per i nostri ministri, sacerdoti e vescovi.

¹ Sono numerosi e complessi i problemi attinenti alle nostre tre lettere. Anche sulla loro paternità non esiste accordo tra gli studiosi. Qualcuno le attribuisce direttamente a Paolo, oggi la maggior parte le considera opere della scuola paolina e quindi sono datate dopo la morte dell'Apostolo. Per tutte le problematiche, rimandiamo ai commentari, tra cui citiamo: P. IOVINO, *Lettere a Timoteo, Lettera a Tito*, Milano 2005; C. MARCHESELLI-CASALE, *Le lettere pastorali. Le due Lettere a Timoteo e la Lettera a Tito*, Bologna 1995; W. D. MOUNCE, *Pastoral Epistles*, Nashville 2000; L. OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe*, I-II-III, Freiburg-Basel-Wien 1994-1996; J. D. QUINN – W. C. WACKER, *The First and Second Letters to Timothy*, Grand Rapids-Cambridge 2000; C. SPICQ, *Les épîtres pastorales*, Paris 1969⁴.

1. Le lettere pastorali

All'interno delle lettere paoline, un gruppetto di tre si distingue, sia per i destinatari, sia per il contenuto. Contrariamente alle altre, destinate a una comunità, le due lettere a Timoteo e quella a Tito sono indirizzate a persone². Costoro sono due responsabili di comunità, e ciò spiega in buona parte il contenuto e il tenore delle lettere. Ebbe ragione il professore tedesco Paul Anton ad utilizzare per questi scritti la denominazione, ancora oggi in uso, di «lettere pastorali»³, perché effettivamente hanno un carattere esortativo, con direttive impartite ai due responsabili di comunità. Prima di lui, Agostino, e poi il Medioevo, le chiamò «lettere pontificie», per le direttive di guida e l'organizzazione delle chiese. Nella stessa scia, Tommaso d'Aquino, commentando la Prima Lettera a Timoteo, l'aveva caratterizzata come «regola per i pastori»⁴.

Stranamente non compare mai il termine «pastore», né il vocabolario ad esso connesso. Una spiegazione di tipo sociologico potrebbe essere il fatto che l'Autore sia un uomo di città, poco familiarizzato con il mondo agreste. Del resto la quasi totale assenza di tale famiglia lessicale è da registrare in tutta la letteratura paolina⁵.

1.1. Presentazione generale

Timoteo e Tito, i due collaboratori storici dell'Apostolo, devono provvedere all'organizzazione delle loro comunità, insediandovi i presbiteri e guidando le varie categorie di persone secondo la «sana dottrina» e il «deposito» o tradizione cristiana, limitando il fronte dei dissidenti⁶.

² Si deve aggiungere anche quella a Filemone che, pur non facendo parte di questo gruppo, è indirizzata a una persona e non a una comunità.

³ L'aggettivo «pastorali» attribuito alle lettere fu utilizzato nelle conferenze che Paul Anton tenne a Halle negli anni 1726-27.

⁴ *Super I Epistulam ad Timotheum*, lectio II in 1,3.

⁵ Compare una volta il verbo con riferimento al vero pastore di greggi: «Chi fa pascolare un gregge senza cibarsi del latte del gregge?» (1 Cor 9,7). Il sostantivo «pastore» ricorre in Ef 4,11: «È lui che ha stabilito alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come evangelisti, altri come pastori e maestri». Praticamente resta l'unico caso di un uso metaforico del lessico in tutta la letteratura paolina.

⁶ Era necessaria un'efficiente organizzazione ecclesiastica per arginare gli errori e difendere i cristiani, soprattutto i più semplici e inesperti. I capi della comunità sono responsabili di tutti; devono assumere lo stile del servizio e dell'umiltà, ma anche di autorevolezza e di severità contro qualsiasi disordine, cfr. S. CIPRIANI, *Le lettere pastorali*, Milano 1983, 26-27.

Quanto devono fare e, prima ancora, quello che devono essere, è reperibile nelle lettere inviate a loro.

All'interno dello schema epistolare si delinea un discorso pastorale che ha elementi tematici comuni nelle tre lettere:

- ordinamento comunitario o ecclesiale, che mostra le chiese paoline come comunità non solo carismatiche, ma anche bisognose di un ordinamento strutturale. Lo si vede meglio nella prima Lettera a Timoteo e in quella a Tito;

- la denuncia e condanna dei dissidenti o eretici, specie nella Seconda Lettera a Timoteo;

- il ritratto ideale di pastore di cui Paolo è il modello, e i diversi ministeri presenti nelle comunità cristiane;

- una serie di motivazioni che scandiscono la raccolta di istruzioni e norme pastorali;

- diverse citazioni che mettono in risalto una teologia che ripropone, anche con un tocco di originalità, il messaggio cristiano, già precedentemente annunciato.

Questi temi non seguono un ordine preciso, ma si avvicendano secondo l'indole propria dei tre scritti, con accentuazioni più o meno marcate. È possibile cogliere un certo abbinamento tra l'esortazione e la relativa motivazione teologica⁷, nonché lo scontro tra l'istruzione tra ciò che si deve fare e la messa in guardia nei confronti della minaccia ereticale⁸. Le proposte positive acquistano serietà e urgenza sullo sfondo di un contesto ecclesiale provato⁹.

1.2. Il contesto ecclesiale delle Lettere pastorali

Il valore del ministero cristiano nelle sue diverse forme sarà maggiormente apprezzato dopo un'analisi della struttura organizzativa della chiesa. È abbastanza chiara la condizione fluttuante di tale struttura, perché non più allo stato nascente, come nei primi documenti di Paolo degli anni 50-60, e non ancora stabilizzata secondo il modello gerarchico delle grandi lettere di Ignazio di Antiochia dell'inizio del secondo secolo. È una realtà ancora un po' magmatica, ma sicuramente dinamica.

⁷ «Most of the explicit theological passages are quoted fragments of hymns or creeds or rely heavily on liturgical language for their formulation», J. M. BASSLER, *1 Timothy, 2 Timothy, Titus*, Nashville 1996, 31.

⁸ Per una identificazione dei falsi maestri e la comprensione della loro attività, si veda il ricco *excursus Die Irrlehrer in den Gemeinden der Pastoralbriefe* di L. OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe*, III, 52-73.

⁹ Cfr. C. MARCHESELLI-CASALE, *Le lettere pastorali*, 37-40; N. BROX, *Le lettere pastorali*, Brescia 1970, 9-15.

Per lo sviluppo del ministero ecclesiale nella chiesa primitiva, furono rilevanti i fenomeni di crisi interne ed esterne, come la scomparsa della generazione dei fondatori, i primi apostoli e discepoli di Gesù e la comparsa di eresie che condussero a dibattiti e a tensioni. Si trattava di rendere chiara la dottrina tramandata e conservarla integra: tradizione e successione (più tardi successione apostolica) in origine sono complementari e sorgono insieme. In tale contesto, si andava profilando una nuova priorità, che privilegiava un magistero più stabile¹⁰, rispetto a funzioni più entusiastiche, come quelle di profeti e di altri carismatici, ma più destabilizzanti.

È questo lo sfondo presupposto dalle lettere pastorali e arricchito dalla premura con cui l'apostolo Paolo scrive¹¹ al suo discepolo: «Ti scrivo tutto questo, nella speranza di venire presto da te; ma se dovessi tardare, voglio che tu sappia come comportarti nella casa di Dio» (1 Tm 3,14-15). Nelle sue parole si legge l'insistenza sull'osservanza dei doveri, insieme all'assunzione graduale di uno stile di servizio ecclesiale nella consapevolezza che non ci si improvvisa guide spirituali¹².

La chiesa delle lettere pastorali si caratterizza soprattutto per una concezione di tipo ministeriale; è raffigurata come una famiglia terrena (1 Tm 3,5), una vera e propria «casa di Dio», meglio specificata come «colonna e sostegno di verità» (1 Tm 3,15); è raffigurata come una «grande casa» in cui «si trovano non solo vasi d'oro e d'argento, ma anche di legno e di coccio» (2 Tm 2,20), nel senso che in essa convivono credenti e meno credenti, buoni e cattivi.

È una chiesa che assume le caratteristiche del popolo di Cristo (Tt 2,14), formata da uomini con differente grado di fede ed è considerata come una famiglia nella quale Timoteo e Tito esercitano il loro ministero in riferimento costante all'ufficio apostolico, di cui sono emanazione e continuazione¹³.

È una comunità convocata dalla Parola (2 Tm 3,14-16) e raccolta attorno alla mensa del Signore per la celebrazione della Pasqua. Diversi passi trattano questo

¹⁰ Cfr. Y. REDALIÉ, *Paul après Paul*, Genève 1994, 365-402; J. JEREMIAS – H. STRATHMANN, *Le lettere a Timoteo e a Tito*, Brescia 1973, 54-60.

¹¹ Parliamo semplicemente di Paolo come autore delle lettere, senza addentrarci nella problematica citata alla nota 1, controversa e ancora insoluta. Nonostante la maggior parte degli studiosi rifiuti una diretta paternità paolina, non mancano coloro che la sostengono, cfr. W. D. MOUNCE, *Pastoral Epistles*, xcvi.

¹² G. RAVASI, *Lettere a Timoteo e a Tito*, Bologna 1997, 10: «Le lettere pastorali mostrano che in realtà l'ambito paolino è consapevole della necessità di una visibilità della comunità ecclesiale. Se da una parte lo Spirito è fondamentale per la chiesa che è con Karl Barth "la vivente congregazione del Cristo Signore vivente" dall'altra, però, è incarnata e leggibile nella storia, si esprime nel tempo e nello spazio attraverso figure umane».

¹³ Cfr. 1 Tm 3,15; 4,13; 2 Tm 4,5s.; Tt 3,12.

tema¹⁴ e 2 Tm 2,11-14 recupera il ruolo centrale della celebrazione pasquale. Sono riscontrabili elementi battesimali in cui si condensa l'azione di Dio, in Gesù Cristo Salvatore¹⁵, attraverso il dono dello Spirito Santo (Tt 3,5). Come si vede, sono tutti elementi costitutivi che stanno alla base della comunità cristiana che si sta formando; a ragione, quindi, qualcuno li considera il «fondamento teologico» delle lettere perché costituiscono quel momento caratterizzante che ha in sé il germe dell'impostazione ecclesiale che ne deriva¹⁶.

La comunità è retta da Timoteo e da Tito, anche se è Paolo a dare le maggiori direttive e a presentare il suo ministero con numerosi riferimenti personali. Di fatto, il suo insegnamento è normativo (Tt 1,9; 2 Tm 1,12s). Timoteo e Tito custodiscono e ripropongono ciò che è stato loro affidato dall'Apostolo. Lo faranno con una partecipazione comprensiva di amore, fede, dolcezza, pazienza, e senza rifuggire dalla sofferenza per il vangelo (1 Tm 6,11; 2 Tm 1,8). Diventeranno così un vero modello per la comunità (1 Tm 4,12; Tt 2,27) e saranno arruolati per una «buona battaglia» (1 Tm 1,18; cfr. 2 Tm 2,3), come in un vero e proprio «ministero», in greco *diakonía*, «servizio» (1 Tm 1,12)¹⁷.

La chiesa risulta monolitica, sempre legata all'Apostolo, ne ascolta le istruzioni e ne viene diretta, le applica e le sviluppa. Eppure la chiesa conosce diversi ministeri, come vedremo in seguito, con persone che pure insegnano, presiedono, ordinano (1 Tm 4,13; 5,17; 2 Tm 2,2). Un'autentica esperienza ecclesiale è definita da giuste relazioni, e soprattutto dall'amore che ne è criterio e fondamento.

La panoramica proposta ha offerto un'immagine di chiesa lontana da una concezione di comunità ignara di vincoli, di strutture, di perimetri, una comunità contraria ad essere compresa entro frontiere, schemi, istituzioni. Le singole comunità hanno una loro precisa struttura affidata a segni visibili, a persone che indicano una presenza trascendente, manifestando il mistero presente nella chiesa che risulta essere una comunità di credenti in cammino verso una meta a loro superiore.

¹⁴ Cfr. 1 Tm 3,16; Tt 2,11-13.

¹⁵ Si può leggere il passo di 1 Tm 2,3-6, calorosa espressione della fede della comunità acclamante: «Their form, moreover, is not simply that of a creed or confession of faith; it is rather to be identified as an acclamation on the part of a congregation at worship, i.e. an originally more or less spontaneous response, filled with faith and reverence and gratitude for the stupendous benefits that these believers had experienced from the regal, divine power at work in their midst», J. D. QUINN – W. C. WACKER, *The First and Second Letters to Timothy*, 181.

¹⁶ R. FABRIS, *Lettere pastorali*, in *Le lettere di Paolo*, III, Roma 1990², 332.

¹⁷ Le caratteristiche del buon soldato di Cristo sono: costanza, coraggio, sofferenza, fedeltà, cfr. C. MARCHESELLI-CASALE, *Le lettere pastorali*, 685-689.

2. Ministri e ministeri

2.1. Una grande varietà

Osservando la chiesa delle origini e spingendoci anche un poco avanti nel tempo, troviamo diverse funzioni ecclesiali che classifichiamo con una macro divisione: ci sono funzioni sovralocali¹⁸, valide per più comunità, e funzioni locali, attinenti ad una comunità ecclesiale. I ministri con funzioni sovralocali sono gli apostoli che comprendono sia i Dodici e Paolo, sia i successivi inviati come Barnaba, Sila, Tito, Timoteo (At 14,4); ci sono pure «i sette», cioè i diaconi (At 6,6), e altre persone fidate (2 Tm 2,2), profeti (*Didaché* 10,7), persone eminenti (1 *Clem* 44,3). Tra coloro che svolgono funzioni di portata locale ricordiamo: episcopi, presenti a Efeso (At 20,28; 2 Tm 3,2), a Filippi (Fil 1,1), a Creta (Tt 1,7), a Corinto (1 *Clem* 42,4-5); presbiteri, presenti a Gerusalemme (At 11,30; 15,2s.), nella diaspora (Gc 5,14), poi in Asia Minore (At 14,23; 20,17; Tt 1,5); guide, ausiliari (1 *Clem* 21,6), presidenti (1 Cor 16,15); liturghi (1 Cor 1,2). Accanto a queste persone sono da aggiungere quelle dotate di carismi per l'edificazione del corpo di Cristo che, oltre agli apostoli comprendono: i profeti, i pastori e i dottori¹⁹. Infine, non vanno dimenticati tutti i fedeli che sono chiamati «santi» (At 3,32-41), citati ben 233 volte nel NT.

Chi svolge funzioni presidenziali di direzione e di governo della comunità, in genere, ha pure funzioni dottrinali (*kerigmatiche*, didattiche, evangelizzatrici), sacramentali (1 Cor 1,2, 11,20), caritative e di rappresentanza ufficiale della comunità (1 Tm 3,2).

L'elenco citato permette di constatare una pluralità di presenze e, di conseguenza, una molteplicità di funzioni. Ne viene una duplice linea: quella verticale che dispone un'embrionale gerarchia, e quella orizzontale che accomuna tutti i membri della chiesa, in quanto battezzati che fanno riferimento a Cristo.

2.2. Quadro lessicale

Le lettere pastorali, per designare un incarico ecclesiale, fanno ricorso ad una terminologia ricca di connotazioni ministeriali, ma non ancora specializzata: ci riferiamo ai termini «episcopo», «presbitero», «diacono».

– I termini *epískopos* (ἐπίσκοπος) e *episkopè* (ἐπισκοπή) hanno un uso limitato²⁰:

¹⁸ Non usiamo, perché eccessivo, l'aggettivo «universali».

¹⁹ Cfr. 1 Cor 12,1-13,28; Rm 12,3-8; Ef 4,11.

²⁰ La famiglia lessicale, nel suo insieme, è scarsamente rappresentata nel NT, solo undici volte; oltre ai tre casi già registrati, troviamo due volte il verbo ἐπισκοπέω (Eb 12,15; 1 Pt 5,2), altre tre volte il sostantivo

due volte il primo, sempre al singolare (1 Tm 3,2; Tt 1,7) e una sola volta il secondo, in stretto contatto con il precedente (1 Tm 3,1). Il significato base del termine *epískopos*, composto con la preposizione *epí* (ἐπί, «sopra»), è letteralmente: «colui che guarda dall'alto», cioè «sorvegliante, guardiano, osservatore», nel significato di «sovrintendente», cioè responsabile²¹. Di questa figura tratteremo più diffusamente in seguito.

– Il termine *presbyteros* (πρεσβύτερος) vuol dire «(più) anziano», ed è assunto dall'antica tradizione d'Israele: Mosè al Sinai, su consiglio del suocero, si circondò di settanta anziani che lo aiutarono nella gestione della giustizia e della comunità. Il giudaismo conosceva gli anziani come le autorità locali, di tutto il popolo a Gerusalemme, o ancora come autorità sinagogali. Essi rappresentavano la tradizione, la continuità, l'identità, l'esperienza, e rivestivano un ruolo di direzione e di rappresentanza²².

astratto ἐπισκοπή (Lc 19,44; At 1,20; 1 Pt 2,12), altre tre volte il sostantivo ἐπίσκοπος (At 20,28; Fil 1,1; 1 Pt 2,25).

²¹ Per uno studio etimologico e semantico cfr. H. W. BEYER, *ἐπίσκοπος*, in GLNT, III, 731-796; M. DIBELIUS – H. CONZELMANN, *The Pastoral Epistles*, Philadelphia 1972, 54-57; L. OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe*, III, 86-93. Tra gli studi più recenti e aggiornati, cfr. B. L. MERKLE, *The Elder and Overseer. One Office in the Early Church*, New York-Frankfurt 2003.

²² Cfr. G. BORNKAMM, *πρεσβύς*, in GLNT, XI, 81-172, presenta il significato e l'uso del termine guardando all'ordinamento israelitico-giudaico e alla predicazione di Gesù. In particolare per l'AT, in tutti i suoi strati tradizionali, gli anziani costituiscono un dato di fatto acquisito. Non c'è alcun passo che presenti l'insediamento e la composizione dei loro collegi. È opinione generale che la loro origine vada ricercata nell'antico ordinamento patriarcale d'Israele fondato sui parentadi, in vigore molto prima che Israele divenisse sedentario e le sue tribù si unissero in popolo. Quali capi e rappresentanti delle grandi famiglie e dei parentadi, gli anziani esercitavano il potere direttivo sui gruppi sempre più grandi che si andavano formando. Nelle tradizioni Jahvista ed Elohist, non c'è quasi più traccia del nesso degli anziani con l'ordinamento gentilizio. Gli anziani appaiono ormai costantemente quali rappresentanti di tutto il popolo, più precisamente come puri rappresentanti, senza alcuna potestà di governo, privi di qualsiasi iniziativa autonoma e sempre associati ai personaggi preminenti (Mosè, Giosuè): In questioni importanti che riguardano tutto il popolo vengono riuniti per accettare la volontà di JHWH. Nelle tradizioni storiche relative all'epoca precedente la conquista di Canaan, per la prima volta gli anziani appaiono quali uomini preminenti della nobiltà cittadina, non solo israelitica ma anche non israelitiche. Essi esercitano un'autorità collegiale e non di rado, in tale funzione, sono detti «gli anziani d'Israele» (2 Sam 3,17; 5,3). Verso la fine dell'età preesilica l'ordinamento dei parentadi è in piena dissoluzione e rovina. Nonostante ciò, continuano ad avere una funzione rappresentativa sia tra coloro che sono rimasti nel paese, sia tra gli esuli. L'esistenza di un consiglio degli anziani, nel senso di somma autorità governativa giudaica dai profili ben definiti è documentata soltanto a partire dall'età dei seleucidi. Dopo la distruzione di Gerusalemme, continuazione ed erede del grande Sinedrio gerosolimitano diventa il Sinedrio di Jabne, che fa risalire anch'esso i suoi 72 anziani al consiglio degli anziani costituito da Mosè. Nel giudaismo di lingua greca gli anziani hanno un ufficio pubblico sia in riferimento ai membri della massima autorità del popolo, il senato di Gerusalemme, sia alle autorità locali del paese. Tuttavia è singolare che l'uso di questo termine come titolo vada svanendo nelle sinagoghe della diaspora nei primi secoli dell'era cristiana.

La parola *presbyteros* ricorre quattro volte nelle lettere²³, di cui due al singolare (1 Tm 1,19) e due al plurale (1 Tm 5,17; Tt 1,5). Il ritratto del presbitero indica un compito ecclesiale legato ad una certa dignità e ad un ruolo stabile. Nelle pastorali si trova questa designazione per esprimere sia l'età (1 Tm 5,1) che l'ufficio (1 Tm 5,17.19; Tt 1,5). Egli è attivo al momento della consacrazione (1 Tm 4,14) e lui stesso consacrato (1 Tm 5,22; Tt 1,5). Diventa l'annunciatore della parola in maniera autoritativa e soprattutto, colui che presiede nella celebrazione della cena del Signore.

L'uso del vocabolo, al plurale, potrebbe indicare un gruppo o un comitato di presbiteri, ma questa ipotesi non si sostiene da sola perché il vocabolo si trova anche al singolare. L'idea del collegio presbiterale si appoggia all'unica ricorrenza del termine *presbyterion* (πρεσβυτέριον) (1 Tm 4,14).

– I termini *diakonein*, *diakonia*, *diàkonos* (διακονεῖν, διακονία, διάκονος) si traducono con «servire», «servizio», «servitore» e hanno una forte connotazione religiosa ed ecclesiale²⁴. Prima di indicare un compito o una funzione all'interno della comunità, definiscono il ruolo apostolico di Paolo che è stato incaricato da Dio di proclamare il Vangelo (1 Tm 1,12) e, in parallelo, quello di Timoteo che deve dedicarsi completamente al «ministero» (in greco *diakonía*: 2 Tm 4,5), consistente nel guidare la comunità e trasmettere la «parola» (1 Tm 4,6)²⁵. In quattro casi *diàko-*

²³ Da aggiungere una quinta ricorrenza, 1 Tm 5,2, al femminile «le donne anziane». Il termine ricorre ben 65 volte nel NT, ma spesso nel senso di anziani del popolo o di Israele (es. Mt 15,2; 26,3; Lc 7,3), oppure i 24 personaggi dell'Apocalisse (es. Ap 4,4.10; 5,5.6).

²⁴ Cfr. H. W. BEYER, *διάκονος*, in GNLT, II, 951-984. Si coglie il significato dell'uso di tale vocabolo nel contesto extrabiblico e all'interno del Nuovo Testamento. Una particolare attenzione è rivolta al diacono visto come ministro della comunità. Alle colonne 982-984 è presentata la figura della diaconessa che in parallelo con i diaconi sembra essere una carica del tempo. Tipico è il rimando al passo di Rom 16,1: «vi raccomando Febe, nostra sorella, diaconessa della chiesa di Cencre». Resta tuttora incerto se qui si designi un ufficio preciso, oppure si abbia soltanto un riconoscimento dei suoi meriti verso la comunità. Allo stesso modo si discute se in 1 Tm 3,11: «allo stesso modo le donne siano dignitose, non pettegole, sobrie, fedeli in tutto», se si parli delle mogli dei diaconi o di diaconesse; in questo secondo caso il passo costituirebbe un'altra prova dell'attività delle diaconesse in seno alla comunità. È certo che nella chiesa non tardò ad aversi una categoria di donne inservienti. Soprattutto presero posizione particolare quelle vedove, il cui nome era inserito in un elenco ufficiale: posizione caratterizzata da un lato dalla castità di vita e dall'altro dall'azione caritativa verso il prossimo (1 Tm 5,3). La relazione tra lo stato di vedova e quello di vergine non fu sempre uguale nelle varie parti del mondo antico. Entrambi i gruppi ebbero anche compiti ecclesiastici al servizio delle donne della comunità. In Oriente in un primo tempo questo compito spettò alle vedove; ma a partire dall'epoca della Didascalia siriana si ha un servizio di diaconesse indipendente dallo stato di vedovanza. Nel primo medioevo esso è caduto in disuso anche in Oriente. In Occidente un diaconato femminile autonomo non sorse mai nell'ambito della chiesa di Roma.

²⁵ La tradizione presenta le azioni di Gesù come una diakonia che rifugge da ogni favore e privilegio (Mc 10,45; Lc 22,27). La stessa attitudine è richiesta a chi vuole seguirlo e Paolo, presenta la sua attività come servizio a Cristo e alla comunità, cfr. Y. RADALIÉ, *Paul après Paul*, 345.

nos rimanda al ruolo specifico dei diaconi nel momento in cui si fissa il loro regolamento (1 Tm 3,8.10. 12-13).

Questa terminologia è assente nella lettera a Tito, forse perché fa riferimento ad una diversa organizzazione ecclesiale che comporta anche una diversità nella concezione del ministero cristiano. Sono le lettere a Timoteo a contenere questi vocaboli e a unirli ad altre categorie. In questo si allineano con Fil 1,1, dove i diaconi sono associati agli «episcopi». Il fatto di tale associazione indica la presenza di ministeri che si sviluppano nelle comunità di Paolo con il suo assenso. Definiti per la loro funzione, essi non entrano in contraddizione con la sua visione di carismi. Il termine, nella sua accezione al singolare, potrebbe indicare un uso generico per designare una categoria, come anche un titolo distintivo circa una funzione specifica nell'ambito di un gruppo. Solo un raffronto con il contesto contemporaneo agli scritti pastorali può assecondare le ipotesi circa le strutture ecclesiali soggiacenti a questa terminologia.

2.3. «Episcopo» e presbitero/presbiteri: quale rapporto?

La combinazione «episcopo»-diaconi già presente in Fil 1,1 e pure in 1 Tm 3,1-13 non fa problema. Le due figure sono appaiate, ma non confuse. Il problema sorge per il rapporto «episcopo»-presbitero/presbiteri: si tratta di due figure distinte o finiscono per identificarsi e confondersi?

Esaminiamo alcuni testi. In At 20,17 Paolo chiama i membri dello stesso gruppo prima «presbiteri», poi «episcopi». In 1 Tm 5,17, dopo aver detto in 3,2 che l'«episcopo» deve essere irreprensibile, si precisa che quei «presbiteri» i quali esercitano la presidenza vanno trattati con doppio onore; in Tt 1,7, dopo aver ricordato in 1,5 di stabilire dei «presbiteri» in ogni città, si precisa che l'«episcopo» deve essere irreprensibile; in 1 Pt 5,1 l'Autore esorta i «presbiteri» a pascere e a «sorvegliare» (in greco stessa radice da cui viene «episcopo»). Alla fine della lettura di questi testi, il lettore è ancora più confuso, perché ha la percezione di una sovrapposizione dei due termini. Non sono da meno gli studiosi che si frastagliano in mille rivoli interpretativi: qualcuno sostiene che il presbitero non ha alcun valore e indica solo l'anziano, mentre la vera figura è quella dell'«episcopo»; qualche altro fa dell'«episcopo» un presbitero rivestito di particolari funzioni; altri ancora ritengono l'«episcopo» superiore ai presbiteri, ma non ancora differenziato da loro; altri ancora vedono nei due termini denominazioni diverse conferite alle stesse persone²⁶.

²⁶ Cfr. R. PENNA, *La funzione ecclesiale dell'«epískopos» nel Nuovo Testamento*, in A. MONTAN (a cura di), *Vescovi servitori del Vangelo per la speranza del mondo*, Roma 2005, 104.

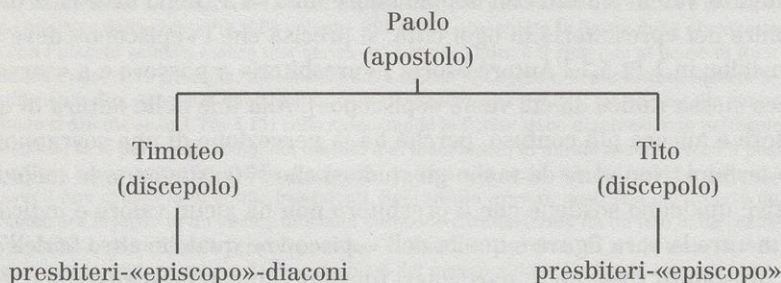
La domanda iniziale sul rapporto tra «episcopo» e presbitero/presbiteri non ha ancora trovato la risposta ultima e definitiva. Il problema rimane aperto. Senza entrare nello studio approfondito dei termini e della loro evoluzione, ci limitiamo a due considerazioni. La prima registra che «presbiteri» compare al plurale in 1 Tm 5,17 e Tt 1,6, mentre «episcopo» solo al singolare (1 Tm 3,2; Tt 1,7), e, in aggiunta, sempre accompagnato dall'articolo determinativo. Non sembra corretto appaiare le due figure: «Se accanto al presbitero compare anche l'«episcopo», significa che la figura di quest'ultimo si era resa necessaria, perché determinate funzioni amministrative dovevano essere espletate da una sola persona»²⁷.

La seconda considerazione è piuttosto l'ipotesi che ci sia stata un'evoluzione nella forma organizzativa della comunità cristiana. Se Fil 1,1 parla di «episcopi» al plurale, associati ai «diaconi», ma tace circa i «presbiteri», è segno che il contesto storico ed ecclesiale era diverso da quello delle lettere pastorali: «Riteniamo dunque che al tempo delle pastorali la figura dell'«episcopo», pur facendo parte di un collegio di presbiteri, stia emergendo come figura singola, anche se non ancora nel senso strettamente *monarchico* quale si ritaglierà non molto tempo dopo già nelle lettere di Ignazio»²⁸.

Lasciato da parte questo rapporto che non riusciamo a chiarire bene, vediamo con più utilità le funzioni dei ministri.

2.4. Il ruolo e la funzione dei ministri nella comunità

La comunità primitiva si presenta strutturata, sebbene ancora in forma embrionale²⁹. Ne viene il seguente schema:



²⁷ *Ibid.*, 106-107.

²⁸ *Ibid.*, 108.

²⁹ Cfr. l'ampio *excursus* *Gemeinde, Amt und Kirche nach den Pastoralbriefen* di L. OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe*, III, 74-101.

Il titolo più specifico per Paolo è quello di «apostolo» che ricorre cinque volte; si trova anche «araldo» (κήρυξ), «maestro» (διδάσκαλος) incaricato da Dio per proclamare ed insegnare in modo autorevole il Vangelo, per la salvezza di tutti gli uomini (1 Tm 2,7; 2 Tm 1,11; Tt 1,3). Dopo Gesù Cristo, Paolo sta all'origine e alla fonte della tradizione cristiana, termine che trova nei nostri testi un corrispettivo in «deposito» (παράθηκη) e «trasmettere» (παράτιθημι)³⁰. L'Apostolo ha consegnato e affidato a Timoteo e a Tito, suoi discepoli, l'istruzione e l'ordinamento indispensabile per la vita della chiesa.

I due discepoli mostrano di aver appreso da Paolo l'insegnamento, la dottrina e «le sane parole» (2 Tm 1,13). Essi potranno così insegnare con autorità la sana dottrina e organizzare la comunità secondo gli schemi e le istruzioni ricevuti, diventando a loro volta il modello per altri. Dovranno scegliere uomini fidati per integrità di vita e di dottrina ai quali trasmettere il deposito ricevuto (2 Tm 2,2; cfr. lo stesso in Tt 1,9). Tutti costoro saranno garanti della genuinità della fede e dell'autorità apostolica dell'ordinamento ecclesiale.

L'obiettivo delle lettere pastorali è quello di indicare in modo globale i criteri e le norme per scegliere e insediare i ministri; di proporre una sintesi autorevole della sana dottrina e della prassi cristiana conseguente. Risulta evidente che quanto detto per i compiti di Timoteo e Tito, si può estendere, per analogia, ai presbiteri-episcopi che prenderanno il loro posto nelle diverse comunità locali. Si va delineando una struttura gerarchica che ha in Cristo il suo capo, quindi vengono Paolo, i suoi più stretti collaboratori e gli altri scelti per avere compiti di responsabilità³¹.

Il presbitero presiede la comunità mettendosi al suo servizio come guida costante e indefessa. Tale ruolo corrisponde al compito di sorveglianza, anche se lo stile che viene assunto è quello familiare: infatti si richiede come garanzia per i candidati al ministero che abbiano dato buona testimonianza di sé come padri e sposi; nella «casa di Dio» il presbitero-«episcopo» è «sovrintendente», o «eonomo», come dice il termine greco οἰκονομος (Tt 1,7). L'atteggiamento che caratterizza il comportamento del responsabile della comunità è quello della persona saggia e matura che sa relazionarsi con tutti e con delicatezza: trattare i giovani e le giovani come fratelli e sorelle, le anziane e gli anziani come madri e padri (1 Tm 5,1-2). A lui, in cam-

³⁰ Cfr. 1 Tm 6,20; 2 Tm 1,12-14.

³¹ I diversi incarichi diventano nelle lettere pastorali «segno espressivo dell'unità nella diversità, espletano un ministero e non una funzione, che è servizio al popolo di Dio», C. MARCHESELLI-CASALE, *Le lettere pastorali*, 60.

bio, spetta il rispetto, anche se relativamente giovane³². In un contesto che valorizzava la persona matura perché ricca di esperienza, l'età abbastanza giovane dei responsabili poteva essere una controindicazione. Paolo si premunisce di abbattere questo possibile ostacolo.

Dalle informazioni che ci pervengono attraverso le liste dei requisiti per i candidati al ministero si possono delineare i compiti loro affidati:

- accogliere ed ospitare i cristiani e i missionari itineranti;
- curare i rapporti con le altre comunità;
- rappresentare la comunità nell'ambito esterno e profano;
- esercizio di guida e sostegno attraverso il servizio della Parola nel suo significato più ampio, che comprende: l'annuncio pubblico, l'istruzione e la catechesi, l'esortazione e guida, la correzione e l'ammonimento (2 Tm 4,2-5; Tt 2,15). Tre sono le forme classiche di questo servizio: lettura o proclamazione della Scrittura, l'attualizzazione e l'istruzione o approfondimento dottrinale (1 Tm 4,13).

L'uomo o servo di Dio è modello di fede e di vita per i cristiani, se sa ricorrere alla Parola di Dio per curare la formazione e la guida pratica dei credenti (2 Tm 3,16). Questo compito è squisitamente educativo e richiede al candidato requisiti particolari per permettergli di riuscire a controbattere i falsi maestri. Ecco allora la necessità di un uomo ineccepibile per condotta di vita e saldo nella retta dottrina (Tt 1,9).

La rilevanza data all'insegnamento è constatabile anche per la frequenza del termine *didaskalia* (διδασκαλία) che è usato ventun volte in tutto il Nuovo Testamento, di cui ben quindici nelle pastorali³³. Se confrontiamo le esortazioni a Timoteo e a Tito e le condizioni di accesso ai ministeri, appare che il progetto delle pastorali richiede un notevole impegno, da parte dei responsabili della comunità, per l'insegnamento. La funzione docente è centrale nel ruolo del dirigente di comunità. Il tema dell'insegnamento è uno degli elementi costanti delle pastorali: è presente una preoccupazione per l'ortodossia e la genuinità della fede che è dettata dalla formula «sana dottrina» che si ripete per quattro volte nelle lettere³⁴. Il ministro veicola la grazia, che è essa stessa insegnante (Tt 2,11), e motiva, dal punto di vista teologico, la funzione pedagogica del presbitero. Inoltre l'autorevolezza neces-

³² Cfr. 1 Tm 4,12; Tt 2,15.

³³ Diciannove volte in tutto il *corpus paulinum*.

³⁴ 1 Tm 1,10; 2 Tm 4,3; Tt 1,9; 2,1.

saria per svolgere questo compito educativo si fonda sull'apostolicità, sulla fedeltà all'eredità ricevuta e su Cristo stesso³⁵.

Fra i compiti del responsabile non compare, in modo diretto ed esplicito, quello liturgico-culturale, come la celebrazione eucaristica o le preghiere. La preghiera pubblica è uno degli impegni che coinvolge tutti i credenti (1 Tm 2,12).

Nelle pastorali si parla chiaramente del battesimo, della ordinazione dei presbiteri, e si trovano frammenti di inni e catechesi liturgiche legate all'eucaristia e al battesimo. L'assemblea cristiana è consapevole della sua nuova identità e si autodefinisce: popolo di Dio, popolo di sua conquista (Tt 2,14), che con il battesimo (Tt 2,12) inizia un nuovo stile di vita; nella celebrazione pasquale gusta il dono della salvezza di Dio in Gesù Cristo (Tt 2,13b); dalla sua Parola riceve permanente spinta allo zelo nel bene (Tt 2,14b), a esprimersi in opere buone. È una comunità con la chiara convinzione di essere coinvolta nella storia della salvezza e di godere del dono di Dio che salva in Gesù Cristo il Risorto.

Risulta evidente che chi presiede ai diversi aspetti della vita comunitaria partecipa anche ai suoi momenti celebrativi e sacramentali con il suo ruolo specifico. Questo modo di procedere mette in luce l'armonia esistente fra Scrittura, celebrazione e guida carismatica dell'«episcopo»-presbitero.

2.5. L'«episcopo» come maestro e padre

I presbiteri cristiani hanno un'originalità propria rispetto a quella dei funzionari del culto pagano o ebraico. Sono presentati come persone che esercitano nella comunità cristiana un ruolo di responsabilità e di guida (1 Tm 5,17a), e formano un consiglio nel quale sono distribuiti compiti e funzioni particolari, come la predica-zione e l'insegnamento (1 Tm 5,17b). Essi ricevono un compenso dalla comunità per la loro prestazione, secondo una consuetudine legata alla tradizione (1 Tm 5,18-19): chi si impegna generosamente per la comunità deve vivere del proprio lavoro pastorale (2 Tm 2,4-6)³⁶.

La lista delle qualità morali richieste non ci aiuta molto a comprendere lo statuto del responsabile di comunità, perché tali doti si avvicinano molto a quelle richieste per i candidati alle cariche pubbliche, o di ambito profano: integrità di vita

³⁵ La sana dottrina, seguendo il criterio dell'apostolicità, rappresenta l'oggetto della predicazione, dell'insegnamento, e dice riferimento alla pratica e all'ordinamento della chiesa, cfr. N. BROX, *Le lettere*, 160-167; Y. REDALIE, *Paul après Paul*, 362.

³⁶ «La comunità deve mettere il presbitero nella condizione di potersi dedicare completamente alla predicazione e all'insegnamento», G. RAVASI, *Lettere*, 65.

morale, esemplarità nella vita familiare e matrimoniale, capacità di mantenere buoni e corretti rapporti sociali, equilibrio di carattere, moderazione o austerità nell'uso dei beni, del vino, del denaro.

Vogliamo limitarci ad elencare le doti richieste all'«episcopo»³⁷ con la sottolineatura di due qualità, quella di maestro e quella di padre.

«Episcopo»: 1 Tm 3,2-7	«Episcopo»: Tt 1,7-9
Irreprensibile: ἀνεπίληπτον, v. 2	Irreprensibile: ἀνέγκλητος, v. 7
Sobrio: νηφάλιον	
Prudente: σώφρον	Prudente: σώφρονα, v. 8
Dignitoso: κόσμιον	
Ospitale: φιλόξενον	Ospitale: φιλόξενον
Capace di insegnare: διδακτικόν	in grado di insegnare: δυνατὸς ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, v. 9
Non dedito al vino: μὴ πάροιον, v. 3	Non dedito al vino: μὴ πάροιον, v. 7
Non violento: μὴ πλήκτην	Non violento: μὴ πλήκτην
Benevolo: ἐπιεικῇ	
Non litigioso: ἄμαχον	
Non attaccato al denaro: ἀφιλάργυρον	Non avido di guadagni disonesti: μὴ αἰσχροκερδῇ
Sappia dirigere la sua famiglia: καλῶς προϊστάμενον, v. 4	
Abbia figli sottomessi: τέκνα ἔχοντα ἐν ὑποταγῇ	Abbia figli credenti: τέκνα ἔχων πιστά, v. 6
Sposato una sola volta: μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα, v. 2	Sposato una sola volta: μιᾶς γυναικὸς ἀνὴρ, v. 6
	Amante del bene: φιλόγαθον, v. 8
	Giusto: δίκαιον
	Pio: ὅσιον
	Padrone di sé: ἐγκρατῇ, v. 8
	Attaccato alla dottrina sicura: ἀντεχόμενον τὴν διδασκίαν, v. 9
Goda di buona reputazione: μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν, v. 7	

³⁷ I termini sono riportati come si trovano nel testo greco.

La tavola sinottica mostra che alcuni requisiti sono comuni (irreprensibile, prudente, ospitale, non dedito al vino, non violento...) e utili per la sua vita morale e l'autocontrollo. Segnaliamo due doti che caratterizzano la figura dell'«episcopo»: il magistero e la paternità³⁸.

2.5.1. Magistero

Sia 1 Tm 3,2 sia Tt 1,9 richiedono un'attitudine all'insegnamento e l'impegno profuso in esso. All'interno delle lettere appare più volte una particolare sensibilità su questo punto³⁹. Illuminante il passo di 1 Tm 5,17: «I presbiteri che esercitano bene la presidenza siano doppiamente ricompensati, soprattutto quelli che si affaticano nella predicazione e nell'insegnamento». Sembra di capire che non tutti i presbiteri avessero tali compiti, ma solo alcuni. Il fatto poi che la richiesta dell'insegnamento sia elencata tra le doti dell'«episcopo», lascia supporre che l'attività di magistero gli sia, se non proprio esclusiva, almeno specifica. Ciò lo distacca enormemente da altre figure analoghe⁴⁰.

Il testo di 1 Tm 3,2 si presenta laconico e abbastanza povero di indicazione, offrendo un generico «capace di insegnare» (διδασκικόν), a differenza di quello di Tt 1,9: «attaccato alla dottrina sicura, secondo l'insegnamento trasmesso, perché sia in grado di esortare con la sua sana dottrina e di confutare coloro che lo contraddicono». È un ministero importante, variegato perché deve proporre e contro-battere, nella genuinità del vangelo e nel rispetto delle persone: «Si tratta dunque della funzione dottrinale del vescovo, che si radica nella fedeltà alla Parola»⁴¹.

2.5.2. Paternità

Non affiora nel testo il termine «padre», ma se ne coglie il significato, leggendo 1 Tm 3,4-5: «Sappia dirigere bene la propria famiglia e abbia figli sottomessi con ogni dignità, perché se uno non sa dirigere la propria famiglia, come potrà aver cura della Chiesa di Dio?». La traduzione italiana rende con «famiglia» il termine greco οἶκος «casa» che rimanda ad una struttura di tipo patriarcale, molto diverso

³⁸ Cfr. R. PENNA, *La funzione ecclesiale dell'episkopos nel Nuovo Testamento*, 108-112.

³⁹ Cfr. 1 Tm 6,2; 2 Tm 3,10; Tt 2,1.

⁴⁰ Nella grecoità, all'«episcopo» non compete nessuna attività didattica. Qualche analogia potrebbe esserci con la figura del *mebaqqer* di Qumran (1QS 6,19-20), e in questa linea si muove C. SPICQ, *Les épîtres pastorales*, 448s.; ma esistono forti differenze (è uno solo, celibe, con il controllo dei beni economici) che non permettono una assimilazione con l'episcopo cristiano, cfr. B. L. MERKLE, *The Elder and Overseer*, 64.

⁴¹ P. IOVINO, *Lettere a Timoteo, Lettera a Tito*, 150.

dal concetto atomizzato della famiglia moderna. Questa qualità riceve un trattamento di favore perché occupa due versetti, a differenza di tante altre che sono rinchiusi in un termine solo. L'osservazione, apparentemente di natura quantitativa, può nascondere un significato profondo: «Notevole spazio è dato alle nuove qualifiche riguardanti l'ambito familiare. Ciò è dovuto alla particolare visione ecclesiologicala delle lettere pastorali. La Chiesa è vista come casa e famiglia di Dio. Il vescovo vi esercita un'autorità paterna, al tempo stessa ferma e comprensiva nei confronti dei figli e dei servi, come indicato dal verbo *proistemi* («presiedere», nel senso di guidare). Ciò presuppone chiarezza di principi, fermezza di carattere, delicatezza di tratto, capacità di persuasione, pazienza»⁴². È una bella dimensione della paternità, richiesta come dote necessaria all'«episcopo».

3. Le figure dei ministri, presbiteri e vescovi, oggi

Le lettere pastorali sono ancora oggi un valido aiuto per coloro che si rendono disponibili ad accogliere il dono della vocazione di Dio a far parte dei ministri ordinati, siano essi diaconi, sacerdoti o vescovi. Anche per loro valgono le indicazioni e le raccomandazioni di Paolo ai suoi collaboratori.

Il chiamato deve essere: «ministro di Cristo Gesù» (1 Tm 4,6); «servo del Signore» (2 Tm 2,24; Tt 1,1); «uomo di Dio, completo e ben preparato per ogni opera buona» (2 Tm 3,17). Paolo può parlare per diretta esperienza, sapendo che Cristo lo ha fortificato costituendolo per il ministero (cfr. 1 Tm 1,12). Allo stesso modo a Timoteo, e ad ogni presbitero è chiesto di fortificarsi «nella grazia che è in Cristo Gesù» (2 Tm 2,1), di partecipare alla forza stessa del Signore «*habendo fiduciam de virtute Dei* (san Tommaso), mediante la quale si possono sopportare, senza venir meno, tutte le sofferenze richieste dal servizio al Vangelo e non vergognarsi di rendere testimonianza a Gesù Cristo»⁴³.

Paolo chiede ai suoi collaboratori di dedicarsi alla predicazione e all'insegnamento, capaci di discernere saggiamente ciò che è vera dottrina da ciò che viene catalogato, con un pizzico di sarcasmo, «favole profane, roba da vecchierelle» (1 Tm 4,7). L'integrità del deposito trasmesso dipende dalla docilità e dalla fedeltà dei predicatori (1 Tm 1,3), ma soprattutto dallo Spirito Santo che preserva dall'errore i

⁴² P. IOVINO, *Lettere a Timoteo, Lettera a Tito*, 90.

⁴³ C. SPICQ, *Spiritualità sacerdotale in S. Paolo. Lettere pastorali*, Albano Laziale 1952, 67.

ministri della chiesa. Con l'imposizione delle mani i pastori godono dell'assistenza dello Spirito Santo nella diffusione e conservazione della verità evangelica.

Ogni ministro di oggi può fare proprie le parole rivolte a Timoteo da Paolo che lo esorta a:

- tener presente l'immanenza e la permanenza della grazia sacerdotale: «ti ricordo di ravvivare il dono di Dio che è in te» (2 Tm 1,6), perché la grazia dell'ordinazione è permanente e definitiva;

- ricordarsi della propria ordinazione e trarre motivo di consolazione, perché all'origine di ogni vocazione ci sono l'amore e l'eterna fedeltà di Dio: «se noi manchiamo di fede, egli però rimane fedele, perché non può rinnegare se stesso» (2 Tm 2,13). È un richiamo alla fiducia, capace di elevare lo sguardo all'immutabile fedeltà del Cristo, anziché abbassarlo sulle proprie fragilità umane. Paolo ne fa una regola di vita che lo sostiene sempre: «so infatti a chi ho creduto e sono convinto che egli sia capace di conservare il mio deposito fino a quel giorno» (2 Tm 1,12);

- combattere l'indolenza e la pigrizia: «non trascurare il dono spirituale che è in te» (2 Tm 4,14). Il presbitero deve avere viva coscienza della sua responsabilità nel lavorare per la salvezza dell'umanità;

- esercitarsi nella preghiera e nelle virtù morali. Non si tratta tanto di moltiplicare gli sforzi ascetici, ma piuttosto di essere fedeli alla grazia, valorizzando il carisma dell'ordinazione: «Tu dunque, figlio mio, attingi sempre forza nella grazia che è in Gesù Cristo» (2 Tm 2,1); «questo è l'avvertimento che ti do, figlio mio Timoteo, in accordo con le profezie che sono state fatte a tuo riguardo, perché, fondato su di esse, tu combatta la buona battaglia con fede e buona coscienza» (1 Tm 1,18-19). La metafora della battaglia ricorda al ministro la fatica e l'impegno necessari, ma pure gli lascia intravedere il felice esito, se avrà saputo appoggiarsi alla grazia propria del suo sacerdozio.

- Saper trattare con tutti, secondo i loro bisogni, con delicatezza e con rispetto, con prontezza e con decisione: «Il signore ti darà l'intelligenza di tutte le cose» (2 Tm 2,7), per sapere dare a ciascuno ciò che giova al suo proprio bene (cfr. Tt 2,1-10). È necessario al presbitero lo spirito di carità per mettersi generosamente e totalmente al servizio dei fratelli.

3.1. Per una spiritualità del ministero (sacerdoti e vescovi)

Volendo individuare un concetto sintetico per esprimere il ministero sacerdotale alla luce delle lettere pastorali e in sintonia con il Concilio Vaticano II e la riflessione successiva, si assume il concetto di *Icona Christi Pastoris*, proposto dalla

Pastores dabo vobis [= PDV]⁴⁴. Il sacerdote “iconizza” Cristo, ne è l'icona vivente, nel senso che è la «rappresentazione sacramentale di Cristo Capo e Pastore»⁴⁵ all'interno della comunità cristiana e “di fronte” ad essa⁴⁶. L'icona, infatti, sta essenzialmente nell'ordine del segno, del “rimando a”, ed è intrinsecamente segnata da una dialettica tra somiglianza e differenza. Iconizzare Cristo, è perciò necessariamente un cammino: dono e compito permanente della vita presbiterale, un dono di Dio che va continuamente «ravvivato»⁴⁷. Il presbitero sa di non essere mai formato a sufficienza: deve crescere continuamente nella sua umanità, nella sua spiritualità e ministerialità. L'esortazione apostolica osserva che non c'è soltanto una vocazione “al” sacerdozio, ma anche una vocazione “nel” sacerdozio che valorizza la novità permanente, propria di ogni dono di Dio.

Per le lettere pastorali e per la PDV l'essere *icona Christi* non pone il presbitero in un contesto di sicurezza, come indurrebbe a credere la sua *potestas*, ma in una situazione ricca di stimoli nella duplice relazione con Cristo e col popolo di Dio. L'anima di questa relazione è la *caritas pastoralis*, di cui già parla Paolo che vede nell'ordinazione la trasmissione dello «Spirito di carità» (2 Tm 1,7) e che a più riprese indica a Timoteo di praticare: «Tu, uomo di Dio, tendi alla carità» (1 Tm 6,11; 2 Tm 2,22); «sii un modello per i credenti nelle parole, nella condotta, nella carità, nella fede» (1 Tm 4,12)⁴⁸.

Il sacerdozio ministeriale ha una natura essenzialmente comunitaria che per i vescovi assume la fisionomia collegiale, e per presbiteri presenta un'analoga dimensione di *corpus* e di fraternità sacramentale⁴⁹. La carità pastorale è segnata oggi, come nelle chiese delle pastorali, dalla dimensione comunitaria; il ministro, consapevole di essere *icona Christi*, è aiutato nel trovare il giusto equilibrio tra il compi-

⁴⁴ Esortazione Apostolica post-sinodale di Giovanni Paolo II, del 25 marzo 1992.

⁴⁵ PDV, 15.

⁴⁶ *Ibid.*, 16.

⁴⁷ L'espressione è di 2 Tm 1,6 ed è ripresa da PDV al n. 70: «Le parole dell'apostolo al vescovo Timoteo si possono legittimamente applicare a quella formazione permanente alla quale sono chiamati tutti i sacerdoti in forza del “dono di Dio” che hanno ricevuto con l'ordinazione sacra. Esse ci introducono a cogliere la verità intera e l'originalità inconfondibile della formazione permanente dei presbiteri».

⁴⁸ Anche il concilio Vaticano II, con la *Presbyterorum Ordinis*, aveva sottolineato la centralità della carità pastorale: «anche i presbiteri, implicati e distratti da un gran numero di doveri derivanti dalla loro missione, possono domandarsi come riuscire ad armonizzare la loro vita interiore con l'azione esterna [...] tale unità i presbiteri riescono a raggiungere seguendo nel loro ministero l'esempio di Cristo Signore [...] troveranno nell'esercizio stesso della carità pastorale il vincolo di perfezione sacerdotale che ridurrà a unità la loro vita e azione» (PO, 14).

⁴⁹ Cfr. PDV, 17.

to di autorità e la promozione della partecipazione e della corresponsabilità. Sforzarsi di vivere col cuore di Cristo porta il ministro ad essere l'uomo di tutti, che sa unire attenzione ai singoli e ai gruppi particolari, senza mai trascurare l'insieme della comunità a lui affidata. Lo porta a saper controllare le sue preferenze personali, per fare spazio a tutte le legittime diversità, nella varietà degli stili, delle spiritualità, dei gruppi e dei movimenti ecclesiali. Questa spiritualità non manca di orientare il presbitero e il vescovo anche nel rapporto con la società civile, la politica e la cultura, spingendolo ad un atteggiamento che, senza esimersi dal necessario discernimento e dalla fermezza della profezia, si configura sempre come stile di valorizzazione, di dialogo, di ascolto alieno dallo spirito e dalle asprezze della contrapposizione. Sul versante dell'impegno sociale, i problemi dell'uomo, specialmente le situazioni di povertà e sofferenza, non potranno non coinvolgere l'animo sacerdotale ispirato all'icona di Cristo, chiamandolo ad una presenza che, senza uscire dalle competenze proprie del ministero sacerdotale, sa farsi realmente carico della costruzione della storia⁵⁰.

Se queste osservazioni sono pertinenti, la visione del ministero sacerdotale centrata sull'icona *Christi Pastoris* offre una sintesi unificante all'esistenza del ministero sottraendola alle tensioni che la caratterizzano. Si tratta di un modello che rinvia immediatamente a Cristo, e insieme alla comunità del Cristo e dei suoi apostoli, anzi, in un movimento necessariamente missionario e universale, all'intera comunità degli uomini. Le lettere pastorali propongono un modello che tocca il ministro, non solo in alcune funzioni, ma nelle sue scelte esistenziali, chiamandolo a trasfigurare la sua umanità in un cammino permanente di imitazione e di assimilazione a Gesù Cristo⁵¹.

3.2. Per una spiritualità del vescovo

Il 16 ottobre 2003, Giovanni Paolo II ha firmato l'Esortazione Apostolica post-sinodale *Pastores gregis* [= *PGr*] sul tema: «Il vescovo servitore del Vangelo di Gesù Cristo per la speranza del mondo»⁵². Il vescovo, in quanto successore degli apostoli, è presentato come la guida della comunità diocesana e come immagine del Buon

⁵⁰ Cfr. C. MARCHESELLI-CASALE, *Le lettere pastorali*, 63-64.

⁵¹ Con *PDV*, 72, si può dire che la carità pastorale «non solo coordina e unifica i diversi aspetti, ma li specifica connotandoli, come aspetti della formazione del sacerdote in quanto tale, ossia del sacerdote come trasparenza, immagine viva, ministro di Gesù buon Pastore».

⁵² Una serie di studi sul documento è stata raccolta da A. MONTAN (a cura di), *Vescovi servitori del Vangelo per la speranza del mondo*, Roma 2005, cfr. nota 26.

Pastore che «configurato a Cristo nella santità della vita, si spende generosamente per la Chiesa, portando contemporaneamente nel cuore la sollecitudine di tutte le Chiese sparse sulla terra»⁵³.

Con ragione il documento è stato considerato come una moderna *regola pastorale*, consegnata dal Papa ai vescovi della Chiesa chiamati ad essere, secondo le sue parole di presentazione, «padri, maestri, amici e fratelli d'ogni uomo sull'esempio di Cristo». Sono titoli che le lettere pastorali hanno più volte presentato e illustrato.

Con chiarezza la *PGr* ricorda le responsabilità e i compiti dei vescovi in relazione al *munus docendi*, al *munus sanctificandi* e al *munus regendi*. Sono questi che determinano l'ufficio pastorale del vescovo e che richiedono da lui il massimo impegno e il coinvolgimento di tutta la vita. Egli è chiamato a parlare di Dio al suo popolo, a donare la grazia del Signore, ad essere principio di comunione. Perché maestro della fede e araldo della Parola di Dio, il vescovo deve proclamare le verità che sono via al cielo e che le persone oggi tendono a dimenticare facilmente. Il documento ricorda al vescovo che deve custodire e tramandare la verità nella sua integrità, facendosi lui stesso uditore della Parola e coraggioso annunciatore della verità di salvezza che è il Vangelo, cioè la persona di Gesù Cristo morto e risorto.

Come *santificatore* del gregge del Signore, deve dare grande rilievo alla vita liturgica, cosicché ogni celebrazione annunci con chiarezza la verità rivelata, trasmetta la grazia divina, aiuti a migliorare la qualità della vita spirituale, con benefici riflessi anche sulla vita sociale.

L'esercizio del *munus regendi* deve portare il vescovo ad animare la diocesi e ad esserne la guida. Dal Vangelo deve apprendere e attuare il servizio dell'autorità, pronto a dare la vita per il suo gregge. In questo ambito è importante ricercare la fattiva collaborazione di sacerdoti, consacrati e laici.

Un piacevole aspetto di novità è dato dal vescovo come seminatore di speranza. A lui spetta di essere «profeta, testimone e messaggero della speranza»⁵⁴. In un mondo così povero di speranza, ripiegato sull'oggi e tante volte incupito nel disagio del passato, il vescovo offre la luminosa prospettiva di un domani radioso, reso tale dalla vittoria di Cristo Risorto e preparato oggi dall'impegno di ciascuno⁵⁵.

La *PGr* orienta l'azione pastorale e la vita spirituale dei vescovi. Ad essa si è ispirato recentemente Benedetto XVI, parlando ai partecipanti al Convegno dei nuovi

⁵³ *PGr*, 1.

⁵⁴ *Ibid.*, 3; cfr. i nn. 3-5.73.

⁵⁵ «Testimoni del Risorto, speranza del mondo» è anche il tema trattato dal convegno ecclesiale nazionale tenutosi a Verona in data 16-20 ottobre 2006.

vescovi⁵⁶: «La lettera apostolica *Pastores gregis* e il Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi insistono nell'indicare a ciascun Pastore che la sua autorità oggettiva deve essere sostenuta dall'autorevolezza della sua vita. [...] Il dono totale di voi stessi, che la cura del gregge del Signore domanda, ha bisogno del supporto di un'intensa vita spirituale, alimentata da assidua preghiera personale e comunitaria. [...] Vivere in intima unione con Cristo vi aiuterà a raggiungere quel necessario equilibrio tra il raccoglimento interiore e il necessario sforzo richiesto dalle molteplici occupazioni della vita, evitando di cadere in un attivismo esagerato».

4. Conclusione

Al termine di questa riflessione si rileva come nelle lettere pastorali sia presente una realtà ecclesiale nella quale stanno emergendo diverse forme di ministeri, fra cui l'«episcopo», il presbitero e i diaconi. Le loro competenze presentano ancora spazi da precisare e, il loro successivo sviluppo è avvenuto non solo «per semplice evoluzione interna, ma sotto la spinta delle circostanze, come la minaccia portata alla compattezza della chiesa dalle prime eresie e l'insorgere delle persecuzioni»⁵⁷. Oggi la configurazione gerarchica è chiara, i ruoli definiti, la teologia e il diritto hanno lavorato a lungo e bene per fondare e illuminare. Sarebbe però un errore pensare di essere arrivati al capolinea della ricerca, dello studio, della comprensione. La vita si evolve rapidamente e la complessità del nostro tempo esige una continua appropriazione del significato del ministero sacerdotale ed episcopale, nonché una loro sempre più evangelica attuazione nel cuore della storia.

Le indicazioni di Paolo sono sorprendentemente attuali e rimangono un valido punto di riferimento. Presbiteri e vescovi potrebbero iniziare, per esempio, a riqualificare la loro funzione di padri e di maestri. Ne verrebbe una nuova giovinezza del loro ministero, con felice ricaduta su tutta la comunità cristiana.

⁵⁶ L'incontro si è tenuto in Vaticano in data 21 settembre 2006 e il discorso è stato riportato all'indomani da *L'Osservatore Romano*, 5.

⁵⁷ F. MONTAGNINI, *Il vescovo si affaccia sulla scena del Nuovo Testamento*, in AA.VV., *Il vescovo e la sua chiesa*, Brescia 1996, 31.

Das Vateramt des Bischofs (Gedanken zum bischöflichen Dienst)

Michael Kunzler

Theologischen Fakultät (Paderborn)

Immer wieder begegnet in der kirchlichen Tradition und in den Zeugnissen des Lehramtes die Qualifizierung des bischöflichen Dienstes als väterliches Amt. Die tatsächliche Wahrnehmung des Bischofsdienstes ist davon aber zumeist sehr entfernt. Weit ab von den wirklichen Sorgen und Nöten der Menschen scheinen viele Bischöfe über den Dingen zu schweben, machen eher den Eindruck, sie seien Männer des Managements mit entsprechenden Machtstrukturen, als dass sie – außer kurzfristigen und eher jovialen Selbstpräsentationen – wahrhaft Väter sind, die mit den ihnen anvertrauten Menschen das Leben teilen in Freud und Leid. Selbst das Bild des mit seiner Diözese «verheirateten» Bischofs hat durch die Tatsache gelitten, dass Bischöfe nur zu gern von weniger anziehenden auf attraktivere Bischofssitze zu wechseln, was einstens in der Alten Kirche einem «Ehebruch» gleichgesetzt wurde¹. Neben dem trockenen Verwaltungstyp, von dem kaum Leben ausgeht, scheint zudem der Typus des barocken Fürstbischofs verschiedenorts fröhlich Urständ zu feiern, obwohl bereits im Zeitalter der katholischen Reform ein ganz anderes Bischofsideal gezeichnet wurde². An bischöflichen Vaterfiguren mangelt es erheblich. Und darum sei dem Topos des Vaters für das bischöfliche Amt

¹ Vgl. das Interview von Gianni Cardinale mit dem ehemaligen Präfekten der Bischofskongregation Kardinal Bernardin Gantin: «Un vescovo, una volta nominato in una determinata sede, in linea di massima e di principio deve rimanervi per sempre», in *Trenta Giorni* 17 (1999) 12-14. Vgl. ebenso den Beitrag von Lorenzo Cappelletti, a.a.O. 15-17: Nessun vescovo passi da una diocesi all'altra.

² So galt als Modellfall eines Bischofs in den bewegten Zeiten der tridentinischen Reform der Bischof Giovanni Matteo Giberti von Verona; nach dem Vorbild der Hl. Schrift traf ihn die Bezeichnung des «guten Hirten». Unter dem Titel *Boni pastoris exemplum* wurde die Vita Gibertis als Modell für das bischöfliche Amt schon nach 1542 von seinem Sekretär Zini herausgegeben. Vgl. I. M. GIBERTI, *Opera*, ed. P. et H. Ballerini, Ostiglia 1740.

erneut³ nachgegangen und nach seiner theologischen Qualität gefragt, danach, ob er denn mehr sei als der Ausdruck einer Sehnsucht nach dem wohl kaum erreichbaren idealen Amtsträger, ob er vielleicht sogar eine Norm aufzeigt, deren Nichterfüllung um so schwerer wiegt.

1. Von der Analogie zur Wirklichkeit: Der Bischof ist nicht nur wie ein Vater, sondern für die ihm anvertrauten Menschen ein wirklicher Vater

So selten die Bezeichnung des Bischofs als «Vater» im Gegensatz zu anderen Bildern und Begriffen auch ist, dort, wo sie auftaucht, steht sie in liturgischen Texten und offiziellen Lehrdokumenten der nachkonziliaren Kirche an markanten Stellen. In der Weiheliturgie wird der Bischof ausdrücklich als Vater angesprochen: «Hochwürdiger Vater», so lautet die Anrede an ihn zu Beginn der Weihehandlung, wenn er um die Vornahme der Weihe gebeten wird⁴.

Zunächst einmal ist die Bezeichnung eines Bischofs als «Vater» analog zu verstehen: Er soll in seiner Sorge für seine Mitarbeiter im Dienst der Priester und Diakone und für die ihm anvertraute Herde so sein, wie ein Vater sich in seiner Sorge und Verantwortung für das Wohl der Seinen verstehen und wie er sich entsprechend gegenüber den Gliedern seiner Familie verhalten sollte. In der Modellansprache im Ritus der Bischofsweihe heißt es, der Bischof soll die ihm anvertraute Herde «wie ein Vater» lieben, doch wird dieses Bild in einem Atemzug sofort wieder relativiert durch den Zusatz «und wie ein Bruder»: «Alle, die Gott dir anvertraut, liebe wie ein Vater und wie ein Bruder, besonders die Presbyter und die Diakone, deine Mitarbeiter im Dienste Christi». Der Eindruck drängt sich auf, als habe man davor Angst gehabt, das Vatersein des Bischofs wirklich ernst zu nehmen und ihn sogleich in eine gewisse «Gleichrangigkeit» der Brüder zurückgezogen. Der Absatz, der alle jene erwähnt, die der Hirtensorge des Bischofs anvertraut sind, endet programmatisch: «Du bist auch für sie verantwortlich»⁵. Aufgegriffen wird

³ Bereits vor mehreren Jahren habe ich mich mit diesem Thema auseinandergesetzt, das ich – gerne der Einladung folgend – der Aktualität wegen in etwas veränderter Form wieder vorlege: Das väterliche Amt (LG 21). Gedanken zum väterlichen Charakter des bischöflichen Dienstes. In R. LIGGENSTORFER – B. MUTH-OELSCHNER (Hgg.), *(K)Ein Koch-Buch. Anleitungen und Rezepte für eine Kirche der Hoffnung. Festschrift zum 50. Geburtstag von Bischof Dr. Kurt Koch*, Fribourg 2000, 159-180.

⁴ Vgl. *Pontifikale* 25, 49 (Bischofsweihe), 74 (Priesterweihe), 123 (Diakonenweihe).

⁵ *Pontifikale* 29.

dies in den Versprechen des Erwählten: «Bist du bereit, zusammen mit deinen Mitarbeitern, den Presbytern und Diakonen, für das Volk Gottes *wie* ein guter Vater zu sorgen und es auf dem Weg des Heiles zu führen?»⁶.

Ebenso analog verwendet das Dekret des 2. Vatikanums über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche *Christus Dominus* das Bild des «Vaters» und setzt es parallel zu dem des «Guten Hirten» in Gegenüberstellung zu den Entsprechungen der «Familie» und der «Herde», denen die Sorge des Bischofs gilt: «Bei der Erfüllung ihrer Vater- und Hirtenaufgabe seien die Bischöfe in der Mitte der Ihrigen *wie* Diener, gute Hirten, die ihre Schafe kennen und deren Schafe auch sie kennen, wahre Väter, die sich durch den Geist der Liebe und der Sorge für alle auszeichnen und deren von Gott verliehener Autorität sich alle bereitwillig unterwerfen. Die ganze Familie ihrer Herde sollen sie so zusammenführen und heranbilden, dass alle, ihrer Pflichten eingedenk, in der Gemeinschaft der Liebe leben und handeln.» Insbesondere ihren Priester sollen die Bischöfe Väter sein, «sie sollen sie als Söhne und Freunde betrachten»⁷. Alle Priester bilden «ein einziges Presbyterium und eine einzige Familie, deren Vater der Bischof ist»⁸.

Der Vergleich eines Bischofs mit dem Vater einer Familie ist alt; schon Johannes Chrysostomos bedient sich seiner für die Kennzeichnung der Beziehung des Bischofs zu seiner Gemeinde: «Die Relation zwischen Priester und Gemeinde vergleicht Johannes mit der Beziehung eines Vaters zu seinen Kindern. Das Vaterbild ist grundlegend für die Auffassung des Chrysostomos vom Priestertum. „Denn als wäre ihm (= dem Priester) die ganze Welt anvertraut, und als wäre er aller Vater (αὐτὸς ὢν πάντων πατήρ), so tritt er vor Gott und bittet, dass überall die Kriege ausgelöscht werden...“ (VI 4,27-30). Eindeutig wird das Vaterbild an einer Stelle des Dialogs auf den Bischof bezogen (III 13,52)»⁹.

⁶ Pontifikale 31.

⁷ CD 16.

⁸ CD 28.

⁹ M. LOCHBRUNNER, *Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomos* (Hereditas, 5), Bonn 1993, 169. Lochbrunner ergänzt in einer Anmerkung: In seiner Primizpredigt nennt Chrysostomos den Bischof Flavian τὸν πατέρα τοῦτον (*Sermo cum presbyter fuit ordinatus* 4, Schr 272,416). Selbst im Besitz des Bischofsamtes bezieht er das Vaterbild auf sich. In einer kirchenpolitisch brisanten Situation beschwichtigt er seine Konstantinopler Gemeinde mit den Worten: «Ich bin nämlich der Vater und ich muss den Söhnen die Einsicht raten: Was nämlich bei den leiblichen Vätern die Natur des Fleisches bewirkt, das bewirkt in uns die Gnade des Geistes. Der Vater bin ich und zwar ein allzu um die Söhne besorgter Vater, so dass ich bereit bin, mein Blut für euch zu vergießen. Doch daraus erwächst für mich keine Gnadengabe. Denn es ist ein apostolisches Gesetz und ein Gebot des Herrn, der sagt: Der gute Hirte gibt sein Leben für seine Schafe (Joh 10,11)».

Dabei wird die Analogie des Vergleichs nicht zuletzt vor dem Hintergrund eines weiblich-mütterlichen Bildes klar herausgestellt: «So also muss der Priester zu denen, die ihm unterstellt sind, sich verhalten, wie ein Vater zu seinen sehr kleinen Kindern (ὥσπερ ἄν εἰ πατήρ πρὸς παῖδας ἄγαν νηπίους) verhalten würde (V 4,21-23). Das Bild von der Mutter, das im Zusammenhang des Taufsakramentes angeklungen ist (vgl. III 6,10f), ergänzt das Vaterbild»¹⁰.

So eindeutig Johannes Chrysostomos in seinen Aussagen über das Priestertum die Analogien des Vaters lehrt, so sehr stoßen sie gerade bei diesem Kirchenvater an die Grenzen einer bloßen Analogie.

Wie ein Vater zu sein, das ist etwas anderes, als ein wirklicher Vater zu sein, dessen Abwesenheit in gewisser Weise vorausgesetzt wird, denn ansonsten müsste kein anderer, der nicht wirklich Vater ist, «einspringen» und sich zu anderen Menschen, denen er nun einmal nicht Vater ist, verhalten *wie* ein Vater. Ist in diesem Sinn der «Ersatzvater» ein «Anti-typos» des eigentlichen Vaters?

Häufig greift Johannes Chrysostomos in der Darlegung des priesterlichen Amtes auf das Bild des menschlichen Priesters als Antitypos des himmlischen Hohenpriesters zurück. «Antitypos» und die darin verwendete Präposition ἀντί «bietet sich unglücklicherweise für den Gedanken eines “Vikars” im juristischen Sinn an, d. h. als eine Repräsentation von jemanden, der abwesend ist; aber ihr korrekter Sinn liegt einzig und allein im Gedanken einer Repräsentation durch Partizipation, wie sie im biblischen Bild der “Gemeinschafts-Persönlichkeit” (z. B. im “Gottesknecht” oder im “Menschensohn”) gemeint ist... Der Geweihte wird also ein “Mittler” zwischen Mensch und Gott, nicht indem er eine Distanz zwischen diesen beiden voraussetzt oder herstellt, sondern indem er sich selbst im Kontext der Gemeinschaft, von der er ein Teil ist, auf beide bezieht». Von daher ist nach Zizioulas auch die Übernahme des Begriffes «Priester» für den Amtsträger legitim¹¹.

Ἀντ' αὐτοῦ – an seiner statt: Eben nicht Stellvertretung eines Abwesenden im juristischen oder moralischen Sinn, sondern im Sinne der Beziehungshaftigkeit eines unsichtbar Anwesenden, der sich seines sichtbaren menschlichen Dieners

¹⁰ Ebd. Lochbrunner verweist auf R. KACZYNSKI, *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomos*, Freiburg 1974, 199-201. So wertvoll das Vaterbild für die Spiritualität des Priesters ist, so problematisch erweist es sich heute aus der Sicht der Laien, die ihre Mündigkeit im Glauben betonen. Aus heutiger Sicht müsste der Vergleich differenzierter ausgeführt werden, als dies unter anderen gesellschaftlichen Verhältnissen von Chrysostomos erwartet wurde. Die Hilfen, die das Vaterbild für die geistliche Formung des Priesters bietet, werden dadurch aber nicht in Frage gestellt.

¹¹ J. D. ZIZIOULAS, *Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Theologie*, in H. VORGRIMMER (Hg.), *Der priesterliche Dienst V: Amt und Ordination in ökumenischer Sicht* (QD 50), Freiburg-Basel-Wien 1973, 72-113. 95.

bedient, um als der einzige Hohepriester und Mittler zwischen Gott und den Menschen durch ihn heilmächtig an seiner Kirche zu handeln. In diesem Sinn weist Symeon von Thessaloniki dem Bischof – und mit ihm dem am der bischöflichen Sendung partizipierenden Priester – als Werkzeug Christi Funktionen zu, die in voller und letzter Wirklichkeit einzig Christus selbst zukommen können: An seiner statt (ἀντ' αὐτοῦ) berief Christus «Erlöser» (Σωτῆρας, «Seelenbildner» (ψυχῶν πλάστας), «Führer zum Himmel, zum Licht und zum Leben» (πρὸς οὐρανὸν ὁδηγούς, καὶ φῶς καὶ ζῶήν), «Väter, Hirten und Wächter» (πατέρας καὶ ποιμένας καὶ φύλακας); mit der Kraft Christi ausgestattet, vollziehen diese ihr Amt nicht für sich und durch sich selbst, sondern vor allem für die anderen Menschen¹². Noch einmal: Wie «wirklichkeitsgeladen» ist neben dem Erlöser-, Hirte-, Führer- und im letzten auch das Vatersein der Bischöfe und Priester an Christi statt (ἀντ' αὐτοῦ)? Die Antwort darauf gibt ein anderer theologischer Grundsatz Symeons.

In der Annahme einer Menschennatur hat der Logos allen Menschen die Quelle für die Vergöttlichung eröffnet, weil aus ihr die vergöttlichende Gnade fließt¹³. Diese erlösende Funktion der Menschennatur Christi bleibt auch nach seiner Himmelfahrt bestehen¹⁴. Dafür schuf Christus das Weihepriestertum, das in der Spendung der Sakramente – die ja allesamt die heilsökonomische Funktion der menschlichen Natur Christi erfüllen, Anteil am Leben Gottes (der «ungeschaffenen Gnade») zu vermitteln – die in Christi Menschwerdung gründende Heilsökonomie fortsetzen soll. Das also, was Symeon als Funktionen den geweihten Amtsträgern zuschreibt, ist alles andere als analoge Rede, sondern die Beschreibung der reinen Wirklichkeit von Christi erlösendem Wirken, welches sich in seinen menschlichen Dienern an den Menschen vollzieht. Für das Führer-, Hirte-, Wächter- und auch Vatersein ist die Ebene der Analogie überschritten: Der Priester und der Bischof sind nicht nur wie Führer, Wächter, Hirten und Väter, sondern sie sind es wirklich: «Durch das bischöfliche Amt ist das wahre Christentum, und alle Mysterien Christi sind durch es»¹⁵. Ohne die Amtsgewalt des Bischofs gibt es weder Altar, noch Weihesakrament, noch das hl. Myron, noch die Taufe, noch überhaupt Christen¹⁶!

¹² *De Sacerdotio*, PG 155, 961 B-C.

¹³ *De Sacerdotio*, PG 155, 956.

¹⁴ Ebd., 960D-961.

¹⁵ *Dialogos* 77, PG 155, 252 B.

¹⁶ Eine Aussage, die auch in der gegenwärtigen orthodoxen Theologie nach wie vor Gültigkeit besitzt und nichts von ihrer Kühnheit eingebüßt hat, vgl. D. STANILOAE, *Orthodoxe Dogmatik* III (Ökumenische

2. Das Priestertum des Bischofs und das seiner Priester

Das Priestertum des Bischofs und seines Presbyteriums ist mit dem Priestertum Christi selbst identisch. Christus ist der μεσίτης im eigentlichen Sinn, der Vermittler des göttlichen Lebens an die Menschen, das der Heilige Geist als Übergeber und Vollender aller Heiligung gemäß der heilsökonomischen Ordnung ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐν ἁγίῳ Πνεύματι durch den menschengewordenen Sohn, durch seine Menschennatur übergibt¹⁷. Dieses die heilsökonomische Funktion des Sohnes kennzeichnende *dia*1 bestimmt auch das Wesen des Weihepriestertums und begründet dessen Identität mit dem Priestertum Christi.

Das Priestertum des Bischofs aber unterscheidet sich von dem seiner Priester dadurch, dass er allein in der Spendung des Weihesakraments das Priestertum weiterzugeben vermag. Der Bischof ist in höchstem Maße durch die Bischofsweihe erleuchtet und «besitzt» die Gnade, das Leben Gottes, in dem vollkommenen Ausmaß des Weitergebenkönnens; er allein kann daher die Gnade in den Weihungen, Segnungen und Sakramentspendungen weitergeben¹⁸. Der Bischof allein «besitzt» die Gnade so, dass er allein sie weiterzugeben vermag; sein Proprium, das der Priester nicht besitzt, ist das Μεταδοτικόν, das Weitergebenkönnen des göttlichen Lebens¹⁹. Alle liturgischen Ehrenbezeichnungen für den Bischof gelten dieser göttlichen Gnade, die aus ihm einer Quelle gleich, auf die Kirche übergeht und göttliches Leben bringt²⁰.

Theologie, 16), Solothurn-Düsseldorf-Gütersloh 1995, 128: «Indem er die Ansichten der alten Väter über das Bischofsamt zusammenfasst, sagt Dositheos von Jerusalem: "Die Bischofswürde ist in der Kirche so sehr notwendig, dass ohne sie weder die Kirche noch ein Christ genannt werden könnte. Denn wer gewürdigt wurde, Bischof als apostolischer Nachfolger zu sein..., ist dadurch ein lebendiges Abbild Gottes auf Erden... Er ist in der Kirche so notwendig, wie es der Atem im Menschen ist und wie die Sonne in dieser spürbaren Welt... Das, was Gott in der himmlischen Kirche der Erstgeborenen ist und die Sonne für die Welt, das ist jeder bischöfliche Amtsträger in der Ortskirche... Er ist der Quellgrund der göttlichen Sakramente und der Gaben des Heiligen Geistes, er allein weihet das Myron, und die Ordination der Amtsträger aller Stufen steht ihm zu. Er bindet und löst in letzter und oberster Instanz..., er in erster Reihe lehrt das heilige Evangelium und verteidigt den rechten Glauben" (Dositheos, Bekenntnis 10)».

¹⁷ Besonders das Bild der Quelle dient zur Kennzeichnung dieses *dia*1 der Menschennatur Christi; so sagt z.B. Gregor Palamas in *Hom.* 16, PG 151, 193 B: «...καὶ πηγὴν ποιῆσαι τὴν σάρκα τοῦ ἁγιασμοῦ ἀνεξάντλητον». Ähnlich benutzt Symeon v. Thessaloniki dieses Bild; als eine von vielen Stellen z.B. *Expositio S. Symboli*, PG 155, 765 D. Zu diesen Kernthemen orthodoxer Theologie vgl. M. KUNZLER, *Porta Orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie*, Paderborn 1993, 54-124.

¹⁸ *Dialogos* 75, PG 155, 249 C.

¹⁹ *Dialogos* 76, PG 155, 249 D: «...th1n metadotikh1n mo2no~ ke2kthtai ca2rin».

²⁰ So begründet er den liturgischen Brauch, dem Bischof Leuchter voran zu tragen, mit der Gegenwart der

Mit der vom anfanglosen Logos angenommenen Menschennatur Christi hat der Bischof gemein, «Quelle» zu sein, aus der den Gläubigen die göttliche Gnade zufließt. Darum eignet dem Bischof das Charakteristikum des «Unabgeleiteten» und «Ursprünglichen», das sich keiner höheren Instanz verdankt. Durch das Wirken des Bischofs ereignet sich Heilsökonomie, Mitteilung trinitarischen Wirkens als Gnade. Liturgisch wird dies auch angedeutet durch die Überreichung des Omophorions, der bischöflichen Stola, welche die Inkarnation Christi versinnbildlicht und damit auch die aus der Menschwerdung folgende Vergöttlichung²¹.

Im Gegensatz zum nicht abgeleiteten Priestertum des Bischofs ist dasjenige seiner Priester ein abgeleitetes, welches seine Wirkkraft aus dem bischöflichen Dienst bezieht.

Bezüglich des Priesters als Spender der Sakramente unterstreicht Symeon dessen Abhängig-

keit vom Bischof als Inhaber der Vollmacht zur Sakramentspendung überhaupt. So ist es ein und dasselbe, ob jemand ohne Weihe eine Sakramentspendung vorzutäuschen wagt, oder ob ein Priester eine Sakramentspendung vornimmt ohne Auftrag und Einverständnis seines Bischofs²²!

Dies gilt nach Symeon besonders für die Verwaltung des Bußsakraments. Christus hat die Vollmacht, Sünden zu vergeben, einzig seinen Aposteln verliehen, deren Nachfolger die Bischöfe sind, nicht aber den siebenzig Jüngern, als deren Nachfolger er die Priester betrachtet²³. Aufgrund ihres vollen Besitzes der Weihegnade können die Bischöfe binden und lösen, die Priester können dies aber nur in Auftrag und Geheiß der Bischöfe²⁴; als erster Spender des sakramentalen Buße gilt allein der Bischof, der jedoch im Bedarfsfall nach den Regeln des

göttlichen Gnade im Bischof, die er an die Priester und an alle Gläubigen weitergibt *Dialogos* 280, PG 155, 257 B. Aus dem gleichen Grund wird der Bischof mit der Anrede «Heiliger Herr» angesprochen: Durch diese Anrede wird auf die im Bischof und auch in den Priestern anwesende, durch die Weihe vermittelte Gnade des Hl. Geistes verwiesen. *Dialogos* 207, PG 155, 417 A. Zu den bischöflichen Ehrenzeichen zählen auch die Leuchter, die ihm voran getragen werden, um die Präsenz der Gnade im Amtsträger anzuzeigen, die er kraft Amtes an die Priester und an die anderen Gläubigen weitergibt: *Dialogos* 80, PG 155, 257 B.

²¹ Vgl. *Dialogos* 208, PG 155, 421 C. Zum Omophorion vgl. M. KUNZLER, *Archieratikon. Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine*, Paderborn 1998, 146f. DERS., *Das Omophorion - auch eine abendländische Bischofsstola? Eine ökumenisch nicht irrelevante Frage liturgischer Ästhetik*, in *Theologie und Glaube* 87 (1997) 131-140.

²² Resp. ad q. 10-13 Gab. Pent, PG 155, 861 C.

²³ Ebd.

²⁴ A. a. O., PG 155, 861 D-864 A.

Kirchenrechts die Priester mit der Verwaltung des Bußsakramentes beauftragen kann²⁵. Aufgrund dieser Überlegungen spricht sich Symeon für die Reservation der Absolution von bestimmten Sünden durch den Bischof aus; trotz der Teilhabe der Priester an der bischöflichen Verwaltung des Bußsakramentes kennt Symeon auch die Reservation der Absolution von bestimmten Sünden; er zählt hierzu Mord, Abfall vom Glauben und Ehebruch, sowie die Sünden, welche Priester begehen; von diesen Sünden kann nach seiner Auffassung nur der Bischof lossprechen²⁶. Nicht anders wird die Bedeutung des Bischofsamtes bei der liturgischen Einsegnung der Ehe gesehen, deren theologische Bewertung für das Zustandekommen des Sakramentes eine ganz andere ist, als die Ehe-theologie des Westens dies lehrt²⁷: Der Priester kann die Ehe nur mit dem Einverständnis des Bischofs einsegnen oder vielmehr konsekrierend die Naturehe zur sakramentalen Ehe verwandeln, da wie in allen anderen sakramentalen Handlungen auch der Bischof allein der Vater der Kirche und damit der eigentlich zuständige Amtsträger ist, der die Ehe einsegnet²⁸.

Auch für alle anderen sakramentalen und sakramentlichen Handlungen gilt dieser Grundsatz: Alles heiligende Wirken geht vom bischöflichen Amt aus, hat darin seine Grundlage und vollzieht sich an den verschiedenen Orten durch den Dienst der Priester, die am Priestertum des Bischofs partizipieren, selbst aber nur im abgeleiteten Sinn Priester sind²⁹.

Diese Lehren sind auch der katholischen Kirche nicht fremd, wie es das 2. Vatikanische Konzil selbst bestätigt.

²⁵ Resp. ad q. 10-13, PG 155, 861 D-864 B.

²⁶ A. a. O., 864 A.

²⁷ Zur östlichen Lehre vom Ehesakrament vgl. P. EVDOKIMOV, *Sacrement de l'amour. Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*, Paris 1962. M. KUNZLER, *Das Zustandekommen des Ehesakramentes in der russisch-orthodoxen und der ukrainisch-katholischen Trauliturgie*, in K. RICHTER (Hg.), *Eheschließung - mehr als ein rechtlich Ding?* (QD 120), Freiburg-Basel-Wien 1989, 141-151. V. KHOULAP, *Coniugalia Festa. Eine Untersuchung zu Liturgie und Theologie der christlichen Eheschließungsfeier in der römisch-katholischen und byzantinisch-orthodoxen Kirche mit besonderer Berücksichtigung der byzantinischen Euchologien* (Das Östliche Christentum, Neue Folge, 52), Würzburg 2003. Eugenio Corecco hat wesentlich dazu beigetragen, dass dieses östliche Verständnis auch für die abendländische Theologie der Ehe als Ergänzung, ja Korrektiv wahrgenommen wird. Vgl. E. CORECCO, *Der Priester als Spender des Ehesakramentes im Lichte der Lehre über die Untrennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament*, in A. SCHEUERMANN - G. MAY (Hgg.), *Ius sacrum (FS Mörsdorf)*, München 1969, 521-557.

²⁸ *Dialogos* 281, PG 155, 509 D-512 A.

²⁹ Zur gesamten Liturgietheologie des Symeon vgl. M. KUNZLER, *Gnadenquellen. Symeon von Thessaloniki († 1429) als Beispiel für die Einflussnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik* (Trierer Theologische Studien, 47), Trier 1989.

So sagt die Liturgiekonstitution: «Im Bischof sehe man den Hohenpriester seiner Herde, von dem das Leben seiner Gläubigen in Christus gewissermaßen ausgeht und abhängt. Daher sollen alle das liturgische Leben des Bistums, in dessen Mittelpunkt der Bischof steht, besonders in der Kathedralkirche, aufs höchste wertschätzen; sie sollen überzeugt sein, dass die Kirche auf eine vorzügliche Weise dann sichtbar wird, wenn das ganze heilige Gottesvolk voll und tätig an denselben liturgischen Feiern, besonders an derselben Eucharistiefeier, teilnimmt: in der Einheit des Gebets und an dem einen Altar und unter dem Vorsitz des Bischofs, der umgeben ist von seinem Presbyterium und den Dienern des Altars»³⁰. Oder das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe lehrt: «Die Bischöfe erfreuen sich der Fülle des Weihesakramentes. Von ihnen hängen in der Ausübung ihrer Gewalt sowohl die Priester ab, die ja, um sorgsame Mitarbeiter des Bischofsstandes zu sein, selbst zu wahren Priestern des Neuen Bundes geweiht sind, als auch die Diakone, die, zum Dienst geweiht, dem Gottesvolk in der Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium dienen. Die Bischöfe selbst sind also die hauptsächlichen Ausspender der Geheimnisse Gottes, wie sie auch die Leitung, Förderung und Aufsicht des gesamten liturgischen Lebens in der ihnen anvertrauten Kirche innehaben»³¹. Oder die dogmatische Konstitution über die Kirche: «An Gottes Stelle stehen sie der Herde vor, deren Hirten sie sind, als Lehrer in der Unterweisung, als Priester im heiligen Kult, als Diener in der Leitung»³². «In den Bischöfen, denen die Priester zur Seite stehen, ist also inmitten der Gläubigen der Herr Jesus Christus, der Hohepriester, anwesend. Zur Rechten des Vaters sitzend, ist er nicht fern von der Versammlung seiner Bischöfe, sondern vorzüglich durch ihren erhabenen Dienst verkündet er allen Völkern Gottes Wort und spendet den Glaubenden immerfort die Sakramente des Glaubens. Durch ihr väterliches Amt (vgl. 1 Kor 4,15) fügt er seinem Leib kraft der Wiedergeburt von oben neue Glieder ein»³³. «Der Bischof ist, mit der Fülle des Weihesakramentes ausgezeichnet, "Verwalter der Gnade des höchsten Priestertums", vorzüglich in der Eucharistie, der er selbst darbringt oder darbringen lässt und aus der die Kirche immerfort lebt und wächst»³⁴. «Der Bischof, der vom Hausvater gesandt ist, seine Familie zu lenken, soll sich das

³⁰ SC 41.

³¹ CD 15.

³² LG 20.

³³ LG 21.

³⁴ LG 26.

Beispiel des guten Hirten vor Augen halten, der nicht gekommen ist, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen... Er soll sich nicht weigern, seine Untergebenen zu hören, die er wie wirkliche Söhne umsorgt und zu eifriger Mitarbeit mahnt. Da er für ihre Seelen Gott wird Rechenschaft ablegen müssen (vgl. Hebr 13,17), soll er für sie durch Gebet, Predigt und jederlei Liebeswerk Sorge tragen...»³⁵. Und über die Priester heißt es nicht viel anders als bei Symeon von Thessaloniki: «Die Priester haben zwar nicht die höchste Stufe der priesterlichen Weihe und hängen in der Ausübung ihrer Gewalt von den Bischöfen ab; dennoch sind sie mit ihnen in der priesterlichen Würde verbunden...»³⁶.

Auch in einem liturgischen Detail, welches die Beziehung zwischen bischöflichem und priesterlichem Amt reflektiert, herrscht in Ost und West, bei Symeon von Thessaloniki und in der durch das 2. Vatikanum erneuerten Liturgie eine erstaunliche Übereinstimmung:

Den bischöflichen Heiligungsdienst verbindet Symeon derart stark mit dem vom Bischof geweihten Myron, das dem abendländischen Chrisam entspricht, dass er sogar eine «Sukzession» in der Weitergabe der Gnade des Heiligen Geistes durch das Myron annehmen kann, die letztlich auf Christus selbst zurückzuführen sei³⁷. Die Weihe des Myron kann allein durch einen Bischof erfolgen, da nur er aufgrund seiner Weihe die Gnadengaben des Heiligen Geistes in höchstem Maß besitzt; nur der Bischof kann die göttlichen Gnadengaben weitergeben in der Spendung der Sakramente, so auch in der Myronsalbung und damit mittelbar in den vielfältigen Anwendungen des heiligen Myron³⁸. Gerade die Tatsache, dass der Spender der Myronweihe Bischof sein muss, macht nach Symeon sehr deutlich, dass alles sakramentale Tun der Kirche einer Quelle gleich dem Bischofsamt entspringt und nur in Verbindung mit diesem geschehen kann. Kann der Priester nur dann gültig die Sakramente spenden, wenn er durch einen Bischof gültig geweiht worden ist, so bedarf er zur Zelebration der Eucharistie und zur Feier der übrigen Sakramente des Altares, der durch das vom Bischof konsekrierte Myron geweiht worden ist: «Ohne Bischof gibt es also weder Opfer, noch Priestertum, noch Altar»³⁹. Ähnliches

³⁵ LG 27.

³⁶ LG 28.

³⁷ *Dialogos* 75, PG 155, 249 B: «Ἴνα ἡ διαδοχὴ αἰεὶ μένῃ τῆς χάριτος ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ εἰς ἡμᾶς, οὔτε τὸ μύρον δίχα μύρου τελῖται...».

³⁸ Ebd., 249 C: «Ὅτι φωτιστικὸς ὁ ἐπίσκοπος, καὶ τελείαν ἔχων τὴν χάριν τοῦ Πνεύματος, καὶ διὰ τοῦτο καὶ μεταδοτικὴν πλουτεῖ τῶν θεῶν φώτων χάριν».

³⁹ *Dialogos* 77, PG 155, 252 A: «Οὐδεὶς ἱερουργεῖν ἱερεὺς ἰσχύει ἐν Πνεύματι, ἢ ἄλλο τι διενερ-

gilt für die Initiation: Nur der vom Bischof gültig geweihte Priester spendet die Taufe. Das zum Initiationssakrament der Myronsalbung (Firmung) benötigte Öl muss vom Bischof geweiht sein. «Also wirkt in allen Sakramenten und in allen geweihten Dingen das Bischofsamt.»⁴⁰ «Ohne die bischöfliche Weihevollmacht gibt es weder Altar, noch Priesterweihe, noch Myron, noch Taufe, noch Christen überhaupt»⁴¹.

Auch das Abendland kennt den Gedanken, dass durch die vom Bischof geweihten heiligen Öle auch in der von den Priestern vorgenommenen sakramentalen oder sakramentlichen Handlungen das bischöfliche Amt als Erst- und Hauptzelebrant aller liturgischen Feiern in einer Diözese zum Tragen kommt. Ausdrücklich nimmt die Pastorale Einführung in den Ordo der Ölweihen Bezug auf den oben zitierten Artikel 41 der Liturgiekonstitution des 2. Vatikanums, wonach vom Bischof «das Leben seiner Gläubigen in Christus gewissermaßen ausgeht und abhängt»⁴². Dies gilt auch für die Krankensalbung, in welcher in aller Regel das vom Bischof geweihte Krankenöl verwendet wird, was «vor allem dessen Verantwortung für die Leitung auch der Feier der Krankensalbung unterstreichen (vgl. SC 41, CD 15)» soll⁴³. Die in den Dokumenten des 2. Vatikanums klar enthaltene Lehre von der Abhängigkeit des priesterlichen Dienstes vom Bischofsamt kommt im liturgischen Vollzug vor allem in der Verwendung der vom Bischof geweihten heiligen Öle zum Tragen.

In erstaunlicher Übereinstimmung erkennen sowohl Symeon von Thessaloniki als mittelalterlicher, im Erbe der gesamten griechischen Patristik und Theologie stehender Theologe und Bischof und das 2. Vatikanische Konzil dem bischöflichen Amt einen im wahrsten und vollsten Sinne des Wortes ursprünglichen Charakter zu. «Ursprünglich» im Sinne einer Quelle, die der Ursprung lebendigen Wassers ist, weil aus ihr ein Fluss entspringt; hier also im Sinne einer geistlichen Quelle, aus der heraus das göttlichen Wirken den Menschen entgegenfließt, mit welchen theologi-

γεῖν, εἰ μὴ χειροτονίαν ἔχη... Αὐθις ὁ ἱερεὺς οὐ τὰς μυσταγωγίας ἐνεργεῖ χωρὶς θυσιαστηρίου. Τοῦτο δὲ διὰ τοῦ μύρον ἁγιάζεται. Τὸ μύρον δὲ διὰ τοῦ ἀρχιερέως μόνου τελεῖται. Ἄρα χωρὶς ἀρχιερέως οὔτε θυσία, οὔτε ἱερεὺς, οὔτε θυσιαστήριον ὅλως.

⁴⁰ A. a. O., 252 B: «Ἄρα πάντα τὰ θεῖα μυστήρια καὶ ἐν πᾶσιν ἱερομένοις ἡ ἀρχιερωσύνη ἐνεργοῦσά ἐστι».

⁴¹ Ebd.: «Καὶ χωρὶς ταύτης οὔτε θυσιαστήριον ἔσται, οὔτε χειροτονία, οὔτε μύρον ἅγιον, οὔτε βάπτισμα, οὔτε Χριστιανοί».

⁴² Vgl. die Zitation von SC 41 in der Pastoralen Einführung der «Weihe der Öle», *Pontifikale IV*, Handausgabe, Freiburg-Basel-Wien 1994, 171.

⁴³ R. KACZYNSKI, *Feier der Krankensalbung: Gottesdienst der Kirche - Handbuch der Liturgiewissenschaft* T 2: *Sakramentliche Feiern*, Regensburg 1992, 311.

schen Begrifflichkeiten und Bildern man dieses göttliche Wirken auch immer benennen mag. Dieser Bezug zur Quelle erinnert dann auch an die «Quelle der Gottheit»⁴⁴ bei Pseudo-Dionysios, worunter niemand anderes verstanden wird als der Gott, der Vater, der sowohl für die beiden anderen Personen des Sohnes und des Heiligen Geistes diese Quelle ist als auch für das gemeinsame Wirken aller drei Personen ad extra an der Welt zu deren Heilung und Heiligung⁴⁵. Es ist dieser ursprüngliche, göttliche Leben bringende und kirchenstiftende Charakter des bischöflichen Dienstes, die den Bischof schon in der Alten Kirche zum Repräsentanten Gottes des Vaters gemacht hat.

Dassmann rechnet damit, dass die Entwicklung des Monepiskopats mit diesem Bezug des bischöflichen Dienstes zu Gott, dem Vater, zu tun hatte, ja womöglich sogar den Ausschlag dafür gegeben hat⁴⁶. An nicht wenigen Stellen in seinen Briefen an die Magnesier und die Epheser nimmt Ignatius von Antiochien Bezug auf

⁴⁴ Ein Begriff, der in der griechischen Theologie insgesamt eine große Rolle spielt und auf Pseudo-Dionysios zurückgeht: *De div. nom.* 2, 7, PG 3, 645 B. Im ersten seiner beiden Λόγοι ἀποδεικτικοί – *Syngrammata* I, ed. P. Chrestou, Thessaloniki 1962, 41 schreibt Gregor Palamas: Ὁ δὲ πατὴρ πρὸς τὴν πηγὴν τῶν πάντων εἶναι διὰ τοῦ υἱοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι, καὶ πηγὴ καὶ ἀρχὴ ἐστὶ θεότητος μόνος θεογόνου ὧν. Wenige Jahrzehnte nach Gregor Palamas erklärt den Begriff gleichlautend Symeon von Thessaloniki: Ἁγίου Συμεὼν Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης Ἔργα θεολογικά. Κριτικὴ ἔκδοσις μετ' εἰσαγωγῆς ὑπὸ David Balfour (Ἀναλέκτα Βλατάδων 34). Thessaloniki 1981, B 13, Kap. 3, 202, 120: «... ὁ Πατὴρ, ὃς καὶ μόνος ἀρχὴ καὶ αἰτία καὶ πηγὴ τῆς θεότητος... Kap. 13, Zeile 510f: «Ὅτι καὶ μόνῃ πηγαία θεότης ὁ Πατὴρ, καὶ μόνῃ πηγὴ τῆς ὑπερουσίου θεότητος ὁ Πατὴρ, ὁ ἱερός φασὶ Διονύσιος».

⁴⁵ Dies unterstreicht auch die mehrfache Bedeutung des griechischen Begriffes der ἀρχή: Jede Herrschaft kommt von einem Anfang, einem ursprünglichen Prinzip, das in der trinitarischen Betrachtung natürlich Gott dem Vater zukommt. Zur Bedeutungsvielfalt von ἀρχή bei Chrysostomos vgl. Lochbrunner (s. Anm. 9) 173: «Das weite Bedeutungsfeld von ἀρχή zerfällt in drei Segmente, von denen das erste den Anfang im Hinblick auf Raum und Zeit bezeichnet, das zweite in philosophischen Kontexten einen Anfangspunkt im Sinn von Element oder Prinzip meint, und schließlich ein drittes Segment, dessen Bedeutung Herrschaft heißt. Abgesehen von einer einzigen Stelle, an der ἀρχή die weltliche Herrschaft ausdrückt, wird im Dialog ἀρχή immer im Sinne des geistlichen Leitungsamtes gebraucht. Es ist synonym mit ἱερωσύνη, an der es die Leitungsfunktion hervorhebt. Die Leitung der kirchlichen ἀρχή geschieht aus der geistlichen Vollmacht des ἱερεῦς. „Denn Menschen, die auf Erden wohnen und weilen, wurden beauftragt, himmlische Dinge zu verwalten (τὰ ἐν οὐρανοῖς διοικεῖν), und sie erhielten eine Vollmacht (ἐξουσίαν), die Gott weder Engeln noch Erzengeln verliehen hat“ (III 5,9-11). Das Priesteramt gewinnt seine Größe von dieser Vollmacht. „Als wären sie nämlich schon in den Himmel versetzt, als hätten sie die menschliche Natur überschritten und wären von unseren Leidenschaften befreit, zu einer so hohen Autorität wurden sie geführt (εἰς τοῦσαύτην ἤχθησαν τὴν ἀρχήν)» (III 5,25-27). Die ἐξουσία ist vom Sohn Gottes (III 5,24f) und vom Heiligen Geist, dem Parakleten (III 4,6), den Priestern übergeben worden. Bei der Übergabe spielt der Gedanke an die apostolische Sukzession eine wesentliche Rolle. «Warum schonte Gott seinen eingeborenen Sohn nicht, sondern gab den einzigen dahin? ... Um die Schafe zu erwerben, die er dem Petrus und seinen Nachfolgern anvertraut hat (ἀ τῷ Πέτρῳ καὶ τοῖς μετ' ἐκείνων ἐνεχείριζεν)» (II 1,40-44).

⁴⁶ Vgl. E. DASSMANN, *Zur Entstehung des Monepiskopats*, in E. DASSMANN, *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden* (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte, 8), Bonn 1994, 49-73.

die Vater-Repräsentanz des Bischofs; der Bischof ist das Abbild (τύπος) des Vaters, er vertritt die Stelle des Vaters sogar in umkehrbarer Weise: «Wie der Bischof Gott vertritt, so kann auch Gott an die Stelle des Bischofs treten. Wenn der irdische Bischof nicht anwesend sein kann, dann führt Gott die ἐπισκοπή über die verwaiste Gemeinde»⁴⁷.

Im Epheserbrief verbindet sich die Vater-Repräsentanz des Bischofs mit einem eigenartigen, heute kaum noch recht zu verstehenden Argument: «Und je mehr einer einen Bischof schweigen sieht, um so größere Ehrfurcht soll er vor ihm haben; denn jeden, den der Hausherr in die Verwaltung seines Hauses schickt, müssen wir aufnehmen wie den, der ihn geschickt hat. Den Bischof müssen wir also wie den Herrn selbst ansehen» (Eph 6,1). Da sich Ignatius hier auf neutestamentliche Hausvater-Parabeln stützt, ist mit dem Hausherrn nicht Jesus, sondern die biblische Bezugsperson, der Vater, gemeint. Von dem namentlich nicht genannten Bischof der Gemeinde in Philadelphia sagt Ignatius, er habe sein Amt nicht von sich aus oder durch Menschen erlangt infolge leerer Ruhmsucht, sondern in der Liebe des Vaters und des Herrn Jesus Christus, voll Milde, so dass er "schweigend mehr vermag als die, die eitle Worte machen" (Philad 1,1). Es ist längst erkannt worden, dass die Erklärung, Ignatius habe mit diesen Erörterungen rhetorisch unbegabten Bischöfen zu Hilfe kommen wollen, nicht genügt. Sie ließe unbeantwortet, warum gerade das Schweigen den Bischof zum Repräsentanten der göttlichen Allmacht macht. Schweigen ist für Ignatius Kennzeichen Gottes selbst. Wahrscheinlich angelehnt an gnostische Vorstellungen, zumindest aber beeinflusst von hellenistischer Frömmigkeit, betrachtet er den Vater als σιγή, aus dem das Wort, Jesus Christus, als λόγος hervorgegangen ist (Magn 8,2). Ebenso wurden die laut rufenden Geheimnisse der Jungfrauschaft Mariens, der Geburt und des Todes Christi "in Gottes Stille" (Eph 19,1) vollbracht. Wenn darum der Verweis auf die für Gott charakteristische ἡσυχία das Schweigen als eine den Bischof kennzeichnende Eigenart herausgestellt wird, dann weil der Bischof als τύπος θεοῦ gerade im Schweigen Gott abbildet. Die über das Schweigen angestellten Überlegungen verstärken damit den schon zuvor gewonnenen Eindruck: Die irdische Kirche hat ihr Urbild im Himmel, die kirchliche Hierarchie spiegelt die ihr entsprechenden himmlischen Vorbilder. In dieser archetypischen Verquickung hat der Bischof sein Gegenbild in Gott, dem himmlischen Vater; er ist Gottes Stellvertreter auf Erden»⁴⁸. Ähnlich in der

⁴⁷ Ebd., 54f.

⁴⁸ Ebd., 55f.

Didaskalia, in der die Gedanken des Ignatius am stärksten nachgewirkt haben. Der Bischof ist Mund und Stimme des Vaters, er steht in allem als Abbild des Vaters⁴⁹. Darum auch die Verbindung der Vater-Repräsentanz durch den Bischof und der Entwicklung der frühchristlichen Ämterstrukturen hin zum Monepiskopat: «Wie es nur einen Gott und Vater Jesu Christi gibt, so kann es nur einen Bischof geben»⁵⁰.

3. Zwei unterschiedliche Weisen der Christusrepräsentation bei Bischof und Priester

So überzeugend die bisher dargelegten Zeugnisse aus dem christlichen Altertum, aus der byzantinischen Theologie und aus den Dokumenten des 2. Vatikanums für ein wahres Vatersein des Bischofs weit über die Analogie hinaus auch sein mögen, so sehr dem bischöflichen Amt eine kirchenstiftende und darum im wahrsten Sinne des Wortes ursprüngliche Bedeutung zukommt – so sehr und unwiderruflich, dass ein Bischof die Vollmacht besitzt, in schismatischer Trennung von der kirchlichen Einheit eigene Kirchen zu gründen mit gültigem Amt und gültigen Sakramenten! –, damit entsteht aber das Problem mit dem generellen Verständnis des Amtes als *repraesentatio capitis*. Damit ist natürlich Christus, das Haupt seiner Kirche, gemeint, dessen unsichtbares Hohepriestertum sichtbar der Bischof und abgeleitet von ihm der Priester sichtbar macht. Wen repräsentiert denn nun der Bischof: den Vater oder Christus oder gar beide? Und gibt es in der Folge einen Unterschied in der Repräsentanz bei Bischof und Priester? Gibt es doch kein gemeinsames Sacerdotium, vom Ministerium des Diakons, das keine *repraesentatio Christi capitis* beinhaltet, einmal ganz zu schweigen?

Die wahre Bedeutung des geistlichen Amtes kann nur im Handeln Gottes an seiner Kirche durch Christus, unseren Herrn, also an der katabatischen Dimension der Liturgie festgemacht werden. Das priesterliche Amt ist in dieser Katabasis verankert und keinesfalls nur die Einrichtung einer menschlichen Leitungs- und Ordnungsfunktion, wie es nach soziologischen Gesetzen eben sein muss, wenn

⁴⁹ Vgl. Ebd., 61-65; vgl. auch den Kommentar von J. A. FISCHER, *Die Apostolischen Väter* (Schriften des Urchristentums, 1), Darmstadt 1981, 147, Anm. 24: «Der schweigende Bischof ist Abbild und Nachahmer des schweigenden Gottes und des schweigenden präexistenten Christus».

⁵⁰ DASSMANN, 59.

Menschen miteinander zu tun haben⁵¹. Ohne diese Verankerung des Amtes im göttlichen Wirken müsste in der Tat erwogen werden, im Zusammenhang mit dem durch das Weihesakrament übertragenen Dienstamt auf den Begriff des «Priesters» zu verzichten⁵² und es nur noch als Dienst der Verkündigung im protestantischen Sinn oder als soziologisch notwendiger Dienst der Koordination der unterschiedlichen Charismen und der Leitung der Gemeinde zu verstehen.

Nach Kasper ist das Verständnis des Amtes in der nachkonziliaren Kirche einer der neuralgischen Punkte und «nimmt immer mehr den Charakter einer ernsten Krise an»⁵³. Noch 1991 ist Greshake der Meinung, dass in Theologie und praktischer Erscheinungsform des Amtes «alles wackele»⁵⁴.

Mit Sicherheit gründet manches Fehlverständnis des priesterlichen und bischöflichen Amtes heute in einer ebenso wenig richtigen Sicht desselben in der Vergangenheit, als man in der kühlen Sprache der Scholastik auf geradezu grausame Weise sagen konnte: Der Priester hat Gewalt über den Leib des Herrn, den eucharistischen, den er in der Wandlung «herstellen» kann, und über den mystischen Leib, der die Kirche ist, deren Glieder er durch die anderen Sakramente ihm einfügen kann und sie zu heiligen vermag. Entsprechend hieß es in der alten Liturgie der Priesterweihe: «Empfange die Vollmacht, das Opfer darzubringen». In ähnlicher Weise erhielt der Neugeweihte am Schluss der Weiheliturgie die Beauftragung zur Verwaltung des Bußsakramentes.

Eisenbach hat gezeigt, wie man den Priester aufgrund seiner in der Weihe übertragenen Vollmachten auch ohne direkten Bezug zum gottesdienstlichen Tun derart überhöhte⁵⁵, dass «stark überzogene Formulierungen über Würde und Macht des Priesters» dabei herauskamen. «So spricht zum Beispiel Pius XI. von der «unaus-

⁵¹ Vgl. G. GRESHAKE, *Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes*, Freiburg-Basel-Wien 1991⁵, 29.

⁵² Z. B. Th. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie*, Mainz 1992⁶, 246f.; K. RICHTER, *Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche*, in DERS. (Hg.), *Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche*, Mainz 1991, 66, mit besonderer Betonung des durch das Konzil wieder gewürdigten königlichen Priestertums aller Gläubigen.

⁵³ W. KASPER, *Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes*, in *Concilium* 5 (1969) 164-170, 164.

⁵⁴ «Alles wackelt!» Mit diesem Wort von E. Troeltsch überschreibt G. Greshake das erste Kapitel seines 1991 in der 5. Auflage erschienenen Buches *Priestersein*, Freiburg-Basel-Wien, 21. Vgl. auch das Nachfolgebuch: *Priester sein in dieser Zeit. Theologie, Pastorale Praxis, Spiritualität*, Freiburg-Basel-Wien 2000; Würzburg 2005².

⁵⁵ F. EISENBACH, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982, 410f: «Dennoch wird nun auch nach der ontologischen

sprechlichen Größe des menschlichen Priesters, der Gewalt selbst über den Leib Jesu Christi hat”»⁵⁶.

Ohne die in Übertreibungen dieser Art gipfelnde Entwicklung rechtfertigen zu wollen, darf dennoch nicht übersehen werden, dass im Weihesakrament tatsächlich Vollmachten übertragen werden, die der Laie nicht hat. Diese Vollmachten bewirken es, dass das Konzil selber das Weihepriestertum vom gemeinsamen Priestertum aller Getauften «dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach» unterscheidet⁵⁷. Der Aspekt der Vollmachtsübertragung wird für das Priesterbild aber dann gefährlich, wenn er sich aus dem Zusammenhang der Einheit aller Gläubigen in der Kirche als dem geheimnisvollen Leib Christi, in den das Weihesakrament notwendigerweise hineingehört und auf die es hingeeordnet ist, herauslöst und auf die Weitergabe einer persönlichen (Voll)Macht und eines besonderen Könnens an den Empfänger eingeengt wird⁵⁸.

Ohne den einzelnen Weihevollmachten nachzugehen – eine Gesamtsicht der priesterlichen Weihevollmacht und damit auch der Kern des Priestertums als einer sakramentalen Größe besteht darin, dass Christusabbildung stattfindet, die real-symbolische Vergegenwärtigung eines unsichtbar Anwesenden, den Bischöfe und Priester ihren Schwestern und Brüdern den Sinnen nach zu erschließen haben.

Niemand anderes kann der Erst- und Hauptzelebrant der liturgischen Feier sein als Christus, wenn sie für die Menschen heilwirkend sein soll. Darum hat der priesterliche Dienst in keiner Weise etwas mit Stellvertretung zu tun, wie sie in anderen Zusammenhängen verstanden wird. Hier wird vorausgesetzt, dass der Stellvertretene abwesend ist, so dass er durch seinen Stellvertreter eben vertreten werden muss mit allen Folgen, welche Stellvertretung und stellvertretendes

Wirklichkeit des character indelebilis gefragt. Dies führt in der Folge dazu, dass man ihn losgelöst von der Hinordnung auf das gottesdienstliche Tun schließlich als eine dingliche Qualität betrachtete... Bei der Anwendung dieser Lehre wird man sich also um den stets neu zu gewinnenden Ausgleich zwischen einer nur die Funktion des Priester betrachtenden aktualistischen Verkürzung seines Amtes und einer an seiner persönlichen Auszeichnung und Würde interessierten Verkennung seines Dienstes bemühen müssen. Diese ontische und funktionale Bestimmung des priesterlichen Dienstes müssen stets zusammen gesehen werden».

⁵⁶ Ebd. 412. Zitiert wird aus der Enzyklika *Ad catholici sacerdotii* (20.12.1935), in AAS 28 (1936) 5-35.12 (deutsch: *Rundschreiben Papst Pius' XI. über das kath. Priestertum*, Innsbruck-Wien-München, o. J., 7).

⁵⁷ Vgl. LG 10,2: «Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des Dienstes, d.h. das hierarchische Priestertum, unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach (licet essentia et non gradu tantum differant). Dennoch sind sie einander zugeordnet...». Vgl. auch KKK 1538.

⁵⁸ Zur «einseitig sazerdotalen Deutung» des Weiheamtes «in der Vergangenheit» vgl. E. J. LENGELING, *Die Theologie des Weihesakramentes nach dem Zeugnis des neuen Ritus*, in LJ 19 (1969) 142-166. 157f.

Handeln beinhalten. Kurz: Die Redeweise vom «Stellvertreter Christi» – sei sie bezogen auf den Priester oder sei sie Bestandteil des Titels des Nachfolgers des hl. Petrus – besagt nichts weniger als die Abwesenheit Christi und widerspricht dem Zeugnis der Schrift! Christus hat aber gerade der in seinem Namen versammelten Jüngergemeinde seine Gegenwart zugesagt (Mt 18,20) und ist darum bis an der Zeiten Ende niemals abwesend⁵⁹!

Nach der Liturgiekonstitution gilt die Liturgie als «Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi», der «seiner Kirche immerdar gegenwärtig ist»⁶⁰. Der Priester vertritt kraft seiner Weihevollmacht nicht einen Abwesenden. Christus ist gegenwärtig und handelt als der eigentliche Liturge. «Weil jedoch im christlichen Kult alles mittels sinnenfälliger Zeichen geschieht, bedarf es einer Darstellung, einer Versichtbarung desjenigen, der geheimnisvoll die liturgische Feier durchwaltet und trägt. Diese Aufgabe erfüllt der Vorsteher. In seiner Person kommt der Herr selber auf die Gemeinde zu... Die westliche Tradition bezeichnet diesen Sachverhalt mit den Wendungen: *in* oder *ex persona Christi* handeln, *gerere personam, gerere vicem Christi* [PO 2, LG 10;28]. Darin beruht die Größe, aber auch die Grenze dessen, der die Vorsteherschaft innehat: *repraesentatio Domini*. Christus, der in der Liturgie als Protagonist auftritt, gesellt sich dabei immer wieder die Kirche zu, seinen Leib und seine Braut. *Una cum Ecclesia* vollbringt er das Werk unserer Erlösung. Stets neu übernimmt der Vorsteher zeichenhaft auch die Rolle als Vorbeter und Anführer der Gemeinde... Er schreitet gleichsam der Prozession voran, die sich auf Gott hinbewegt. Dafür prägte die Überlieferung den Ausdruck, er handle *Ecclesiae nomine* [SC 33, PO 2]»⁶¹. Die Weihe macht eben nicht einen Menschen zum Stellvertreter des abwesenden Christus noch zum Mittler zwischen Gott und Mensch an seiner Statt, sondern der lebendige, anwesende Herr bedient sich seines menschlichen Dieners in einer ikonographischen Funktion, um seinem Dienst an der Gemeinde Gesicht, Hand und Stimme zu geben.

Priestersein ist Beziehungswirklichkeit: Inmitten der priesterlichen Gemeinschaft von Trägern des königlichen Priestertums (1 Petr 2,5.9) repräsentiert der Amtsträger abbildhaft vergegenwärtigend den einzigen Priester Christus seinen

⁵⁹ Vgl. P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Paris 1979, 164: «Le Christ ne transmet pas ses pouvoirs personnels aux apôtres, ce qui signifierait son absence».

⁶⁰ SC 7.

⁶¹ J. BAUMGARTNER, *De arte celebrandi. Anmerkungen zur priesterlichen Zelebration*, in *HID* 36 (1982) 1-11, 1f. Vgl. dazu auch F. EISENBACH, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982, 418f.

Schwestern und Brüdern gegenüber. Er tut es so, dass sein amtliches Priestertum weder vom allgemeinen der Gemeinschaft, noch das allgemeine Priestertum der Gläubigen vom amtlichen des Priesters abgeleitet wird. In der Gemeinschaft aller am gleichen Ort dient der geweihte Priester zur Vergegenwärtigung des an allen dienenden Christus, der seine Liturgie, sein Werk für die Vielen vollzieht⁶².

Wenn der Priester demnach Christus, den einzigen Mittler und Hohepriester, sichtbar abbildet und der versammelten Gemeinde sein priesterliches Wirken den Sinnen nach erschließt, wenn das Sacerdotium von Priester und Bischof eines ist, wie steht es dann um die Vater-Repräsentanz durch den Bischof? Eine Antwort darauf vermag nur ein Verständnis des Weiheamtes zu geben, das im Geheimnis der Dreifaltigkeit gründet.

Einzig eine trinitarische Verankerung des Weiheamtes kann Aporien vermeiden, die sich ergeben, wenn der Ordo nur an einer der drei göttlichen Personen festgemacht wird. Dies gilt für die im letzten Abschnitt aufgezeigte Problematik wie auch über diese hinaus.

Für eine trinitarisch geprägte Theologie des Amtes plädiert nachhaltig G. Greshake und benennt auch die damit zu vermeidenden Aporien: «Zum Verständnis des Amtes ist also weder auszugehen von Christus allein (Tendenz der westlichen Theologie), noch allein von der charismatischen Gemeinde als Werk des Geistes (Gefahr der reformierten Amtstheologie), sondern vom Vater, der Christus und Geist in untrennbarer Einheit sendet, um sich sein Volk zu schaffen»⁶³.

Für die Person des Sohnes ebenso wie für den Heiligen Geist spricht Greshake von einem doppelten Gegenüber vom Sendendem und dem Gesandtem und vom Gesandtem zu denen, zu denen er gesandt ist. «Er hat im Vater sein "Gegenüber", empfängt von ihm Vollmacht und Autorität und gibt sich ihm ganz im Gehorsam hin. Deswegen kann er für die Menschen, zu denen er gesandt ist, das Wort und die Liebe Gottes aufstrahlen lassen. "Wer mich sieht, sieht den Vater" (Joh 14,9). Diese Sendung Jesu geht in jeweils analoger, d.h. in einer durch Ähnlichkeit und (größere

⁶² Vgl. J. ZIZIOULAS, *Priesteramt und Priesterweihe*, 96; DERS., *Being as communion*, 231.

⁶³ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1997, 415, und weiter: das Volk, «das auf Grund des zwei-einen Wirkens von Christus und Geist von vornherein und nicht erst nachträglich eins ist in der Differenz (nicht nur verschiedener Dienste – das auch! – sondern) verschiedener *ordines*, in denen das Amt als Amt (Anm. 535 Diese Spezifizierung ist zur Vermeidung von Missverständnisses deshalb notwendig, weil der Amtsträger als Glaubender Mitchrist natürlich auch Laie = empfangendes Glied des Volkes Gottes ist) gegenüber den Laien die Sendung Christi sakramental zu vergegenwärtigen hat, die Laien aber den Empfang des Heilswerkes Christi bezeugen, dessen innere geistgewirkte Fruchtbarkeit zur Geltung bringen und in der Freiheit des Geistes an Kirche und Welt weitergeben».

re) Unähnlichkeit ausgezeichneten Weise auf verschiedenen Ebenen weiter... Der Vater sendet nicht nur den Sohn und gibt sich in ihm ganz, da er durch ihn gleichsam sein eigenes Herz verschenkt (vgl. Joh 1,18b): der Vater sendet auch den Heiligen Geist, den Geist der gemeinsamen Liebe von Vater und Sohn, um durch ihn alles Geschaffene in die Einheit des dreifaltigen Gottes "hineinzuziehen". Deshalb kann die Sendung Christi nicht vom Wirken des Geistes getrennt werden...⁶⁴.

Man denke zur Verdeutlichung der doppelten Sendung an das seltsam anmutende Bild vom Sohn und vom Geist als den beiden Händen des Vaters, wie es Irenäus von Lyon gebraucht, um die unterschiedlichen Wirkweisen der drei göttlichen Personen in der Heilsökonomie zu kennzeichnen⁶⁵. Während der Vater nicht in die Welt eingeht, ihr als der ganz andere und Heilige gegenübersteht, gehen der Sohn und der Heilige Geist in sie ein, haben sie erschaffen und bewirken als «Hände des Vaters» ihre Vollendung. Ähnlich im sechsten Kapitel des «Aufweises der Apostolischen Verkündigung»: Der Vater ist der Schöpfer aller Dinge, aber durch den Sohn sind sie alle gemacht; der Geist bewirkt in der Heiligung die Vollendung⁶⁶. Nur weil der Sohn und der Heilige Geist in gleicher Würde Gott sind wie der Vater, kann ihr Wirken in der Welt überhaupt heilsbedeutsam und heilswirksam sein; und sie sind nur in der Welt, weil der Vater sie gesandt hat; hinter allem was sie als Gesandte tun, scheint der Vater als der Sendende auf.

Es war wiederum bereits Ignatius von Antiochien, der diesen trinitätstheologischen Gedanken auch amtstheologisch anwendete: «Dass auch der erhöhte Christus als Herr der Kirche Vorbild des Gemeindebischofs und Garant seiner Hirtenvollmacht ist, gehört gewiss in die ignatianische Amtstheologie.» Aber: «Wie Christus vom Vater nicht getrennt werden kann, so auch nicht die Fürsorge beider für die eine Kirche»⁶⁷. Nach Dassmann laufen die Repräsentationen des Bischofs für

⁶⁴ G. GRESHAKE, *Priestersein*, 89-106: Trinitarisches Amtsverständnis, hier 89.

⁶⁵ *Adversus haereses* IV, 20, 1, Schr 100, Paris 1965, 626-627: «Neque enim indigebat horum Deus ad faciendum quae ipse apud se praefiguratur fieri, quasi suas non haberet manus. Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur, dicens: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, ipse a semetipso substantiam creaturarum et exemplum factorum et figuram in mundo ornamentorum accipiens – Οὐδὲ γὰρ τούτων προσεδείτο ὁ Θεὸς εἰς τὸ ποιῆσαι ὅσα αὐτὸς παρ' ἐαυτοῦ προόρισε γενέσθαι, ὥς αὐτοῦ ἰδίᾳς μὴ ἔχοντος χεῖρας, ἀεὶ γὰρ συμπάρεσιν αὐτῷ ὁ Λόγος καὶ ἡ Σοφία, ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα, δι' ὧν καὶ ἐν οἷς τὰ πάντα ἐλευέρωσ καὶ αὐτεξουσίως ἐποίησε, πρὸς οὓς καὶ λαλεῖ ὁ Πατὴρ λέγων, Ποιήσαμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, αὐτὸς παρ' ἐαυτοῦ τὴν οὐσίαν τῶν ἐκτισμένων καὶ τὸ ὑπόδειγμα τῶν γεγονότων καὶ τὴν ἰδέαν τῶν κεκοσμημένων δεξάμενος».

⁶⁶ Vgl. J. N. D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, Göttingen 1972, 81f.

⁶⁷ DASSMANN, 56.

Gott-Vater einerseits und Christus andererseits letztlich in eins, «da Christus nicht von Gott getrennt werden kann, er, 'der von dem einen Vater ausging und bei dem Einen war und zu ihm zurückkehrte' (Magn 7,2). Der Bischof empfängt seinen Auftrag von Gott und Jesus Christus, denn immer wird das Schweigen des Vaters vernehmbar im Wort des Sohnes, gibt es doch nur einen Gott, der sich geoffenbart hat durch Jesus Christus»⁶⁸. Auf E. Neuhäusler⁶⁹ zurückgreifend, meint Dassmann, Ignatius übernehme «die johanneische Eigenart, ständig über Christus hinauszudeuten auf den Vater. Darum erscheint Christus auch niemals als der Zielpunkt einer bildtheologischen, typologischen Aussage. "Die Folge dieses konsequenten Telos-Denkens ist nun, dass der Bischof wohl mit Christus in Beziehung gesetzt werden kann, dass er aber im eigentlichen Sinn nicht Christus repräsentiert; denn dieser ist nie der Endpunkt der auf eine letzte Einheit hinstrebenden göttlichen und kirchlichen Bewegung"»⁷⁰. Der Bischof ist bei Ignatius also «Bild und τύπος des einen Gottes im eigentlichen Sinn: ...Wer auch jeweils bei der Durchführung eines Gedankens im Vordergrund der Imagination gestanden haben mag, der eine Gott, der eine Vater unseres Herrn Jesus Christus oder der einzige, ausgehend und zurückkehrend mit dem Vater verbundene Sohn, auf den Bischof bezogen ergibt sich für Ignatius stets die Forderung nach einem einzigen Träger dieses Amtes. Anders bleibt die für das Verstehen und Funktionieren der irdischen Kirche unentbehrliche Widerspiegelung ihres himmlischen Archetyps in einem wichtigen Punkt nicht erhalten. Wie es nur einen Gott und Vater Jesu Christi gibt, so kann es nur einen Bischof geben»⁷¹.

Der Bischof ist für die ihm anvertraute Herde der Gläubigen ein Vater; nicht, weil er sich den Gläubigen gegenüber liebe-, verständnis- und sorgenvoll verhalten sollte *wie* ein Vater. Auch ist der Bischof nicht in dem Sinn Vater, dass er solche Führungsqualitäten an den Tag legen sollte, welche unverantwortliche Despotie ebenso ausschließen wie das führungslose Sich-selbst-Überlassen einer der Verwahrlosung preisgegebenen Herde.

Der Bischof ist seiner Ortskirche wirklich ein Vater, weil er Christus repräsentiert, der von sich gesagt hat: «Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen» (Joh

⁶⁸ Magn 7,2: «Πάντες ὡς εἰς ἓνα ναὸν συντρέχετε εοῦ, ὡς ἐν θυσιαστήριον, ἐπὶ ἓνα Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἅφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἓνα ὄντα καὶ χωρήσαντα». *Die Apostolischen Väter*, herausgegeben, übersetzt und eingeleitet v. J. A. Fischer (Schriften des Urchristentums, 1), Darmstadt 1981, 166.

⁶⁹ E. NEUHÄUSLER, *Der Bischof als geistlicher Vater*, München 1964.

⁷⁰ NEUHÄUSLER, 62 z.n. DASSMANN, 58.

⁷¹ DASSMANN, 58f.

14,9) und: «Ich und der Vater sind eins» (Joh 10,30). Im ursprünglichen, geistlichen Leben in der Kirche spendenden Amt des Bischofs – dem damit das ἐκ Πατρός des Vaters zukommt, erinnernd an die πῆγαia θεότης des Pseudo-Areopagiten – kommt Christus, das Haupt seiner Kirche, als der vom Vater Gesandte und immer wieder auf den Vater zurückverweisende Sohn zur realsymbolischen Darstellung; anders als im Priester, der Christus derart repräsentiert, dass *durch* ihn, durch Christus unseren Herrn, der Vater so wirkt, wie das bischöfliche Amt durch das abgeleitete Priestertum der Priester in den einzelnen Pfarreien des Bistums wirkt und somit das dem Sohn eigene Proprium des dia1 besonders in der Christusrepräsentation gerade des Priesters zur Darstellung kommt. Gerade als Repräsentant Christi, den der Vater gesandt hat, partizipiert der Bischof an der Unableitbarkeit Gottes des Vaters, in dem der Sohn und der Heilige Geist ihren Ursprung haben vor aller Zeit; als solcher ist der Bischof der «Hohepriester seiner Herde, von dem das Leben seiner Gläubigen in Christus gewissermaßen entspringt und von ihm abhängt»⁷².

4. Fazit

*Episcopi, veri patres*⁷³; der Topos des Vaters für den bischöflichen Dienst ist weit mehr als eine freundliche Umschreibung seiner Amtspflichten oder eine Erinnerung an einen väterlichen Umgangston mit den ihm anvertrauten Menschen. Das Vaterbild ist für das Bischofsamt eine normative Beschreibung, da in der Tat von ihm das geistliche Leben seiner Teilkirche abhängt. Die Konsequenz: Wer als Bischof das Vatersein als inhaltliche Beschreibung seines Dienstes nicht annimmt in Worten und Werken, wer als Bischof seiner ihm anvertrauten Herde gegenüber sich anders verhält als der beste Familienvater in seiner Diözese, wer sich als Bischof einem Vater gleich nicht verantwortlich weiß für das ewige wie zeitliche Wohl seiner Herde, der vergeht sich gegen nichts Geringeres als gegen das Bischofsamt selbst. Leider gibt es noch viel zu wenige Bischöfe, bei denen dieses Vatersein auch wirklich erlebt werden kann.

Es gilt aber auch: Wo kirchliche Strukturen, konkordatäre Rahmenbedingungen, lokale Traditionen und kirchenpolitische Umstände es nahezu unmöglich machen, dass ein Bischof sein Vateramt wirklich ausübt und nicht mehr sein darf als ein

⁷² SC 41.

⁷³ CD 16.

unverbindlicher Grußkasper ohne jede Durchsetzungskraft und Gestaltungsmöglichkeit in seinem Bistum, wo der Bischof vielleicht gerade noch geduldet wird als ritueller Handaufleger zur gültigen Weitergabe des Weihesakraments, dort zeigt diese Fehlform bischöflichen Dienstes, dass nichts weniger im Kern getroffen und verletzt ist, als das rechte Verständnis der Kirche selbst.

Il Vescovo giudice di misericordia

Stefano Violi

Ricercatore della FTL e docente dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose
«Contardo Ferrini» (Modena)

1. Introduzione

Il canone 375, mentre funge da solenne portale d'ingresso alla parte del *Codex iuris canonici* del 1983 dedicata ai Vescovi¹, recependo l'insegnamento del Concilio Vaticano II afferma: «§ 1. I Vescovi, che per divina istituzione sono i successori degli Apostoli per virtù dello Spirito Santo che è stato effuso su di loro, sono costituiti Pastori nella Chiesa, affinché siano maestri della dottrina, sacerdoti del culto sacro e ministri del governo», e continua: «§ 2. Per la stessa consacrazione episcopale, i Vescovi ricevono, con l'ufficio di santificare, anche l'ufficio d'insegnare e di governare...».

L'equilibrio ove il Vescovo è insieme ed inseparabilmente sommo sacerdote², dottore e ministro del governo, è espresso ancor più mirabilmente dal testo della Costituzione dogmatica richiamato dal canone considerato: «[i Vescovi] presiedono in luogo di Dio al gregge di cui sono pastori quali maestri di dottrina, sacerdoti del sacro culto, ministri del governo della Chiesa»³.

¹ Libro II, cap. I, art. 1 *Codex Iuris Canonici* 1983.

² Come ci ricorda il can. 835 § 1, nell'introdurre il libro IV del Codice dedicato al *De ecclesiae munere sanctificandi*: «Munus sanctificandi exercent imprimis Episcopi, qui sunt magni sacerdotes, mysteriorum Dei praecipui dispensatores atque totius vitae liturgicae in Ecclesia sibi commissa moderatores, promotores atque custodes».

³ Circa la potestà episcopale, la sua tipicità e le sue ripartizioni, afferma il Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi, *Apostolorum successores*, al n. 64: «L'origine divina, la comunione e la missione ecclesiale caratterizzano la potestà episcopale rispetto a quella esercitata in ogni altra società umana. Essa ha un'indole e un fine pastorale per promuovere l'unità della fede, dei sacramenti e della disciplina ecclesiale, nonché per ordinare adeguatamente la stessa Chiesa particolare, secondo le proprie finalità. Per compiere la sua missione il Vescovo diocesano esercita, in nome di Cristo, una potestà che, in quanto al

Ora, una delle espressioni attraverso le quali il Vescovo esercita la complessa funzione di insegnare, di santificare e di governare, è costituita dalla potestà di giudicare⁴.

Come afferma il can. 391: «Spetta al Vescovo diocesano governare la Chiesa particolare che gli è stata affidata, con potestà legislativa, esecutiva e giudiziaria a norma del diritto».

Nel contesto dell'ordinamento giuridico ecclesiale, l'identificazione del giudice nella persona del Vescovo è sancita dal can. 1419 §1: «In ciascuna diocesi e per tutte le cause non escluse espressamente dal diritto, giudice di prima istanza è il Vescovo diocesano...».

Nel presente articolo, partendo dall'analisi di un frammento della lettera 180 scritta da Ivo, vescovo di Chartres (definito da Jan Werckmeister come *le premier canoniste*⁵) a Leodegario, arcivescovo di Bourges, agli inizi del XII secolo⁶, sarà considerata la relazione che deve sussistere tra il giudizio del Vescovo e il fondamentale ed inabdicabile principio della Rivelazione cristiana costituito dalla misericordia.

2. Rigore o moderazione?

«La nostra pochezza apprezza particolarmente il fatto che abbiamo sentito che voi volete custodire il rigore della giustizia senza piegarne il cammino; ma poiché il *rationale* deve essere affisso sul petto del sacerdote, e congiunto al *superhumerali*, ne consegue che il rettore regoli la giustizia in modo che il rigore eccessivo non getti chi bisogna correggere nel

diritto è annessa all'ufficio conferito con la missione canonica. Tale potestà è propria, ordinaria ed immediata, quantunque il suo esercizio sia regolato in definitiva dalla suprema autorità della Chiesa e quindi dal romano pontefice possa essere circoscritta entro certi limiti per il bene della Chiesa e dei fedeli. In virtù di questa potestà, i Vescovi hanno il sacro diritto, e davanti a Dio il dovere, di legiferare sui propri fedeli, di emettere giudizi e regolare tutto quanto riguarda l'organizzazione del culto e dell'apostolato. Da qui la distinzione tra le *funzioni legislativa, giudiziale ed esecutiva* della stessa potestà».

⁴ Circa la potestà di giudicare del Vescovo nelle testimonianze della Chiesa antica si confronti utilmente: O. CONDORELLI, *Ordinare-iudicare. Ricerche sulle potestà dei vescovi nella Chiesa antica e altomedievale (secoli II-IX)*, Roma 1997, 45-83, con relativa bibliografia.

⁵ Cfr. J. WERCKMEISTER, *Le premier "canoniste": Yves de Chartres*, in *Revue de Droit Canonique* 47/1 (1997) 53-70.

⁶ Per quanto riguarda l'*Epistolario* di Ivo di Chartres, all'edizione del Migne, riportata in *Patrologia Latina* CLXII, 11-290, nel 1949 si è aggiunta l'edizione critica delle prime settanta lettere, preceduta da un'ampia introduzione, pubblicata dal Leclercq: YVES DE CHARTRES, *Correspondance*, éditée et traduite par Dom Jean Leclercq, tomo I (1090-1098), Paris 1949.

profondo dei mali per la disperazione della misericordia, o non faccia crescere in arroganza per un'ingiusta misericordia»⁷.

Così inizia la lettera scritta da Ivo per consigliare Leodegario, arcivescovo di Bourges, in merito ad una situazione esasperata, la cui decisione era sottoposta alla sua giurisdizione⁸.

Mentre Ivo manifesta inizialmente apprezzamento verso un'azione pastorale volta a mantenere senza flessioni il *rigor justitiae*, accenna in un secondo tempo ai rischi connessi con una giustizia così intesa: l'agire pastorale dettato da un eccessivo rigore può infatti, a detta del vescovo di Chartres, gettare nel più profondo dei mali coloro che bisogna correggere, a causa della disperazione della misericordia.

Da un punto di vista sintattico, l'apprezzamento per il *rigor iustitiae* è seguito da una proposizione introdotta da *sed*, cioè avversativa, che porta ad individuare la perfezione del giudizio del Vescovo nella sua flessibilità dettata dalla misericordia.

Posti i rischi che derivano da un inflessibile rigore, su quali fondamenti il Vescovo non solo può, ma è tenuto a mitigare la giustizia con la misericordia, preferendo la *moderatio* al *rigor iustitiae*?

Ivo fonda la necessità di un giudizio misericordioso richiamando la funzione sacerdotale del Vescovo: *cum in pectore sacerdotis rationale affixum esse debeat, et connexum superhumerali*.

Un primo elemento da sottolineare è il fatto che Ivo dà un'indicazione generale su come il Vescovo debba giudicare basandosi sul suo essere sacerdote. Pertanto, nella convinzione del Vescovo di Chartres, il radicamento della potestà di giudicare del Vescovo è da ricercarsi non tanto nelle sue funzioni regali, quanto in quelle sacerdotali.

Se la funzione di giudicare è espressione della funzione sacerdotale del Vescovo, ne consegue che il suo esercizio non possa contraddire i principi sui quali si fonda

⁷ «Placet admodum parvitati nostrae quod audivimus vos rigorem justitiae inflexo [irreflexo, *ms. c.*] tramite velle custodire. Sed, cum in pectore sacerdotis rationale affixum esse debeat, et connexum superhumerali (*Exod. XXVIII*) condecens est ut rector sic moderationem justitiae teneat, quatenus nec immoderatus rigor corrigendos desperatione misericordiae in profundum malorum dejiciat, vel indiscreta misericordia arrogantiam augeat», IVO DI CHARTRES, *Ep.* 180, 181.

⁸ «Quod ideo suggero sanctitati vestrae, quia audivi quosdam parochianos vestros submurmurantes, vos ita esse obligatum cum quibusdam parochianis vestris, ut nisi eorum consensu justitiam intendere vel remittere non valeatis; unde nuper contigit, ut audivimus, dura eorum obstinatione causam Arnulfi Virsionensis in curia vestra ita esse exasperatam, ut in eadem causa facto iudicio sedes apostolica sit appellata, et finitiva ejusdem causae sententia usque ad apostolicam audientiam sit dilata. Quod quanta sit vexatio, quanta rerum expensa, quam incertus negotiorum exitus, tam experimento in vestris negotiis didicistis, quam ex aliorum causis audistis», *ibid.*

la funzione sacerdotale. Ora, Ivo ricava tali principi dalla lettura simbolica delle vesti del sacerdote, ovvero dal *rationale*, e dal *superhumeralis* (volutamente fino ad ora non tradotti in italiano), considerati nella loro reciproca relazione.

3. Il *rationale iudicii* e la funzione di giudicare del sacerdote

Prima di prendere in considerazione la lettura simbolica data da Ivo, occorre decodificare i due richiami inusuali che compaiono nel frammento riportato: il *rationale* e il *superhumeralis*. Questi termini latini indicano, nella traduzione della *Vulgata*, gli abiti sacri prescritti dal libro dell'Esodo per il sacerdote Aronne.

È nel capitolo 28 dell'Esodo che Dio indica a Mosè come deve essere confezionata la sacra veste di Aronne: «Farai per Aronne, tuo fratello, abiti sacri, che esprimano gloria e maestà. Parlerai a tutti gli artigiani più esperti, ai quali io ho dato uno spirito di saggezza, ed essi faranno gli abiti di Aronne per la sua consacrazione e per l'esercizio del sacerdozio in mio onore. Ed ecco gli abiti che faranno: il pettorale e l'efod, il manto, la tunica damascata, il turbante e la cintura» (Es 28,2-4).

Pettorale ed *efod* sono i termini che la traduzione italiana⁹ ha utilizzato per rendere l'ebraico *efod* e *hōšen*¹⁰, resi invece dalla *Vulgata*¹¹ con *rationale* e *superhumeralis*; il loro utilizzo da parte di Ivo rinvia dunque a quegli abiti sacri del sacerdote Aronne, così come sono descritti dall'Esodo.

Non è ozioso a questo punto considerare, seppur per sommi capi, i due elementi richiamati, con riferimento al testo biblico così come giace nella sua stesura originale.

Come è stato affermato in uno studio recente sui capitoli 25-31 dell'Esodo, la descrizione delle vesti sacre del sacerdote Aronne esprime il significato del sacerdozio, ed è intimamente connessa con il suo esercizio¹².

Tra tutti gli elementi che compongono la veste sacra del Sacerdote, riportati in Es 28,4, ovvero *il pettorale e l'efod, il manto, la tunica damascata, il turbante e la*

⁹ Per il testo in lingua italiana si rimanda alla traduzione ufficiale della CEI.

¹⁰ Per il testo ebraico ci rifacciamo alla *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, a cura di W. RUDOLPH – H. P. RÜGER, Stuttgart 1997⁵.

¹¹ Per il testo in lingua latina si rimanda alla *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, a cura di R. GRAYSON, Stuttgart 1994⁴.

¹² Cfr. G. PAXIMADI, *E io dimorerò in mezzo a loro. Composizione e interpretazione di Es 25-31*, Bologna 2004, 144.

cintura, Ivo ne menziona solo due, cioè il pettorale, detto anche *pettorale del giudizio* (Es 28,15), in ebraico *hōšen mišpāt* e l'*efod*.

Secondo le indicazioni impartite da Dio a Mosè, il *pettorale* doveva essere decorato con dodici pietre preziose, che portavano incisi i nomi delle tribù di Israele (Es 28,21).

Nell'ambito del Vicino Oriente i pettorali svolgevano varie funzioni, ed in particolare erano utilizzati tanto nel culto delle divinità quanto in quello dei morti. In seguito sarebbero poi state associate le funzioni oracolari¹³.

Tali funzioni sono attestate dalla pagina dell'Esodo ove si afferma: «Unirai al pettorale del giudizio gli urim e tummim. Saranno così sopra il cuore di Aronne quando entrerà alla presenza del Signore: Aronne porterà il giudizio degli israeliti sopra il suo cuore alla presenza del Signore» (Es 28,30).

Di questi misteriosi oggetti solo poche cose possono venir dette con certezza; la loro etimologia è incerta, nonostante l'interpretazione tradizionale di «lumi e perfezioni». Sembra che questi oggetti fossero una specie di sorti sacre che venivano gettate per ottenere un responso (1 Sam 14,18). Nell'Esodo sono rimaste l'unico mezzo di cui disponevano i sacerdoti per comunicare gli oracoli divini¹⁴.

Ora, la sommarietà della descrizione fattane dal libro dell'Esodo sembra mettere in penombra la loro funzione oracolare primitiva, caricandoli di un ulteriore significato: secondo Houtman, il testo presenta questi due oggetti come dono divino, analogamente alle tavole della legge¹⁵.

Il sacerdote Aronne dunque porta sul suo cuore il nome degli israeliti e, come conseguenza del fatto che sempre sul suo cuore trovano posto gli *ûrîm* e i *tummîm*, egli porta sul suo cuore il *mišpāt*, cioè la sentenza, la decisione, il giudizio degli israeliti.

Ora, puntando il giudizio non a un riaggiustamento parziale della situazione, ma a una vera e propria riparazione della società, è chiaro che l'unico giudice propriamente detto è Dio e i giudici umani non sono che i suoi rappresentanti sulla terra¹⁶.

¹³ Cfr. *ibid.*, 166-167.

¹⁴ Cfr. B. S. CHILDS, *Il libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato 1995, 532 (orig. *The Book of Exodus. A Critical, Theological commentary*, Louisville 1974), e R. DE VOUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Genova 1998³, 548 (orig. *Les Institutions de l'Ancient Testament*, Paris 1977).

¹⁵ Cfr. C. HOUTMAN, *The Urim and Tummin: a new Suggestion*, in *Vetus Testamentum* 40 (1990) 229-232. Essi infatti, rispetto agli altri abiti che devono essere confezionati, sono qualcosa di preesistente: si chiede che siano collocati nel pettorale, non che siano costruiti (Es 28,30).

¹⁶ Cfr. E. BEUCAMP, *La justice en Israël*, in *Populus Dei. Studi in onore del card. A. Ottaviani*, vol. I, *Israel*, Roma 1969, 201-235, 222-224.

È questa l'idea cui si riferisce il testo quando dice che Aronne deve portare sul suo cuore «i nomi» (Es 28,29), gli *ûrîm* e i *tummîm* il *mišpāt* (Es 28,30), essendo quest'ultimo il giudizio di Dio simboleggiato dall'antico strumento oracolare. L'uso di questi oggetti passa dunque in secondo piano ed essi si caricano di un significato teologico: rimangono sempre sul cuore di Aronne, a indicare non semplicemente il concreto responso dell'oracolo, ma, più in generale, la funzione giuridica del sacerdote Aronne, che agisce secondo il giudizio di Dio¹⁷.

Il fatto poi che Aronne porti nel cuore determinate cose, passa da un significato puramente fisico a un senso traslato: egli le porta nel cuore nel senso che le ha presenti, che le ricorda, che ne ha coscienza¹⁸.

4. La rilettura teologica della traduzione della LXX e della *Vulgata*

Dopo aver considerato i termini della questione, appare di grande rilievo la considerazione della traduzione greca della LXX¹⁹, che rende *hōsen mišpāt* con τὸ λογεῖον τῆς κρίσεως²⁰ e *ûrîm* e *tummîm* con τὴν δῆλωσιν²¹ καὶ τὴν ἀλήθειαν, *rivelazione e verità*.

Già nella traduzione della LXX emergono importanti spunti innovativi che saranno poi recepiti dalla versione latina della *Vulgata*. Gli *ûrîm* e *tummîm*, il cui contenuto originario rimane misterioso, acquistano il senso determinato di *rivelazione e verità*. Ne consegue che il giudizio sacro non si fonda più su una pratica oracolare, che poteva apparire, secondo la mentalità greca, come irrazionale. Ora esso risulta essere intimamente connesso con la verità rivelata. Il percorso di formulazione del giudizio, in forza della sua connessione con la verità rivelata, assume sempre di più un carattere logico e razionale, così come sembra suggerire la radice della parola

¹⁷ Cfr. G. PAXIMADI, *E io dimorerò in mezzo a loro*, cit., 172-173.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Per il testo ci rifacciamo alla *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* [...], Duo volumina in uno, a cura di A. RAHLFS, Stuttgart 1979.

²⁰ Come afferma il Dizionario a cura di J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart 1996, vol. II, 283, s.v.: «Formula stereotipata, dunque di difficile traduzione, che pertanto si sceglie di non tradurre».

²¹ Traduzione interpretativa di *urim*, considerato come se derivasse dal verbo ebraico *ôr*, «dare luce», *ibid.* vol. I, 100.

greca utilizzata per tradurre il termine pettorale: λογεῖον, che richiama λόγος nella sua duplice accezione di parola e ragione.

Nel solco della stessa linea esegetica della LXX sembra si inserisca la traduzione latina che così recita: *Pones autem in rationali iudicii doctrinam et veritatem quae erunt in pectore Aaron quando ingreditur coram Domino et gestabit iudicium filiorum Israhel in pectore suo in conspectu Domini semper* (Es 28,30).

Nel testo della *Vulgata*, senza soluzione di continuità rispetto alla traduzione della LXX, sembra perdersi il senso originario di un modo di conoscere la volontà di Dio tirando a sorte, conservato dai termini ebraici *ûrîm* e *tummîm*. La componente – che poteva apparire arbitraria ed irrazionale – di una volontà della divinità attingibile mediante la sorte, viene accantonata a favore di una volontà e di un giudizio divino che si fondano sulla *doctrina et veritas*, la cui conoscenza da parte del sacerdote ne rende possibile la mediazione nel caso concreto.

Da questa traduzione/interpretazione emerge come, con riferimento al giudizio, assuma un ruolo fondamentale il nesso tra *giustizia* e *verità*, sostitutivo del nesso precedente tra *giustizia* e *volontà*.

L'emarginazione dell'aspetto irrazionale di una volontà conoscibile attraverso la sorte ben spiega l'accostamento al *iudicium* della componente razionale, che pare comunque suggerita anche dalla versione latina *rationale iudicium*, dell'ebraico *hōšen mišpāt*, la cui assonanza con la corrispettiva traduzione greca τὸ λογεῖον τῆς κρίσεως risulta evidente.

Riferendosi al *rationali iudicii* Gregorio Magno, nella sua *Regola Pastorale*²², sottolineerà la *ratio* (riportata in latino nella traduzione qui proposta) come suo elemento essenziale: «Perciò viene prescritto dalla parola divina che sul petto di Aronne aderisca, legato con nastri, il razionale del giudizio, affinché il cuore del sacerdote non sia posseduto da pensieri oscillanti ma sia tenuto stretto solo dalla *ratio*²³; e non pensi a nulla di certo o di inutile colui che, stabilito come esempio per gli altri, deve sempre mostrare, con l'austerità della vita, quanta *ratio*²⁴ abbia nel cuore... Ed è anche appropriato il nome di razionale del giudizio, poiché il sacerdote deve sempre discernere con esame sottile e retto il bene e il male e studiare attentamente come si accordino gli oggetti e i mezzi, il tempo e il modo; e non cercare mai nulla per sé ma considerare vantaggio il bene altrui. Perciò là è scritto:

²² Riportiamo qui la traduzione di M. R. Lovato, in GREGORIO MAGNO, *La Regola Pastorale*, Roma 2000⁴, 66-67.

²³ Resa dalla Lovato con: «sapienza dello spirito», *ibid.*

²⁴ Resa dalla Lovato con «sapienza», *ibid.*

porrai sul razionale del giudizio la dottrina e la verità, che staranno sul petto di Aronne quando entrerà davanti al Signore, e porterà il giudizio dei figli di Israele sul suo petto davanti al Signore, per sempre. Per il sacerdote, portare il giudizio dei figli di Israele sul petto davanti al Signore, significa trattare le cause dei sudditi avendo di mira solo la volontà del Giudice interiore, perché ad essa nulla si mescoli di umano in ciò che egli dispensa come rappresentante di Dio né alcun risentimento personale inasprisca l'ardore della correzione»²⁵.

Una *veritas* connessa e legata alla *doctrina*, dunque non prodotta da chi confeziona l'abito sacro del sacerdote, ma ricevuta e accolta, posta nel cuore, cioè nella coscienza e nel ricordo costante, nel suo legame con la *ratio*, diventa l'orizzonte del *iudicium* sacerdotale secondo la *Vulgata*.

In conformità con il testo masoretico poi, la versione latina conferma l'altissima funzione sacerdotale di *gerere iudicium*, attività da svolgersi *coram Domino*²⁶.

Tali rilievi ben spiegano il fatto che l'attuale Codice di Diritto Canonico della Chiesa Latina ponga l'attività del giudice ecclesiastico *coram Domino*, prescrivendo che il momento in cui i singoli giudici espongono le loro conclusioni per la deliberazione della sentenza (*ex can. 1609 § 3*), così come gli elementi essenziali da apporre nella stesura della sentenza (*ex can. 1612 § 1*), si collochino *post divini Nominis invocationem* (cfr. *can. 1609 § 3*).

Per quanto concerne poi la comprensione del termine *sacerdos* da parte della tradizione latina cristiana, le molteplici etimologie reperibili offrono un ventaglio complesso e variegato di significati: *quasi sacrum dans*, come vuole Isidoro nelle

²⁵ «Ut in Aaron pectore rationale iudicii vittis ligantibus imprimatur, quatenus sacerdotale cor nequaquam cogitationes fluxae possideant, sed ratio sola constringat; nec indiscretum quid vel inutile cogitet, qui ad exemplum aliis constitutus, ex gravitate vitae semper debet ostendere quantam in pectore rationem portet... Quod bene etiam rationale iudicii vocatur, quia debet rector subtili semper examine bona malaque discernere, et quae vel quibus, quando vel qualiter congruant, studiose cogitare; nihilque proprium quaerere, sed sua commoda propinquorum bona deputare. Unde illic scriptum est: Pones autem in rationali iudicii doctrinam et veritatem, quae erunt in pectore Aaron quando ingreditur coram Domino, et gestabit iudicium filiorum Israel in pectore suo in conspectu Domini semper. Sacerdoti quippe iudicium filiorum Israel in pectore coram Domini conspectu gestare, est subjectorum causas pro sola interni iudicis intentione discutere, ut nihil se ei humanitatis admisceat in hoc quod divina positus vice dispensat, ne correptionis studia privatus dolor exasperet», GREGORIO MAGNO, *Regola pastorale*, II, 2.

²⁶ Il nesso della giustizia con il sacerdozio è riscontrabile anche nella tradizione giuridica romana, ove gli operatori più risalenti dello *ius* erano i *pontifices*, e, senza soluzione di continuità, parecchi secoli più tardi, continuavano ad essere chiamati sacerdoti coloro che coltivavano la giustizia, come riferisce Ulpiano nel suo primo libro delle *Institutiones*: «Cuius merito quis nos sacerdotes appellet: iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam proferimus, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes, bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes, veram nisi fallor philosophiam, non simulatam affectantes», *Dig.*, 1.1.1.1.

sue *Etimologie*²⁷, *sacra docens*²⁸ o, secondo l'etimo proposto da Gregorio Magno, *sacerdotes namque jure vocati sunt, qui ut sacrum ducatum praebeant, fidelibus praesunt*²⁹, tutti esprimenti funzioni riconosciute al Vescovo dal can. 375 CIC 1983.

5. La rilettura di Ivo di Chartres

Come Gregorio Magno, anche Ivo si appoggia sul brano dell'Esodo così come ci è consegnato dalla traduzione della *Vulgata*, per enucleare i principi in base ai quali il Vescovo è chiamato a emettere i suoi giudizi.

Sebbene il Vescovo di Chartres faccia suo il circolo ermeneutico proposto, non lo ritiene sufficiente a che si realizzino pienamente, nell'esercizio dell'altissima funzione sacerdotale di giudicare, tutti quei principi radicati nell'identità sacerdotale, ricostruibili partendo dall'abito del sacerdote Aronne.

Tornando al frammento della sua lettera rileggiamo: «Così come il pettorale deve essere affisso sul petto del sacerdote, e congiunto all'*efod*...».

Non basta per Ivo che il pettorale, con tutti i significati simbolici considerati, sia affisso sul cuore del sacerdote nell'esercizio della sua funzione giudicante: occorre che esso sia congiunto all'*efod*.

Considerando la traduzione greca della LXX e latina della *Vulgata* di Es 28,30 come un cammino progressivo volto ad individuare nella *ratio* un elemento fondamentale nella formulazione del giudizio, simbolicamente espresso dal *rationale iudicii*, quando Ivo ne richiama la necessaria connessione con l'altro abito tipico del sacerdote, ovvero il *superhumeralis*, afferma in primo luogo che il giudizio sacerdotale non può intendersi come mera deduzione logica di un principio generale da applicare al caso particolare *sic et simpliciter*.

Posta questa necessaria premessa, la domanda successiva attiene al significato simbolico cui rimanda la menzione del *superhumeralis*, con riferimento al *iudicium*. Circa questa enigmatica veste, sappiamo che nelle sue spalline erano incastonate

²⁷ ISIDORI HISPALENSIS, *Etymologiarum sive originum libri XX*, lib. VII, XII: «Sacerdos autem nomen habet compositum ex Graeco et Latino, quasi sacrum dans, sicut enim rex a regendo, ita sacerdos, a sanctificando vocatus est; consecrat enim, et sanctificat».

²⁸ Citazione raccolta dalle Costituzioni del Sinodo celebrato a Modena nel 1565 sotto la guida del cardinal Morone: «Cum sacerdos dicatur quasi sacra dans...» (*Qui libri sacerdotibus habendi*, cap. I, 60).

²⁹ *Regula pastoralis*, II, VII.

due pietre di onice sulle quali erano incisi i nomi degli israeliti (Es 28,9), e la loro funzione era quella di ricordare presso il Signore gli Israeliti (Es 28,12).

Non è il caso in questa sede di inoltrarsi nella questione relativa all'enigma che attiene all'*efod*, dal momento che è il contesto della lettera a suggerire il significato simbolico ravvisatone dal vescovo di Chartres.

All'inizio della lettera Ivo apprezza il fatto che il vescovo Leodegario voglia custodire il rigore della giustizia senza piegarne la via, ma, dal momento che nel sacerdote il *rationale* deve essere unito all'*efod*, suggerisce di moderare la giustizia con la misericordia; ne consegue allora che l'*efod* o il *superhumeralis* rappresenta la *misericordia*.

La collocazione simbolica, operata da Ivo, della misericordia nell'*efod*, ovvero nel *superhumeralis*, l'abito che sta letteralmente *sopra le spalle*, ne indica la preminenza rispetto alla giustizia, il cui luogo, il *pettorale*, è sul cuore del sacerdote. È nella lettera di Giacomo che viene utilizzato un verbo composto di *super*, per indicare le relazioni tra la misericordia e il giudizio: *misericordia superexultat iudicio* (Gc 2,20)³⁰.

Principio dunque superiore ed intangibile del sacerdote, che deve orientare il suo agire affinché esso possa avere la qualifica sacerdotale, è la *misericordia*. Principio preminente, ma non assoluto, ovvero non sciolto da un altro principio fondamentale costituito dalla giustizia, da intendersi nel suo legame costitutivo con la *doctrina et veritas*. La *relatività* della misericordia, ovvero la sua relazione inscindibile con la giustizia e la verità è desunta da Ivo ancora una volta dalla descrizione degli abiti del sacerdote Aronne tratteggiata dal libro dell'Esodo.

Prescrive infatti ancora il testo dell'Esodo: «Si legherà il pettorale con i suoi anelli agli anelli dell'*efod*, mediante un cordone di porpora»³¹, così reso dal latino: *et stringatur rationale anulis suis cum anulis superhumeralis*, parafrasato da Ivo con la formula: *rationale connexum esse debeat superhumerali*. *Stringatur cum* diventa nella lettera di Ivo *connexum*, ove il *cum* della *Vulgata* viene incorporato nel verbo utilizzato da Ivo. È su quel *cum*, proprio dell'abito sacerdotale, che trae orientamento il giudizio del sacerdote.

La complessità dei principi che devono orientare il giudizio è desunta dalla complessità delle funzioni del sacerdote, tutte reciprocamente immanenti l'una all'altra, tutte inseparabilmente congiunte.

³⁰ Il passo della lettera di Giacomo è citato da Ivo nella *Ep.* LVII.

³¹ Es 28,28.

Nel giudizio dunque *deve essere unita* la giustizia – nel suo legame costitutivo con la dottrina e la verità – con il principio sovraeminente della misericordia.

La complessità dell'abito, riflesso della complessità dei principi che orientano la condotta del sacerdote, non può essere eliminata durante l'esercizio delle molteplici funzioni che il sacerdote è chiamato a svolgere.

Saranno funzioni autenticamente sacerdotali solo quelle esercitate nel rispetto della complessità dell'abito proprio del sacerdote, unitamente ai principi simboleggiati da ogni suo singolo elemento.

I principi che attengono in modo specifico ad ogni singola funzione, nel caso particolare analizzato quella di giudicare, devono essere integrati con il principio supremo che deve orientare il sacerdote nel suo agire, ovvero la carità.

Anzi, è sulla *connessione*, ovvero è sul reciproco incontro della giustizia e della misericordia che deve scaturire il giudizio o la decisione autenticamente "sacerdotale".

Quando durante l'esercizio delle funzioni sacerdotali l'abito sacerdotale composto da più elementi viene semplificato dalla sua complessità, ovvero vengono trascurate alcune sue parti (l'*efod* della carità o il pettorale del giudizio), l'agire perde i connotati propri del sacerdozio. Nel caso concreto affrontato da Ivo, la scelta unilaterale per il rigore della giustizia nell'ambito del giudizio, rompe la veste del sacerdote; il suo agire non è più sacerdotale, cioè volto alla salvezza della persona, dal momento che la getta nell'abisso di mali per la disperazione della misericordia. D'altro canto la scelta unilaterale per la misericordia rinnega l'essenza stessa della misericordia, suscitando arroganza, presunzione, insolenza, boria.

La complessità dell'abito sacerdotale non consente di dismettere in nessun modo un suo elemento o una sua parte nella realizzazione pratica di una determinata mansione.

Il compito di giudicare, al pari di qualunque altra funzione sacerdotale, consiste dunque nel *legare insieme*, nella stessa situazione concreta, la giustizia e la misericordia.

Non *imporre* un principio, ma *comporre* insieme più principi è dunque il tratto che deve caratterizzare il *iudicium*, affinché questo possa definirsi autenticamente sacerdotale, perseguendo così la finalità che gli è propria.

In sintonia con l'etimo dei più risalenti operatori dello *ius* dell'antica Roma – i *pontifices*, "costruttori di ponti"³² –, la composizione di interessi confliggenti costi-

³² «La conoscenza dello *ius* nell'antica Roma fu sin dall'inizio patrimonio esclusivo e gelosamente custodi-

tuisce dunque per Ivo il tratto proprio e specifico dello *ius dicere* all'interno della Chiesa.

Accanto all'immagine di un unico vestito composto dalla congiuntura di *efod* e *pettorale*, Ivo rappresenta la necessaria composizione di giustizia e misericordia attraverso un'altra più conosciuta immagine: quella dell'armonia musicale. Essa necessita, per esistere, del suono contemporaneo di più note tra loro diverse.

Parlando nell'*incipit* del suo celebre *Prologo*³³ dell'apparente contrasto tra la misericordia e la giustizia, citando il salmo 100, Ivo indicherà la strada dell'armonizzazione dei due diversi principi come punto di partenza della scienza canonistica medievale³⁴.

Comporre, mettere insieme, armonizzare, altro non significa che costruire la comunione ricercando la *concordia discors* mediante la composizione degli interessi confliggenti in una superiore armonia³⁵.

6. Il sacerdote, ministro ad un tempo di giustizia e di misericordia: il can. 978 e la prassi penitenziale

La *concordia discors* tra giustizia e misericordia, prima di essere un tratto costitutivo del *labor* del canonista, costituisce il *munus* sacerdotale fondamentale, positivamente codificato dal legislatore canonico con riferimento alla celebrazione del sacramento della penitenza.

Nel libro IV del Codice del 1983, titolato *De ecclesiae munere sanctificandi*, nel titolo IV sul sacramento della Penitenza, il cap. II, dedicato al *ministro della peni-*

to del collegio dei *pontifices*, letteralmente *facitori di vie*; più oscuramente *coloro che aprono il cammino*: così in A. SCHIAVONE (a cura di), *Storia del Diritto romano*, Torino 2001, 154.

³³ Sul testo del Prologo rinviamo a YVES DE CHARTRES, *Prologue. Traduit, introduit et annoté par Jean Werckmeister*, Paris 1997; B. BRASINGTON, *Ways of Mercy. The Prologue of Ivo of Chartres. Edition and analysis by Bruce Brasington*, Münster 2004; per la traduzione in lingua inglese: R. SOMERVILLE - B. BRASINGTON, *Prefaces to Canon Law Books in Latin Christianity. Selected Translations, 500-1245*, New Haven-London 1998, 132-158. Per il testo latino e la traduzione in lingua italiana: S. VIOLI, *Il Prologo di Ivo di Chartres. Paradigmi e prospettive per l'interpretazione e la teologia del diritto canonico*, Lugano 2006, 367-401.

³⁴ Sul punto si confronti l'ormai classico S. KUTTNER, *Harmony from dissonance. An Interpretation of Medieval Cannon Law*, Wimmer Lecture X, 1956 (Archabbey press, Latrobe, Pennsylvania 1960), ora in S. KUTTNER, *The History of Ideas and Doctrines of Cannon Law in the Middle Ages*, London 1980.

³⁵ Sull'analisi dell'utilizzo del lessico musicale per esprimere la natura del diritto canonico medievale, si rinvia a S. VIOLI, *Il Prologo di Ivo di Chartres*, cit., 271-294.

tenza, afferma nel can. 978: «§ 1. Ricordi il sacerdote che nell'ascoltare le confessioni svolge un compito ad un tempo di giudice e di medico, ricordi inoltri di essere stato costituito da Dio ministro contemporaneamente della divina giustizia e della misericordia, così da provvedere all'onore divino e alla salvezza delle anime»³⁶.

Il canone citato presenta numerosi punti di contatto con quanto fino ad ora affermato.

L'esortazione iniziale («ricordi»), richiama l'ammonimento rivolto dal libro dell'Esodo al sacerdote di «porre sul tuo cuore» (Es 28,30), che rinvia alla disposizione del Codice del 1983 quando statuisce che il giudice giudichi *ex sua conscientia* (can. 1608 § 3).

Essendo poi il compito di giudicare, *ex* can. 978, espressione della funzione sacerdotale, il ministro costituito da Dio deve essere *divinae iustitiae simul et misericordiae minister*.

Per meglio chiarire l'assoluta necessità di armonizzare la giustizia e la misericordia, il canone afferma che il sacerdote *se iudicis pariter et medici personam sustinere*, è cioè giudice e medico insieme, ed il suo scopo è quello di provvedere alla *salus animarum*.

La giustizia e la misericordia, di cui il sacerdote è *simul minister*, si traducono nell'assunzione della funzione *pariter* di giudice e di medico, il cui obiettivo finale è costituito dal perseguimento della *salus animarum*.

Dal secondo paragrafo del canone emerge il ruolo determinante della *doctrina* in ordine alla formulazione del *iudicium* sacerdotale: «§ 2. Il confessore, in quanto ministro della Chiesa, nell'amministrazione del sacramento aderisca fedelmente alla dottrina del Magistero e alle norme date dalla competente autorità»³⁷.

Come si evince dal can. 747, che fa da solenne portale di ingresso del libro III del CIC, dedicato al *munus docendi*, l'annuncio della verità rivelata, dei principi morali da essa conseguenti relativi all'ordine morale e il pronunciamento dei giudizi sulla realtà umana sono orientati alla *salus animarum*³⁸.

³⁶ «§ 1. Meminerit sacerdos in audiendis confessionibus se iudicis pariter et medici personam sustinere ac divinae iustitiae simul et misericordiae ministrum a Deo constitutum esse, ut honori divino et animarum salutis consulta».

³⁷ «§ 2. Confessarius, utpote minister Ecclesiae, in administrando sacramento, doctrinae Magisterii et normis a competenti auctoritate latis fideliter adhaereat».

³⁸ Can. 747: «§ 1. La Chiesa, alla quale Cristo Signore affidò il deposito della fede affinché essa stessa, con l'assistenza dello Spirito Santo, custodisse santamente, scrutasse più intimamente, annunziasse ed esponesse fedelmente la verità rivelata, ha il dovere e il diritto nativo, anche con l'uso di propri mezzi di comunicazione sociale, indipendente da qualsiasi umana potestà, di predicare il Vangelo a tutte le genti. § 2: È compito della Chiesa annunciare sempre e dovunque i principi morali anche circa l'ordine socia-

Salus che, come si desume dal can. 849 CIC, esprime liberazione dal peccato, rigenerazione come figli di Dio, configurazione a Cristo, incorporazione alla Chiesa.

Il *terminus a quo* di un comportamento teso a perseguire la *salus* non è dunque da ricercarsi al di fuori della dottrina, ma in essa trova il suo più autentico radicamento.

Punto di incontro tra la giustizia e la misericordia è la verità cristiana, il cui nucleo fondamentale altro non è che la carità: *Deus caritas est* (1 Gv 4,8). Davanti alla verità dell'uomo peccatore, separato dall'amore, dunque isolato da Dio e dalla sua comunione, l'amore diventa misericordia che salva: «Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna. Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui» (Gv 3,16-17).

La *salus* diventa allora il luogo di incontro tra la misericordia e la giustizia. Il canone citato, con la sua terminologia medica, proietta il lettore verso il mondo penitenziale.

È proprio nell'ambito penitenziale che furono elaborate le prime soluzioni volte a conciliare nel giudizio la giustizia e la misericordia. Ai nostri fini risulta importante accennare ai cosiddetti Libri Penitenziali.

La *disciplina penitenziale* della Chiesa antica³⁹, così come venne formulata nella comunità di Roma, era pubblica e solenne, tanto che veniva celebrata dinanzi al vescovo; riguardava peccati molto gravi e non poteva essere ripetuta. Con essa il peccatore veniva, per la seconda e ultima volta, reintegrato nella piena comunione della Chiesa. Tale procedura cadde progressivamente in desuetudine, e infine venne sostituita dalla penitenza privata e frequente⁴⁰.

Il cambiamento decisivo fu determinato dal monachesimo egiziano con la sua teologia dell'ascetismo. La confessione delle colpe all'abate venne ritenuta in se stessa meritoria. Tale pratica si estese al monachesimo occidentale e conobbe il suo sviluppo più importante in Irlanda. Nei monasteri era fissato un tariffario per le colpe. Le usanze celtiche vennero adottate dalla Chiesa anglosassone, la quale, verso il 700, perfezionò il sistema.

le, e così pure pronunciare il giudizio su qualsiasi realtà umana, in quanto lo esigono i diritti fondamentali della persona umana o la salvezza delle anime».

³⁹ Per uno studio generale sulla storia della prassi penitenziale dalle origini ai nostri giorni, tra le varie opere rimandiamo a P. ROUILLARD, *Historire de la pénitence des origines à nos jours*, Paris 1996.

⁴⁰ Sul punto si confronti: L. GINAMI, *Il sacramento della Riconciliazione. Nel cammino di conversione*, Casale Monferrato 1999, 129-132.

La confessione applicata sia ai chierici che ai laici divenne prassi comune e fu regolarizzata grazie ai "Penitenziali". Il processo tariffato rimaneva segreto, era reiterabile, veniva celebrato dal sacerdote che raccoglieva la confessione del penitente, cui seguiva una tassazione precisa delle colpe, computate sulla base di tariffe penitenziali conservate in raccolte dette "Libri Penitenziali", cataloghi di estensioni e qualità differenti⁴¹.

Una rapida lettura dei Libri Penitenziali fa emergere il frequente utilizzo della terminologia medica, che senza soluzione di continuità passerà in ambito canonistico. Così il Penitenziale Finniano del VI secolo al c. 28 introduce il principio della medicina antica *contraria contrariis curare*: «questa è la penitenza di quei vizi fino a quando non siano sradicati ed estirpati dal nostro cuore, con l'aiuto del Signore e grazie al nostro sforzo, chiediamo la misericordia del Signore e la vittoria sui peccati. Rimaniamo in penitenza, nelle lacrime e nei pianti, giorno e notte, fino a quando i suddetti vizi rimangano nel nostro cuore. Ma noi, come abbiamo detto, affrettiamoci a curare i vizi con il loro contrario, strappiamoli dal nostro cuore e introduciamo virtù celesti al loro posto»⁴².

Il Penitenziale di Cummeano (VII secolo) identificherà le penitenze con i *rimedi per le ferite*, la Sacra Scrittura con la *medicina*⁴³.

Nel II Capitolare di Orléans (IX secolo) si afferma che «Si devono scegliere le medicine da adoperare secondo i canoni autentici dei Santi Padri»⁴⁴.

La finalità di perseguire la "salute", guarendo nel penitente le "ferite" infertegli dal peccato, determinerà, come ha fatto rilevare il Garancini⁴⁵, una svolta fondamentale nel modo di intendere il rapporto tra persona e norma.

⁴¹ Cfr. C. VOGEL, *Il peccatore e la penitenza nel Medioevo*, Torino 1982 (orig. *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise au Moyen Age*, Paris 1969), 16-17. Al testo di Vogel si rimanda per la consultazione dei Libri Penitenziali che verranno citati in seguito.

⁴² «Sed haec est penitentia eorum donec euellantur et eradicentur de cordibus nostris per auxilium Dei et per nostrum studium: petamus ueniam de Dei misericordia et de his uictoriam, tamdiu in penitentia constituti in fletu et lacrimis die ac nocte quam diu uersantur haec in cordibus nostris. Sed e contrariis, ut diximus, festinemus curare contraria et mundemus ea de cordibus nostris et insinuamus uirtutes caelestis pro illis».

⁴³ «De remediis uulnerum secundum priorum patrum diffinitiones dicturi sacri tibi eloqui, mi fidelissime frater, antea medicamina compendi ratione intimemus» (*Poenitentiale Cummeani*, 1).

⁴⁴ «Qualiter vero peccati adhibenda sit medicina, secundum canonem autenticorum sanctorum atrum esse debet...».

⁴⁵ G. GARANCINI, *Persona, peccato, penitenza. Studi sulla disciplina penitenziale nell'Alto Medio Evo*, in *Rivista di Storia del Diritto Italiano* XLVII (1974) 19-87.

Nella *penitenza privata*, o *personale*, emerge sempre più la concretezza personale dell'uomo di fronte all'obiettività della norma.

«La visione dell'uomo segue un cammino che lo porta, nel campo penitenziale, da un piano oggettivo (trasgressione di una legge: è la concezione che il primo cristianesimo imputa ai Giudei) a un piano soggettivo (la rottura di un equilibrio personale). Vi si avverte sempre di più la considerazione per la persona come centro del discorso: non si tratta solo di una contrapposizione fra giuridico e antropologico, fra rigidamente formale e duttilmente aderente alla realtà: vi è una progressiva presa di coscienza che la *ratio* della penitenza, e prima il contenuto del peccato, non è tanto trasgressione di una legge, con il conseguente dovere di "soddisfare", quanto la rottura di un equilibrio personale (sia sul piano umano, antropologico, che sul piano religioso) che va ricostruito faticosamente attraverso una serie di momenti, di esperienze di espiazione, scegliendo i rimedi adatti, seguendo passo passo la "cura"»⁴⁶.

L'utilizzo della terminologia medica fa emergere un importante motivo di fondo: quello che conta non è tanto la legge da restituire alla sua pienezza, alla sua "dignità", la norma da osservare, quanto piuttosto la persona da ricostruire, l'equilibrio della vita da ristabilire. La penitenza si cala nella realtà della storia di ciascuno, della vita di tutti i giorni⁴⁷.

La reintegrazione non della norma trasgredita, ma della salute delle persone diventa allora l'intento fondamentale della penitenza, e, senza soluzione di continuità, della disciplina ecclesiastica.

7. Come coniugare nel giudizio la misericordia con la giustizia: *aequitas canonica e salus animarum* (can. 1752 CIC 1983)

Che cosa significa da un punto di vista pratico conciliare nel giudizio la giustizia con la misericordia?

Come si traduce tale compito nelle scelte concrete del giudice, negli strumenti che l'ordinamento gli consente di adoperare?

Nell'ambito del libro VII, dedicato dal Codice alla disciplina dei processi, la sezione II della parte V, titolata «Procedura per la rimozione dei parroci», si chiude con il can. 1752 che così recita: «*in causis translationis applicentur praescripta canonis 1747, servata aequitate canonica et prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema sempre lex esse debet* (Nelle cause di trasferimento si applichi-

⁴⁶ *Ibid.*, 24-25.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, 35.

no le disposizioni del can. 1747, attenendosi all'equità canonica e avendo presente la salvezza delle anime, che deve sempre essere nella Chiesa la legge suprema)».

La norma menzionata, lungi dall'avere un ruolo circoscritto alle sole cause di trasferimento dei parroci, enuclea un principio fondamentale di tutto l'ordinamento canonico, da rispettarsi nel momento applicativo della norma canonica.

Porta a questa interpretazione innanzitutto la collocazione del canone menzionato. Esso, oltre a chiudere la sezione II della parte V del libro VII, è posto dal Legislatore come norma finale conclusiva di tutto il Codice, norma fondamentale che segna il passaggio del diritto positivo dal Legislatore che l'ha positivizzato al giudice che è chiamato ad applicarlo.

Ebbene, in questa consegna simbolica, oltre al Codice, in vista della sua applicazione, il Legislatore indica e consegna come normativi ai fini di una corretta applicazione del diritto scritto, altri due principi generali nella loro reciproca interazione: l'*aequitas canonica* e la *salus animarum*, ove nella prima emerge limpido il suo legame funzionale con la *salus animarum*.

La norma citata dunque, seguendo una tradizione che senza soluzione di continuità attraversa tutta la storia della Chiesa, definisce il ruolo del giudice canonico, che è tale non in quanto deve pedissequamente applicare il dato normativo positivo al caso concreto, ma in quanto deve coordinare il dato positivo con la situazione concreta ed irripetibile sottopostagli, in modo da orientare la decisione all'effettiva *salus animarum* di coloro che sono coinvolti nella sua decisione, mediante l'*aequitas canonica*.

La validità universale del richiamo alla *salus animarum* è comprovata dall'introduzione dell'avverbio *semper*: nel contesto della disciplina del caso particolare del trasferimento dei parroci, il legislatore ha così espressamente e volutamente introdotto un principio di carattere generale. Tale principio deve *sempre* essere tenuto presente nel *momento applicativo dei prescritti canonici*⁴⁸. Considerando l'*aequitas canonica* e la *salus animarum* nella loro reciproca relazione, ove l'una è funzionale rispetto all'altra, dunque interpretandole come endiadi, esse divengono due principi fondamentali e qualificanti l'*applicazione dei prescritti canonici*, i quali assumono così una valenza strumentale.

Così inteso il can. 1752 svela all'interprete l'autentica essenza del diritto canonico, sottraendo il Codice del 1983 al formalismo delle codificazioni europee, e ricollocandolo a pieno titolo nella tradizione canonistica più genuina. Esso restituisce al

⁴⁸ Tale interpretazione estensiva delle parole del legislatore: «applicentur praescripta canonis 1747» si fonda sul *semper* riferito dal legislatore alla *salus*.

giudice la sua centralità nel contesto della formazione del diritto, che, in forza del can. 1752, diviene capace di piegarsi ad ogni singola situazione per perseguire più efficacemente la finalità cui è preordinato.

L'importanza della norma citata appare in tutta la sua portata solo se si considera quanto in seguito affermato, che cioè la *salus animarum* costituisce *suprema lex*.

Come nell'abito del Sommo Sacerdote il *superhumeralis* è collocato sopra il pettorale del giudizio, così nell'ordinamento canonico alla legge codificata dal Legislatore del 1983 è sovraordinata una legge superiore, la legge suprema della Chiesa, ovvero la *salus animarum*.

Ma se c'è una superiore *lex* sovraordinata rispetto alla *lex scripta*, significa che essa, nell'ordinamento giuridico della Chiesa, diventa strumentale al fine di adempiere compiutamente la legge sovraordinata, ad esso connessa mediante l'*aequitas canonica*.

La ricchezza teologica e giuridica della parola *salus* è suggerita, oltre che da una interpretazione *ex can. 6 § 2, ratione canonicae traditionis*⁴⁹, anche dalla considerazione del can. 849, nel quale la *salus* viene dal Legislatore considerata (dunque positivamente considerata) congiuntamente come liberazione dal peccato, rigenerazione come figli di Dio, configurazione a Cristo, incorporazione alla Chiesa.

L'intrinseco nesso e la reciproca immanenza tra salute e salvezza del singolo e della comunità, tra corporeità e spiritualità, tra tempo ed eternità, tra presente ed escatologia, tra verità e carità suggeriti dal termine *salus*, costituiscono l'orizzonte entro il quale il giudice deve collocare il suo giudizio. Esso diventa così non applicazione meccanica di una prescrizione normativa astratta, insensibile ed inflessibile davanti alle infinite, uniche ed irripetibili diversità presentate dal caso concreto della vita, ma ricerca della *salus*; tale ricerca, mentre comprende fino in fondo la storia concreta ed irripetibile senza trascurarne neppure una piega, illuminandola con la verità che salva, tramite lo strumento dei prescritti canonici la orienta verso una comunione con Dio ed i fratelli, preludio terreno di quell'orizzonte in cui Dio sarà tutto in tutti⁵⁰.

Pertanto, accanto a norme che non possono essere modificate, perché poste da Dio stesso per la *salus* di ogni uomo, l'ordinamento canonico conosce una multiformità di norme situate a un livello inferiore, il diritto umano. Mentre per il diritto divino è ipotizzabile solo una interpretazione/comprendimento del Magistero che arri-

⁴⁹ Cfr. S. VIOLI, *Il Prologo di Ivo di Chartres*, 105 ss.

⁵⁰ Cfr. 1 Cor 15,18.

vi a una più profonda penetrazione della loro *ratio* sottesa, il diritto umano è caratterizzato dalla elasticità. Considerando la *salus* come inabdicabile principio costituzionale della Chiesa, le norme di grado inferiore nonché la loro applicazione al caso concreto sono lecite nella misura in cui realizzano nell'*hic et nunc* il principio sovraordinato. Il mezzo di tale adeguamento è costituito dall'equità canonica⁵¹.

Essa fa emergere il valore irripetibile di quell'*unicum* che è la singola persona umana, per la cui *salus* la Chiesa esiste, ed è disposta ad ammainare tutta la sua logica giuridica e il suo rigore sistematico.

Tali considerazioni determinano, con riferimento all'ordinamento canonico, lo spostamento dell'accento dal momento promulgativo della norma al suo momento applicativo, restituendovi, rispetto ai regimi giuridici di *civil law*, la sua importanza fondamentale.

La riacquisita rilevanza del momento applicativo pone pertanto al centro dell'ordinamento canonico la persona del giudice ecclesiastico⁵², che, come ricordava Giovanni Paolo II ai membri del Tribunale della Sacra Rota Romana, «non solo dovrà tenere presente che l'esigenza primaria della giustizia è rispettare la persona, ma al di là della giustizia, egli dovrà tendere all'equità, e, al di là di questa, alla carità»⁵³.

Tali considerazioni valgano *a fortiori* per il Vescovo. Raccomanda l'*Apostolorum Successores* al n. 65: «Come giudice prudente, il Vescovo giudicherà secondo quella sapiente equità canonica che è intrinseca a tutto l'ordinamento della Chiesa, avendo davanti agli occhi la persona, che in ogni circostanza va aiutata a raggiungere il suo bene soprannaturale, e il bene comune della Chiesa, per cui con animo misericordioso e benigno, ma anche fermo, sarà sempre al di sopra degli interessi personali e, alieno da ogni precipitazione o spirito di parte, attenderà di ascoltare gli interessati prima di giudicarne i comportamenti».

⁵¹ Dell'amplessima bibliografia sul tema ci limitiamo a menzionare l'importante contributo di P. GROSSI, *Aequitas canonica*, in Quaderni Fiorentini per la Storia del pensiero giuridico moderno 27 (1998) 379-396.

⁵² Sullo sfondo della centralità della figura del giudice nell'ordinamento giuridico ecclesiale ben si comprendono le parole del Felici: «È inutile invocare nuovi testi legislativi [...] se non vi saranno persone sagge ed esperte che sappiano far vivere la legge con sapienza, giustizia e carità» (P. FELICI, *Formalitates iuridicae et aestimatio probationum in processu canonico*, in Communicationes 9 [1977] 184).

⁵³ IOANNES PAULUS II, *Allocuzione ai Membri del Tribunale della Sacra Romana Rota*, 17 febbraio 1979, n. 2, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II, Città del Vaticano 1979, 410.

8. Conclusioni

«Iudica, episcope, cum potestate ut Deus, sed paenitentes suscipe cum caritate sicut Deus omnipotens, et increpa et roga et doce, quia Dominus Deus cum iuramento promisit peccatoribus se veniam daturum esse...»⁵⁴.

Le prime testimonianze relative al giudizio dei vescovi, attraverso il § 2 del can. 2214 del CIC 1917 che afferma: «Si ricordino i vescovi e gli altri ordinari di essere pastori e non fustigatori; occorre infatti governare i propri sudditi non dominando su di essi, ma amandoli come figli e fratelli. Si adoperino, pertanto, con le esortazioni e le ammonizioni, a tenerli lontani dai comportamenti illeciti, sì da non essere costretti, qualora commettano dei reati, a infliggere loro le dovute pene. Se poi, per l'umana fragilità accada loro di macchiarsi di qualche colpa, è da osservarsi da parte dei Presuli il precetto dell'Apostolo di riprenderli, supplicarli, scongiurarli con ogni bontà e pazienza, poiché spesso, verso i colpevoli, vale di più la benevolenza che la severità, più l'esortazione che la minaccia, più la carità che il potere. Che se, per la gravità del delitto, ci sarà bisogno di ricorrere alla verga, allora il rigore deve essere temperato con la mansuetudine, la condanna con la misericordia, la severità con la dolcezza, affinché la disciplina, pur necessaria e salutare ai popoli, sia tutelata senza asprezza, e coloro che si è costretti a punire si emendino, o, se non vogliono ravvedersi, almeno gli altri siano sollecitati dall'esempio salutare della loro punizione a tenersi lontani dai loro vizi»⁵⁵, fino al can. 1747 CIC 1983, attestano che nella Chiesa il giudizio è chiamato a realizzare nel caso concreto la misericordia che salva.

⁵⁴ *Didascalia*, II, 12, citata nella edizione di F. X. FUNCK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum I-II*, Paderborn 1905. Circa la potestà di giudicare del Vescovo nelle testimonianze della Chiesa antica si confronti utilmente: O. CONDORELLI, *Ordinare-iudicare*, 45-83, con relativa bibliografia.

⁵⁵ «Prae oculis autem habeatur monitum Conc. Trid., sess. XIII, de ref., cap. 1: "Meminerint Episcopi alii-que Ordinarii se pastores non percussores esse, atque ita praeesse sibi subditis oportere, ut non in eis dominantur, sed illos tanquam filios et fratres diligant elaborantque ut hortando et monendo ab illicitis deterreant, ne, ubi deliquerint, debitis eos poenis coercere cogantur; quos tamen si quid per humanam fragilitatem peccare contigerit, illa Apostoli est ab eis servanda praeceptio ut illos arguant, obsecrent, increpent in omni bonitate et patientia, cum saepe plus erga corrigendos agat benevolentia quam austeritas, plus exhortatio quam comminatio, plus caritas quam potestas; sin autem ob delicti gravitatem virga opus erit, tunc cum mansuetudine rigor, cum misericordia iudicium, cum lenitate severitas adhibenda est, ut sine asperitate disciplina, populis salutaris ac necessaria, conservetur et qui correcti fuerint, emendantur aut, si respicere noluerint, ceteri, salubri in eos animadversionis exemplo, a vitiis deterreantur"», can. 2214 § 2 CIC 1917.

Nella ricerca del fondamento teologico sotteso alle testimonianze riportate, il presente articolo ha preso in considerazione il legame tra *sacerdos* e *iudex*, dedotto dalla *Lettera* 180 di Ivo.

Doctrina, veritas e *caritas*, nel loro reciproco legame, costituiscono l'orizzonte valoriale imprescindibile, entro il quale la norma giuridica diventa strumento nelle mani del Pastore al fine di realizzare nel caso concreto ed irripetibile la giustizia che salva.

Proprio la *miserecordia* così intesa costituisce il tratto sacerdotale specifico del giudice ecclesiastico. Come ricordava Paolo VI ai giudici rotali: «Ciò che più rifulge nella vostra missione è appunto la *caritas christiana*, che rende ancor più nobile e ancor più proficua quell'*aequitas* dei giudizi, da cui tanto onore trasse il diritto romano, e che è diventata per voi, in virtù dello spirito evangelico, la "sacerdotale moderazione", secondo la bella espressione di san Gregorio Magno»⁵⁶.

Come nell'abito del sacerdote Aronne il *superhumeralis* connesso e sovraordinato rispetto al *rationale iudicii* esprime – nella lettura di Ivo – una *ratio* più alta che deve orientare il *iudicium* del Vescovo, così nell'ordinamento della Chiesa la *salus*, intesa come espressione del punto di incontro tra giustizia e misericordia, diventa *suprema lex*, sovraordinata rispetto alla *lex scripta*, sua unica *ratio*, suo unico senso, sua insostituibile meta, verso la quale la Chiesa stessa, nel suo ordinamento, con tutti i suoi sforzi e con tutta la sua attività è orientata.

⁵⁶ PAULUS VI, *Allocutio ad Praelatos Auditores et Officiales Tribunalis Sacrae Romanae Rotae*, 29 gennaio 1970, in AAS 62 (1970) 112.



AL CROCEVIA D'EUROPA

Antiche icone della Bielorussia

Libro-calendario 2007

TESTO DI JURIJ PISKUN

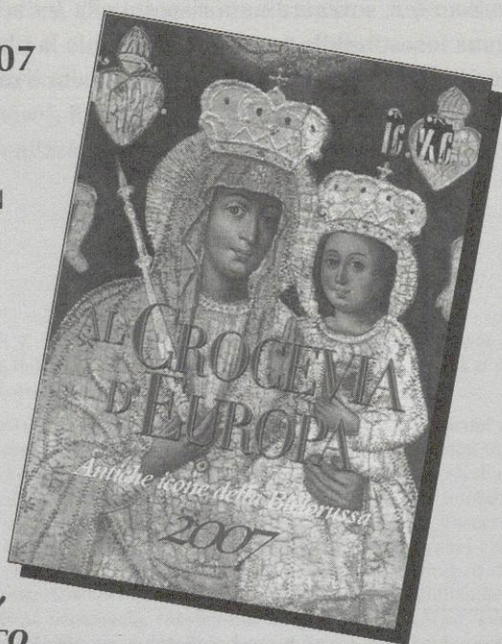
cm 31 x 44

50 pagine,

25 tavole a colori

Prezzo ed. italiana:

€ 13,00



*disponibile in italiano,
russo, francese, tedesco*



RC Edizioni s.r.l., via Tasca 36, 24068 Seriate (BG)
Tel.: (+39)035294021 • rcediz@tin.it • www.russiacristiana.org

Il profilo del Vescovo negli scritti dei Padri Cappadoci*

Damiano Spataru

Rivera (Cantone Ticino)

1. Introduzione

Il ministero sacerdotale, e in particolare quello episcopale, visto oggi nella sua multiforme espressione, dalla celebrazione dei sacramenti secondo la tradizione ecclesiastica fino alla metamorfosi di questo ministero, richiede una valutazione, cioè bisogna trovare e recuperare il vero senso del ministero sacerdotale come un mistero unico voluto da Gesù. Il ministero sacerdotale non può essere sostituito. E chi potrebbe meglio rappresentare questa realtà se non i Padri della Chiesa, i quali sono vissuti più vicini a Gesù non solo dal punto di vista spirituale, ma anche dello spazio e del tempo? In questo senso sono molto rilevanti gli scritti dei Padri della Cappadocia: Basilio di Cesarea, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa. È vero che lo studio dei Padri della Chiesa potrebbe sembrare a qualcuno una cosa antiquata e da archiviare. Invece non è così perché «la Chiesa non si stanca di ritornare ai loro scritti – pieni di sapienza e incapaci di invecchiare [*sapientiae plena perennisque iuventutis*] – e di rinnovarne continuamente il ricordo»¹.

Il presente contributo non ha la pretesa di essere esaustivo, ma assume i connotati di una sintesi teologica paragonabile ad un mosaico sparso o ad un “gioco di perle di vetro”, una sintesi attraverso la quale la realtà del ministero episcopale affiora come in filigrana in tutto il corpo dei testi dei Padri Cappadoci.

* Il tema di quest'articolo viene più ampiamente trattato in D. SPATARU, *La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci*, ESD, Bologna 2007, di prossima pubblicazione.

¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Patres ecclesiae* per il XVI centenario della morte di San Basilio, 2 gennaio 1980, in AAS 72 (1980) 6; cfr. EV 7, 1.

2. L'accesso all'episcopato

Prima di affrontare i vari titoli attribuiti al vescovo come pure le multiformi funzioni di questo ministero, è necessario dare uno sguardo sulle qualità richieste ai candidati all'episcopato nel IV secolo. Basilio per esempio, molto pratico nell'amministrazione della vita ecclesiale ma anche esperto nella vita politica, dipinge in modo adeguato i requisiti del candidato all'episcopato dal punto di vista pratico, spirituale, morale ed intellettuale.

Prima di tutto Basilio ricorda il rispetto nei confronti dei canoni dei Padri e dell'antica consuetudine della Chiesa che si devono sempre seguire². Troviamo anche un termine tecnico molto caro a Basilio, παράδοσις, messo sullo stesso piano della Scrittura³. In questo contesto emergono i criteri adottati nell'elezione del candidato all'episcopato.

2.1. L'ascesi e la conoscenza dei canoni

L'ascesi è una condizione senza la quale il candidato non può garantire una futura attività episcopale feconda. Basilio stesso, essendo un grande asceta e desideroso di vita cenobitica, come pure Gregorio di Nazianzo, preferiva ritirarsi nella solitudine⁴. Vediamo che a volte Basilio enumera fra i vescovi alcuni monaci.

Il vescovo degno è quello che arriva all'alta carica solo dopo una seria preparazione ascetica⁵. La mancanza di questa preparazione è «tipico dei sacerdoti illegittimi e falsi, indegni del ministero. Sono coloro che non hanno dato alcun contributo personale al sacerdozio, né hanno prima sofferto in difesa del bene; coloro che vengono proclamati nello stesso tempo maestri e discepoli della vera fede, e purificano gli altri prima di aver purificato se stessi. Ieri erano sacrileghi, oggi si ritrovano sacerdoti; ieri erano estranei ai santi misteri, oggi sono degli iniziatori ai miste-

² BAS., *Ep.* 54 (Court. I, 139, 1-2; PG 32, 400 B); tr. it. GREGORIO NAZIANZENO, *Fuga e autobiografia* (CTP 62), ed. L. Viscanti, Roma 1987, 159-160.

³ Cfr. BAS., *De Sp. S.*, 28, 66 (SC 17^{bis}, 299); B. GAIN, *L'Église de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée: 330-379* (OCA 225), Roma 1985, 323-330.

⁴ Cfr. GREG. NAZ., *Carm.* II, I, 45, vv. 11-23 (PG 37, 1354-1355): frenare i desideri della carne è la condizione necessaria all'asceta per poter contemplare Dio; T. SPIDLIK, *La spiritualité de l'Orient Chrétien. Manuel systématique* (OCA 206), Roma 1978, 209; J.-R. POUCHET, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion* (SEA 36), Roma 1992, 579-581.

⁵ Cfr. E. BELLINI, *La figura del pastore d'anime in Gregorio Nazianzeno*, in *La Scuola Cattolica* 4 (1971) 284-285; J.-R. POUCHET, *Basile le Grand*, 87-104.177-184; B. GAIN, *L'Église de Cappadoce*, 148-150.

ri; consolidati nel vizio, improvvisati nella devozione. Questa è l'opera di un favore, non certo della grazia elargita dallo Spirito Santo»⁶.

Il candidato all'episcopato deve conoscere bene anche i canoni. La Lettera 81 di Basilio indirizzata al vescovo Innocenzio ricorda questa condizione: «[...] Presbitero della Chiesa già da molti anni, uomo saldo di carattere, pratico dei canoni, preciso nella fede, vissuto finora nella continenza e ascesi, tanto che il rigore della sua vita dura ha consumato ormai la sua carne»⁷.

2.2. Il celibato/la continenza

Un punto su cui ci soffermiamo di più, perché utile per la riflessione teologica attuale, è il tema del celibato e della continenza. Nella Chiesa di Cappadocia il celibato, rispettivamente la continenza, sono delle qualità richieste ai futuri ministri sacri. Risulta però dalla corrispondenza di Basilio la presenza di alcuni ministri sposati: l'esempio di Elpidios-addolorato dalla morte del suo nipote (παίδιου)⁸, il vescovo ariano Evippio che ha figli e nipoti: Εὐιππίου τέκνα καὶ Εὐιππίου ἑκγονα⁹; si ricorda il caso di concubinato di un certo Giorgio, considerato un'offesa «al nome di vescovo»¹⁰. Questi casi non costituiscono una regola, sono delle eccezioni. Il discorso non si deve concentrare sul fatto che alcuni ministri sacri fossero sposati; occorre piuttosto verificare se dopo il conferimento dell'ordine sacro fosse prescritta la continenza. Possiamo affermare che gli scritti dei Cappadoci vanno in questa direzione.

Guardiamo i canoni di Basilio: nel *can.* 3 si impone la sospensione dalle sue funzioni per il diacono che abbia commesso la fornicazione; il *can.* 12 esclude dal servizio ecclesiastico i digami¹¹; il *can.* 27 proibisce al presbitero implicato in illecite nozze, per ignoranza, di continuare a compiere il suo ministero, perché, si afferma, il fatto ha reso incapaci di comunicare la grazia agli altri¹².

Il pensiero di Basilio sul tema del celibato e della continenza per i ministri sacri

⁶ GREG. NAZ., *Or.* 21, 9 (SC 270, 126).

⁷ BAS., *Ep.* 81 (Court. I, 183, 26-30; PG 32, 457 A/B).

⁸ Cfr. BAS., *Ep.* 206 (Court. II, 182, 16; PG 32, 757 C).

⁹ BAS., *Ep.* 244, 7 (Court. III, 81, 3-4; PG 32, 921 A).

¹⁰ BAS., *Ep.* 239, 1 (Court. III, 60, 27; PG 32, 892 B).

¹¹ Per «digamo» Basilio intende la persona che, dopo la morte del congiunto, si risposa.

¹² Cfr. BAS., *Ep.* 188, *can.* 3 (Court. II, 124-125); Id., *Ep.* 188, *can.* 12 (Court. II, 130); Id., *Ep.* 199, *can.* 27 (Court. II, 159); P. PAMPALONI, *Continenza e celibato del clero. Leggi e motivi nelle fonti canonistiche dei sec. IV e V*, in *Studia Patavina* 17 (1970) 18.

è molto chiaro e lo troviamo espresso sia nei suoi canoni che nelle Regole¹³. Questo pensiero trova fondamento nelle parole rivolte da Gesù ai suoi discepoli: «[...] Non siete del mondo, ma io vi ho scelti dal mondo [...]»¹⁴. In questo senso parla Basilio quando afferma che la temperanza è la madre della castità, che procura la santità ed allontana tutti gli ostacoli per poter produrre delle buone azioni in Cristo¹⁵.

Gregorio di Nazianzo sottolinea questo aspetto: «Ogni virtù fa avanzare di un gradino i giusti. Colui che è estraneo al matrimonio è uguale agli angeli. Colui che pratica la continenza sia collocato tra i vergini e colui che custodisce il matrimonio sia uguale ad uno continente. Soltanto praticate la temperanza per ottenere beni sempre più elevati»¹⁶.

Anche Gregorio di Nissa ribadisce: «Chi vuole ricevere il sacerdozio di Dio deve offrire se stesso e il suo corpo come vittima a Dio, non consumato oppure diviso»¹⁷ perché il sacerdozio è di natura divina¹⁸. La grandezza della missione ricevuta nell'ordinazione, consacra il ministro e lo riserva alle cose celesti. Il Nisseno afferma che fra tutti i peccati il più grave è il peccato di impurità e propone l'ideale della vita pura¹⁹. Proprio l'alta considerazione della verginità da parte dei Padri esalta gradualmente lo stato del celibato e rispettivamente della continenza.

Assieme ai Padri della Chiesa molti autori e asceti sostengono e determinano nello stesso tempo una legislazione precisa sul celibato e la continenza. Il fatto, quindi, ha preceduto la norma. Basti ricordare l'esempio di alcune donne che durante le persecuzioni hanno preferito darsi volontariamente la morte pur di non perdere l'integrità fisica²⁰ oppure gli esempi degli Apostoli Giovanni e Paolo, dei vescovi Ignazio di Antiochia e Policarpo e molti altri che diventano subito uno stimolo per un'identica scelta.

Altri fondamenti ancora vengono ad appoggiare il celibato e la continenza: l'imitazione del modello sacerdotale di Cristo stesso e la specifica partecipazione al suo sacerdozio, l'idea dell'alta dignità del sacerdozio cristiano che si vedeva fondata nel

¹³ Cfr. B. GAIN, *L'Église de Cappadoce*, 101-103.

¹⁴ Gv 15,19; cfr. BAS., *Reg. fus. tract.*, 5 (PG 31, 920 C/D).

¹⁵ Cfr. BAS., *Reg. fus. tract.*, 18 (PG 31, 965 C); B. GAIN, *L'Église de Cappadoce*, 113.118-119.141.147.159.238.

¹⁶ GREG. NAZ., *Carm.* I, 2, 7 (PG 37, 648-649); cfr. Id., *Or.* 2, 69 (SC 247, 182).

¹⁷ GREG. NIS., *De vita Moysis* (PG 44, 388 C/D).

¹⁸ Cfr. GREG. NIS., *De vita Moysis* (PG 44, 418 B).

¹⁹ Cfr. GREG. NIS., *In illud: qui fornicatur in proprium corpus peccat* (PG 46, 491 B/C).

²⁰ Cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Hist. eccl.*, 8, 14, 14 (SC 55, 35).

rapporto con l'Eucaristia, la purezza necessaria all'amministrazione dei sacramenti, la maggiore disponibilità all'annuncio del Vangelo, la vita esemplare del sacerdote che tanto più efficacemente predica continenza e verginità agli altri quanto più con convinzione le vive egli stesso²¹. Interessanti sono le osservazioni formulate a tale proposito nel Sinodo romano del 386:

«Innanzitutto la continenza è stata prescritta per i sacerdoti, cioè i vescovi, presbiteri, diaconi, i quali devono prendere parte al sacrificio divino e per le cui mani viene data la grazia del battesimo e trattato il corpo di Cristo. Questi sono spinti ad essere castissimi non solo da noi ma dalla Scrittura divina. Su questa prescrizione non vogliamo sorvolare, ma ne vogliamo esporre le ragioni. Come cioè oserà il vescovo o il presbitero predicare alle vergini o alle vedove l'integralità o la continenza, oppure persuaderle a serbarsi illibate, se esso attende piuttosto a generare figli al mondo che a Dio?»²².

L'esempio di Gregorio il Vecchio diventa anche esso eloquente in questo contesto. Alcuni patrologi affermano che Gregorio il Vecchio era già vescovo quando nacquero i suoi figli Gregorio e Cesare²³. Questa affermazione è contestata dallo studio di Heid che prende in considerazione il caso di Gregorio il Vecchio e la sua età quando ebbe i figli ed afferma: «Es ist jedoch unwahrscheinlich, dass Gregor nach der Weihe seines Vaters geboren wurde. Denn die biographischen Daten legen eher eine Geburt vorher nahe»²⁴.

Prima guardiamo il testo. Gregorio il Vecchio chiede a suo figlio di ritornare a Nazianzo accanto a lui: «Ti chiedo di prendere posto accanto ad Aronne e a Samuele e di essere degno servo di Dio. Colui che ti consacrò a Dio ti possiede ancora: o figlio, non disonorarmi, sicché tu ottenga il favore dell'unico Padre. Questa la mia preghiera paterna. Non hai ancora misurato la vita tanto quanto tempo io trascorsi tra i sacrifici»²⁵.

A partire dall'ultima frase Heid porta come prova due argomenti:

²¹ Cfr. K. BAUS – E. EWIG, *L'epoca dei concili*, in *Storia della Chiesa*, vol. 2, Milano 2001 (or. *Die Reichskirche nach Konstantin dem Grossen. Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon*, in *Handbuch der Kirchengeschichte*, Freiburg i. B. 1971), 306.

²² MANSI III, 1333, tr. it. in *Storia della Chiesa*, vol. III/1, a cura di G. D. GORDINI, Torino 1972³, 389; cfr. CONCILIO DI CARTAGINE, can. 2 (MANSI III, 692).

²³ Cfr. GREGOIRE DE NYSSE, *Traité de la Virginité* (SC 119), ed. M. Aubineau, Paris 1966, 74, nota 2; GREGORIO NAZIANZENO, *Fuga e autobiografia*, 160, nota 65; R. GRAYSON, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Gembloux 1970, 80.

²⁴ S. HEID, *Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltensamkeitspflicht für Kleriker in Ost und West*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, 182.

²⁵ GREG. NAZ., *Carm.* II, I, 11, vv. 507-513 (PG 37, 1064).

1. Un argomento teologico che spiega il senso del termine «sacrificio» (θυσίων χρόνος). Heid sottolinea che il sacrificio del quale si parla può sì fare riferimento al sacrificio eucaristico come celebrazione del sacramento, ma allo stesso modo può essere inteso come partecipazione all'eucaristia in quanto laico battezzato. Alcuni autori, continua lui, sostengono infatti che Gregorio il Vecchio ricevette il battesimo nell'anno 325 e suo figlio nacque nel 326²⁶. Questo significa che Gregorio il Vecchio partecipava già da parecchio tempo alla celebrazione eucaristica quando nacque il figlio Gregorio.

2. Alla sua tesi Heid aggiunge un argomento cronologico. Egli evidenzia pure che Gregorio il Vecchio aveva circa 50 anni quando fu ordinato vescovo nel 329. Anche sua moglie aveva più o meno la stessa età²⁷. Non è verosimile che il figlio Gregorio sia nato quando loro avevano questa età.

Con questi argomenti Heid dimostra che Gregorio di Nazianzo è nato prima che suo padre fosse ordinato vescovo e, in questo modo, sostiene la tesi della continenza dopo la consacrazione episcopale.

In questo senso ci può essere di aiuto il confronto con la consuetudine della Chiesa egiziana che già verso il 300²⁸, quando enumera le qualità del candidato all'episcopato, propone la continenza dopo l'ordinazione nel caso in cui il candidato fosse sposato:

«Che (il candidato) abbia una buona reputazione presso i pagani, esente dalle eresie, amico dei poveri, raccomandabile, non ubriaccone, non corrotto, non avaro, non litigioso, non ingiusto o altro. È bene che non abbia moglie, o almeno che ne abbia solo una (καλὸν μὲν εἶναι ἀγύνατος, εἰ δὲ μὴ ἀπὸ μιᾶς γυναικός)»²⁹.

Certi studiosi spiegano la preposizione ἀπό nel senso di una relazione contraria a quella espressa dal genitivo: al posto di «unione» si deve leggere «separazione» e la continenza nel matrimonio. Tutte le interpretazioni di questo canone portano però alla conclusione che il vescovo da eleggere dev'essere celibe, vedovo oppure

²⁶ La data della nascita di Gregorio di Nazianzo è discutibile. Secondo alcuni egli è nato nel 326 (cfr. B. Wyss, *Gregor II [Gregor von Nazianz]*, in *RAC* XII, 794), secondo altri studiosi nel 330 (cfr. J. BERNARDI, *Saint Grégoire de Nazianze. Le Théologien et son temps: 330-390*, Paris 1995, 109).

²⁷ GREG. NAZ., *Or.* 18, 41 (*PG* 35, 1040 C): «Che cosa resta? Di meditare le parole che accompagnano i funerali insieme alla Sara spirituale, moglie e contemporanea del nostro grande padre Abramo».

²⁸ Cfr. S. HEID, *Zölibat in der frühen Kirche*, 95.

²⁹ *Canoni Apostolici Egiziani*, can. 16, cit. in H. LECLERCQ, *Canons Apostoliques*, in *DACL* II/2, 1929-1930. L'ultima parte di questo canone è presentata dalla versione etiope con questa formulazione: «Bonum quidam (esset), si sine uxore ageret; si vero uxorem duxisset unam, priusquam constitueretur episcopus, maneat cum illa».

monogamo, ma che debba in ogni caso vivere nella continenza dopo la consacrazione episcopale.

Epifanio di Salamina a sua volta presenta il celibato e la continenza come la norma stabilita dagli apostoli in sapienza e santità³⁰. Nel *Panarion* sostiene che il Dio del mondo abbia mostrato il carisma del sacerdozio nuovo per mezzo di uomini i quali hanno rinunciato all'uso dell'unico matrimonio contratto prima dell'ordinazione, o che hanno vissuto sempre da vergini. Nella *Expositio fidei* afferma che la Chiesa ammette al ministero episcopale, sacerdotale e diaconale soltanto coloro che rinunciano, con la continenza, alla propria sposa o coloro che sono diventati vedovi. Spiega anche come i sacerdoti vengono scelti soprattutto tra coloro che sono celibi o monaci. Se tra di loro non si trovano candidati a sufficienza, vengono presi anche tra gli sposati, i quali però hanno rinunciato all'uso del matrimonio, o tra coloro che, dopo il loro unico matrimonio, sono diventati vedovi³¹.

2.3. La necessità della preparazione personale

Nei *Discorsi* di Gregorio di Nazianzo il vescovo è presentato come uomo di Dio e servo fedele, amministratore dei misteri di Dio e uomo fra i prediletti dello Spirito, colonna e sostegno della Chiesa, volontà del Signore, lampada che porta nel mondo la parola della vita, sostegno della fede, albergo dello Spirito, esperto timoniere, fiaccola della nostra vita, pastore esperto, il suo sistema di vita ed il suo monito immagine di pietà³², modello, statua spirituale plasmata per raffigurare la bellezza di ogni ottima azione³³, grande tromba della verità³⁴, pilastro della Chiesa³⁵, patriarca e pastore³⁶, pilota³⁷, addetto alla liturgia divina intorno alla sacra mensa³⁸. Tutte queste qualifiche richiedono una multiforme preparazione personale:

³⁰ Cfr. EPIF., *Panarion* (PG 41, 868.1024; GCS 31, 219-221).

³¹ Cfr. EPIF., *Exp. Fidei* (PG 42, 823; GCS 37, 522); A. M. STICKLER, *Il celibato ecclesiastico. La sua storia e i suoi fondamenti teologici*, Città del Vaticano 1994 (or. *Der Klerikerzölibat. Seine Entwicklungsgeschichte und seine theologischen Grundlagen*, Abensberg 1993), 38.

³² Cfr. GREG. NAZ., *Or.* 18, 1-3 (PG 35, 985 A/B).

³³ Cfr. GREG. NAZ., *Or.* 18, 16 (PG 35, 1004 C).

³⁴ Cfr. GREG. NAZ., *Or.* 21, 13 (SC 270, 136; PG 35, 1096 B).

³⁵ Cfr. GREG. NAZ., *Or.* 21, 26 (SC 270, 164; PG 35, 112B).

³⁶ Cfr. GREG. NAZ., *Or.* 26, 4 (SC 284, 234; PG 35, 1233 A).

³⁷ Cfr. GREG. NAZ., *Or.* 42, 20 (SC 384, 92; PG 36, 481 C/D).

³⁸ Cfr. GREG. NAZ., *Or.* 42, 26 (SC 384, 110; PG 36, 489 C).

«Metter mano ad istruire gli altri prima di aver ricevuto noi stessi un'educazione sufficiente, apprendere l'arte della ceramica facendo un orcio, come si dice, far pratica della devozione sulle anime altrui, mi sembra essere l'atteggiamento tipico degli stolti o degli audaci: anzi, di persone prive di senso, se non si rendono conto della loro follia, di temerari, se, anche rendendosene conto osano farlo [...]. Bisogna prima purificarsi, poi purificare, bisogna essere istruiti e solo allora istruire, diventare luce per fare luce, avvicinarsi a Dio per condurvi gli altri, essere santificati per santificare, condurre per mano e consigliare con intelligenza»³⁹.

L'idea della necessità di una preparazione appropriata per accedere al ministero episcopale è riaffermata da Gregorio in altri termini: «[...] Bisogna prima essere degno della Chiesa per poi essere degno della tribuna (βῆμα), e [che] bisogna prima essere degno della tribuna per poi essere degno della presidenza (προεδρία) [...]»⁴⁰.

2.4. Il primato dei doni interiori

Gregorio di Nissa accenna le condizioni spirituali che devono essere considerate per la scelta del vescovo partendo dall'esempio dell'apostolo Paolo ed afferma che per l'episcopato i titoli di nascita, la fortuna e la condizione sociale sono secondari, ma se queste cose secondarie si aggiungono alle principali non devono essere trascurate⁴¹. Il Nisseno sottolinea che Amos era un pastore, Pietro un pescatore come pure lo sono Andrea e Giovanni, Paolo un tessitore e Matteo un esattore. In generale gli Apostoli non erano «nobili, facoltosi, governatori, filosofi e neppure retorici»⁴². Gregorio insiste sul caso di Pietro:

«Cosa sarebbe stato più utile alla città di Roma, agli inizi, prendere come guida (εἰς προστασίαν) uno dei membri nobili e orgogliosi del Senato, o piuttosto Pietro il pescatore che non aveva alcun titolo umano che lo distingueva? [...] Ma questo straniero senza tetto e mensa era più ricco di quei che possedevano tutto, perché egli non possedendo nulla di tutto ciò, possedeva Dio tutto intero»⁴³.

³⁹ GREG. NAZ., *Or.* 2, 47.71 (SC 247, 152. 184; PG 35, 455 B. 479 B), tr. it. GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, ed. C. Moreschini – C. Sani – M. Vincelli, Milano 2000, 39.55.

⁴⁰ GREG. NAZ., *Or.* 2, 111 (SC 247, 230; PG 35, 509 A), tr. it. 77.

⁴¹ Cfr. GREG. NIS., *Ep.* 1, 31-35 (SC 363, 102-104); 1 Tm 3,1-7; Tt 1,7-9. Più tardi Ignazio di Antiochia nella *Lettera ai Filadelfesi* 1, 1 (SC 10^{bis}, 120) escluderà dall'elezione del vescovo tutti i calcoli umani e i prestigii personali perché questo ministero deriva dalla volontà di Gesù Cristo: «So che questo [vostro] vescovo non da se stesso né per mezzo di uomini ha ottenuto il ministero che concerne la comunità, né per vanagloria, ma nella carità di Dio Padre e del Signore Gesù Cristo»; cfr. E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa Antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Milano 1997, 264.280 nota 90.

⁴² GREG. NIS., *Ep.* 17, 11 (SC 363, 222; PG 46, 1061 B).

⁴³ GREG. NIS., *Ep.* 17, 14 (SC 363, 225; PG 46, 1061 C).

Fra le qualità spirituali tre sono sottolineate dal Nisseno in modo particolare:

2.4.1. *Lo sguardo rivolto verso Dio*

La più importante condizione per un candidato all'episcopato è quella di avere lo sguardo interamente rivolto verso le cose di Dio, verso la luce intelligibile e di non lasciarsi attirare dalle cose terrene. Occorre che il vescovo dia la precedenza agli interessi di Dio, anziché a preoccupazioni terrene:

«Allo stesso modo, in questa situazione, un grande zelo e un grande ardore sono necessari da parte di voi tutti perché sia designato dallo Spirito Santo un tale capo (προστάτης) che abbia occhi solo per le cose di Dio e che non alzi il suo sguardo verso nessuna di quelle cose delle quale ci si preoccupa in questa vita»⁴⁴.

La rettitudine dell'intenzione viene sottolineata anche da Basilio: «Non è possibile che la mente dell'uomo, sospinta dalle infinite preoccupazioni del mondo, guardi chiaramente e costantemente alla verità»⁴⁵. La prima qualità richiesta è dunque questa rettitudine intrinseca dell'intenzione. Risulta così la specificità dell'episcopato e del sacerdozio.

2.4.2. *Il bene comune*

Una seconda qualità del vescovo è avere a cuore il bene comune, cioè l'unità della Chiesa e non l'interesse di un partito⁴⁶. Il bene della Chiesa è l'unica preoccupazione che deve avere il vescovo. La situazione della Chiesa di Nicomedia che affrontava avvenimenti penosi ne è un esempio. Bisognava trovare una persona capace di restituire l'antica dignità. Questa situazione esigeva un uomo che mettesse davanti a tutto il resto il bene della Chiesa. La fonte dei malesseri di Nicomedia era stato proprio il predominio di interessi particolari e dei partiti teologici sul bene comune della Chiesa⁴⁷.

A questa supremazia degli interessi di Dio sulle considerazioni umane, Gregorio di Nissa aggiunge un altro tratto: «Penso sia meglio avere in vista qualcuno che

⁴⁴ Cfr. GREG. NIS., *Ep.* 17, 6 (SC 363, 221; PG 46, 1060 C); SARD., *can.* 1 (MANSI 3, 6-7), tr. nostra.

⁴⁵ BAS., *Ep.* 2, 2 (Court. I, 6, 6-8; PG 32, 224 C-225 A). Questo pensiero di Basilio ha delle tracce neoplatoniche e dimostra la sua dipendenza da Plotino, cfr. H. DEHNHARD, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilios von Plotin*, Berlin 1964, 46-49, cit. in W.-D. HAUSCHILD, *Basilios von Caesarea. Briefe I* (BGrL 32), Stuttgart 1990, 163, nota 12.

⁴⁶ Cfr. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Lettres*, SC 363, ed. P. Maraval, Paris 1990, 222, nota 1.

⁴⁷ Cfr. J. DANIELOU, *L'évêque d'après une lettre de Grégoire de Nysse*, in *Euntes docete* 20 (1967), 83.

voglia il bene della Chiesa, di modo che l'eletto (ὁ ἀναδεικνύμενος) sia capace di guidarla (εἰςπροστασίαν)»⁴⁸.

2.4.3. La competenza

La terza qualità del vescovo è la competenza. L'esperienza, in questo caso, dovrebbe essere intesa come conoscenza della verità dottrinale. I naufragi delle Chiese stanno nelle loro cadute, nell'eresia. Il vescovo, deve dunque avere una dottrina solida e sicura. La competenza del vescovo concerne anche la formazione delle anime, permettendo così di formare dei vasi eletti:

«Sarebbe vergognoso e assurdo che non ci sia timoniere competente in pilotaggio e che colui che sta a capo della Chiesa ignori il modo in cui le anime di coloro che navigano con lui possano arrivare al porto di Dio. A causa dell'incompetenza di chi governa la Chiesa, sono già avvenuti molti naufragi! Nessuno avrebbe potuto contare i guai avvenuti, se la direzione che governa fosse stata senza esperienza»⁴⁹.

L'azione del vescovo è mirata nella misura in cui è educatore spirituale dell'uomo. Questo implica che sia radicato alle cose spirituali. Egli deve servirsi dei mezzi spirituali (πνευματικὰ ὄργανα) che sono l'insieme della disciplina sacramentale e canonica, e saperli utilizzare per il bene delle anime⁵⁰.

3. I vari titoli attribuiti al vescovo

Solo a partire primariamente dalla configurazione del ministro sacro con Cristo attraverso l'ordinazione sacerdotale e successivamente dai propri compiti si arriva a capire meglio la specificità del ministero episcopale. In questo studio diamo maggiore spazio alle varie funzioni episcopali e non alla configurazione spirituale del vescovo con Cristo, già sufficientemente trattata da altri studi.

Le diverse espressioni attribuite al vescovo mettono in evidenza le diverse funzioni da lui compiute. Negli scritti dei Padri Cappadoci esiste una grande fluttuazione di linguaggio usata per denominare il vescovo. Da questo punto di vista si è arrivati anche ad un uso tecnico del termine ἐπίσκοπος. Non esiste più una interferenza tra quello che è il vescovo e il presbitero. Un notevole sviluppo si nota particolar-

⁴⁸ GREG. NIS., *Ep.* 17, 9 (SC 363, 220; PG 46, 1061 A).

⁴⁹ GREG. NIS., *Ep.* 17, 19-20 (SC 363, 226; PG 46, 1064 C), tr. nostra.

⁵⁰ Cfr. GREG. NIS., *Ep. can.*, *can.* 1-3 (PG 45, 221 B-228 A).

mente nella precisazione delle diverse funzioni che spettano sia al vescovo, sia agli altri ordini superiori o inferiori della gerarchia ecclesiastica.

3.1. Nelle Lettere di Basilio

Il termine che designa il vescovo è il nome ἐπίσκοπος; il vescovo deve sorvegliare e amministrare la sua Chiesa, queste sono le prime funzioni importanti del suo ministero. Nelle Lettere indirizzate ai suoi confratelli nell'episcopato, Basilio adoperava anche una grande varietà di appellativi reverenziali, che sono utilizzati ancora oggi nella Chiesa bizantina: «tua pietà», «tua devozione», «tua santità», «tua carità»⁵¹. Con questi termini si mostrano oltre una elementare cortesia l'importanza e la necessità della collegialità e di una comunione perfetta che rendono più forti nei tempi tormentati della Chiesa. Collegati all'episcopato troviamo i termini λειτουργία, ἐπισκοπή⁵², προστασία⁵³, che sono utilizzati proprio per delineare meglio l'identità del vescovo e le sue funzioni specifiche.

3.2. Negli scritti di Gregorio di Nazianzo

Gregorio di Nazianzo utilizza, in modo particolare nelle Orazioni e nelle Lettere, il termine ἐπίσκοπος⁵⁴. Riportiamo in seguito anche la terminologia greca in quanto molto ricca di significato. Il vescovo deve essere degno della presidenza (προεδρία)⁵⁵ perché a lui è affidato il compito di esercitare l'autorità (προστασία, ἐπιστασία)⁵⁶. Il suo posto specifico nella Chiesa sulla cattedra episcopale (βῆμα)⁵⁷, dovuto all'unzione ricevuta⁵⁸, evidenzia la sua grande dignità (προεδρία)⁵⁹ di ἀρχιε-

⁵¹ Cfr. BAS., *Ep.* 82 (Court. I, 184); Id., *Ep.* 127, 1 (Court. II, 37); GREG. NIS., *Ep.* 21, 3 (SC 363, 272). Vedi altri titoli di cortesia in GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine* (SC 118), ed. P. Maraval, Paris 1971, 274-275.

⁵² Cfr. BAS., *Ep.* 225 (Court. III, 22, 37).

⁵³ Cfr. BAS., *Ep.* 80 (Court. I, 181, 4); Id., *Ep.* 230 (Court. III, 35, 2).

⁵⁴ Cfr. GREG. NAZ., *Ep.* 102 (SC 208, 73); Id., *Ep.* 202 (SC 208, 88); Id., *Or.* 43, 59 (SC 384, 252).

⁵⁵ Cfr. GREG. NAZ., *Or.* 2, 111 (SC 247, 230; PG 35, 509 A).

⁵⁶ Cfr. GREG. NAZ., *Or.* 2, 14-17 (SC 247, 106-112; PG 35, 423 A-426C); Id., *Or.* 32, 11 (SC 318, 108-110; PG 36, 188 A/B); Id., *Or.* 9, 1 (SC 405, 302; PG 35, 820 A).

⁵⁷ Cfr. GREG. NAZ., *Or.* 43, 73 (SC 384, 288).

⁵⁸ Cfr. GREG. NAZ., *Or.* 9, 1 (SC 405, 300; PG 35, 820 A); Id., *Or.* 10, 4 (SC 405, 324).

⁵⁹ Cfr. GREG. NAZ., *Or.* 26, 15 (SC 284, 262; PG 35, 1248 B).

πεύς⁶⁰, quella di guida delle guide (ἄρχων τῶν ἀρχόντων) e quella di sacerdote dei sacerdoti (ιερεὺς ιερέων)⁶¹.

Il vescovo è chiamato a diventare il servitore del Signore (διάκονος)⁶² e suo ministro (λειτουργός) per il perfezionamento del popolo, per il governo delle anime (πρὸς ψυχῶν κυβέρνησιν), per educare con la parola (πρὸς διδασκαλίαν τὴν ἐν λόγῳ) ma anche con l'azione e con l'esempio, per mezzo delle armi che sono nella destra e nella sinistra della giustizia, per una conveniente arte pastorale⁶³.

I termini nuovi che appaiono in Gregorio di Nazianzo sono quelli di «sommo sacerdozio» (ἀρχιερωσύνης)⁶⁴ e di «massimo pastore» (ἀρχιποιμένος)⁶⁵ e sono riferiti sempre a Gesù Cristo. Un altro termine è quello utilizzato da Gregorio nella Lettera 167 indirizzata al vescovo Elladio, paragonato al vescovo dei vescovi tramite l'utilizzo della congiunzione comparativa ὡς: ὡς ἀρχιερεὺς ἀρχιερεῦσι⁶⁶.

3.3. Nella Lettera 17 di Gregorio di Nissa

Gregorio di Nissa, in modo particolare nella Lettera 17, utilizza il termine tecnico ἐπίσκοπος. Si deve specificare che questo termine appare solo due volte e in nessuno dei due casi si riferisce al vescovo da eleggere. In un caso si tratta di Euphrasios, morto⁶⁷, nell'altro di una citazione di 1 Tm 3,2⁶⁸. Come afferma Van Heck⁶⁹, Gregorio evita il termine ἐπίσκοπος per indicare i vivi; lo utilizzerà per il

⁶⁰ Cfr. GREG. NAZ., *Or.* 10, 4 (SC 405, 324; PG 35, 830 C); *Id.*, *Or.* 43, 80 (SC 384, 302).

⁶¹ Cfr. GREG. NAZ., *Or.* 11, 2 (SC 405, 332; PG 35, 833 A).

⁶² Sembra che Gregorio di Nazianzo voglia attribuire qui al termine διάκονος il senso utilizzato da Ignazio di Antiochia quando parla del vescovo come σύνδουλος Cfr. IGN., *Ad Ef.* 21, 2 (SC 10^{bis}, 78); *Ad Trall.* 13, 1 (SC 10^{bis}, 104); *Ad Smir.* 11, 1 (SC 10^{bis}, 140).

⁶³ Cfr. GREG. NAZ., *Or.* 9, 3 (SC 405, 306; PG 35, 821 D-824 A). Per il significato dei termini ποιμενική, ἐπιστήμη, τέχνη, ποιμαντική con riferimento alla scienza pastorale vedi GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 6-12 (SC 405), ed. M.-A. Calvet-Sebasti, Paris 1995, 307, nota 4.

⁶⁴ Cfr. GREG. NAZ., *Or.* 30, 16 (PG 36, 124 D).

⁶⁵ Cfr. GREG. NAZ., *Or.* 9, 6 (SC 405, 314; PG 35, 826 C); 1 Pt 5,4.

⁶⁶ GREG. NAZ., *Ep.* 167 (Gallay I, 58, 3; PG 37, 277 B). In PG 37, 277, nota 85 viene indicata un'altra traduzione: ἀρχιερεὺς ἀρχιερεῦσι = *pontifex sacerdotibus*, diversa dal termine greco presente nel testo della Lettera.

⁶⁷ Cfr. GREG. NIS., *Ep.* 17, 2 (SC 363, 216; PG 46, 1058 C).

⁶⁸ Cfr. GREG. NIS., *Ep.* 17, 22 (SC 363, 228; PG 46, 1065 A).

⁶⁹ Van Heck ha dedicato al problema una nota interessante e osserva come il termine ἐπίσκοπος evochi maggiormente la severità dell'autorità che la benevolenza di un padre e come espressioni di altro contenuto vengano utilizzate per evitare di mettere in rilievo il carattere giuridico di questa autorità tentando

fratello Basilio dopo la sua morte. In tutte le sue opere indica se stesso solo due volte con questo termine, una volta quando è accusato di arroganza⁷⁰, e un'altra volta in una Lettera che gli è stata indirizzata dal sofista Stagirios con la medesima connotazione negativa⁷¹.

Gregorio di Nissa fa uso di altre espressioni per designare il vescovo da eleggere⁷²: ἐπιστάτης⁷³/ἐπιστάσις⁷⁴, come pure προστάτης⁷⁵/προστασία⁷⁶. Appare ancora πρόεχον⁷⁷, προεσθηκός⁷⁸, καθηγούμενος⁷⁹. Basilio è chiamato προστάτης⁸⁰. Una volta si trova anche πρόεδρος⁸¹. In altri testi Gregorio nomina le funzioni di presidenza, come per esempio πρόεδρος e καθηγούμενος, a volte associate ai termini διδάσκαλος e μυσταγωγός, per mettere in evidenza le diverse funzioni del vescovo o del presbitero⁸².

Il Nisseno si serve anche di diverse perifrasi per designare il vescovo ὁ τῆς ἱεροσοῦνης προεσθηκός⁸³ (quello che presiede al sacerdozio) e δι' οὗ τοῦ λαοῦ καθηγούμενος⁸⁴ (colui che guida il popolo). Ugualmente parla di ὁ πρόεδρος τῆς ἐκκλησίας⁸⁵. Termini come ἐπιστάτης o προστάτης designano anch'essi la funzione di presidenza.

di presentarla sotto un aspetto più umano (cfr. A. VAN HECK, *Gregorii Nysseni, De pauperibus Amandis, Orationes duo*, Leiden 1964, 41-43).

⁷⁰ Cfr. GREG. NIS., *De castig.* (PG 46, 313 A/D).

⁷¹ Cfr. GREG. NIS., *Ep.* 26 (SC 363, 300; PG 46, 1104 B).

⁷² Cfr. J. DANIELOU, *L'évêque*, 89-90.

⁷³ Cfr. GREG. NIS., *Ep.* 17, 5 (SC 363, 218; PG 46, 1060 C).

⁷⁴ Cfr. GREG. NIS., *Ep.* 17, 15 (SC 363, 224; PG 46, 1061 C).

⁷⁵ Cfr. GREG. NIS., *Ep.* 17, 6 (SC 363, 220; PG 46, 1060 C).

⁷⁶ Cfr. GREG. NIS., *Ep.* 17, 9 (SC 363, 220; PG 46, 1061 A).

⁷⁷ Cfr. GREG. NIS., *Ep.* 17, 17 (SC 363, 226; PG 46, 1064 A).

⁷⁸ Cfr. GREG. NIS., *Ep.* 17, 23 (SC 363, 228; PG 46, 1065 A).

⁷⁹ Cfr. GREG. NIS., *Ep.* 17, 18. 20. 21. 24 (SC 363, 226, 125. 131. 136. 147; PG 46, 1064 B-1065 A).

⁸⁰ Cfr. GREG. NIS., *De vita S. Macrinae* 14, 2 (SC 178, 188; PG 46, 973 B).

⁸¹ Cfr. GREG. NIS., *De paup. am.* (PG 46, 453 A).

⁸² GREG. NIS., *In Bapt. Christ.* (PG 46, 581 D): ...ἀθροὺν ἀποδείκνυνται καθηγεμὼν, πρόεδρος, διδάσκαλος, εὐσεβείας, μυστηρίων λανθανόντων μυσταγωγός.

⁸³ GREG. NIS., *Ep.* 17, 23 (SC 363, 228144; PG 46, 1065 A).

⁸⁴ GREG. NIS., *Ep.* 17, 18 (SC 363, 226, 125; PG 46, 1064 B).

⁸⁵ GREG. NIS., *De paup. am.* (PG 46, 453 A).

La grande fluttuazione di linguaggio usata per denominare il vescovo non significa affatto che l'episcopato non sia considerato come un vero e proprio ordine, anzi dimostra la varietà di funzioni che il vescovo deve svolgere e che possiamo riassumere in attività di carattere dottrinale, pastorale e spirituale.

4. Le funzioni del vescovo

Le funzioni del vescovo sono molteplici e tutte rivolte al consolidamento spirituale dei fedeli (come pure quello materiale se guardiamo l'attività sociale e l'intervento dei vescovi presso le autorità civili a favore dei poveri) e all'unità della Chiesa. Possiamo riassumere alcune di queste funzioni in questo ordine: l'apostolato, la liturgia, l'amministrazione delle cose ecclesiastiche.

Un compito particolare è quello di riunire e istruire tutti i fedeli (anche i ragazzi) e di fare la catechesi⁸⁶. Il vescovo ha il compito di amministrare i sacramenti e di presiedere le assemblee dei fedeli e le grandi solennità annuali, così come le feste dei martiri. Il vescovo sorveglia anche la disciplina canonica nella sua diocesi⁸⁷ e solo lui può pronunciare sanzioni al riguardo dei fedeli o del clero; egli è il portavoce della Chiesa e il rappresentante autorizzato dei cristiani.

Guardando con più attenzione si osserva come i Padri Cappadoci presentano il vescovo come detentore dei tre *munera*: *docendi, sanctificandi, regendi*⁸⁸. Il teologo Daniélou afferma che anche se la Lettera 17 di Gregorio di Nissa non presenta esplicitamente la trilogia *docendi, sanctificandi, regendi*, la Lettera stessa costituisce un punto centrale nella preparazione del terzo capitolo della Costituzione dogmatica *De Ecclesia*, per il fatto che riporta dei dati importanti sul ministero episcopale, sulla collegialità episcopale e sulla successione apostolica⁸⁹. Queste funzioni sono legate in modo inseparabile all'esercizio del ministero ordinato. In altre parole non è ammissibile una separazione tra le funzioni sacerdotali e lo stato sacerdo-

⁸⁶ Cfr. BAS., *Ep.* 294 (Court. III, 168-169; PG 32, 1037 B); Id., *Ep.* 300 (Court. III, 174; PG 32, 1043 C).

⁸⁷ BAS., *Ep.* 257 (Court. III, 98-100; PG 32, 945 A/B).

⁸⁸ Incontriamo i tre *munera* già in Ippolito (*Trad. Ap.* 3, SC 11, 29); cfr. Y. CONGAR, *Sur la trilogie Prophète-Roi-Prêtre*, in RSPH 67 (1983) 97-115; L. SCHICK, *Das dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien*, Frankfurt-Bern 1982.

⁸⁹ Cfr. J. DANIELOU, *L'évêque*, 85; R. STAATS, *Gregor von Nyssa und das Bischofsamt*, in ZKG 84 (1973) 153-154.

tale⁹⁰. L'ordine in cui i Cappadoci presentano le funzioni del vescovo è quasi simile all'ordine presentato dal Concilio Vaticano II e dal CIC 1983⁹¹. Il paragone, che viene qui sotto presentato, ci fa capire l'importanza dei Padri nella lettura attuale del ministero episcopale.

<i>Concilio Vaticano II</i>	<i>CIC 1983</i>	<i>Padri Cappadoci</i>
1. Insegnamento (LG 25)	Governo (can. 129-144)	Insegnare
2. Santificazione (LG 26)	Insegnare (can. 747-833)	Santificare
3. Governo (LG 27)	Santificare (can. 834-1253)	Governare

Fermo restando quanto affermato sopra, le principali funzioni del vescovo nei Cappadoci sono interscambiabili. Per esempio, in Basilio predomina il carattere dottrinale (difensore della fede e promotore della fede nicena)⁹², seguito dal carattere canonico e amministrativo delle Chiese (le Lettere canoniche)⁹³ e da quello spirituale; allo stesso modo, in Gregorio di Nazianzo predomina l'idea del vescovo che insegna (predica, trasmette la retta fede), che è santificatore (teologo) e pastore. In Gregorio di Nissa appare l'immagine del vescovo come difensore della fede (teologo e filosofo). Un editto dell'imperatore Teodosio lo designava al Concilio di Costantinopoli (381) fra i tre grandi garanti dell'ortodossia⁹⁴. Il Nisseno è anche un mediatore (santificatore)⁹⁵ e canonista⁹⁶.

⁹⁰ Cfr. J.-R. ARMOGATHE, *Formazione sacerdotale e funzioni sacerdotali*, in *Communio* 112 (1990) 115.

⁹¹ Cfr. LG III, 25-27 (EV 1, 344-353); PO 4-6 (EV 1, 1250-1263); vedi E. CASTELLUCCI, *Il dibattito sul ministero ordinato nella teologia cattolica successiva al Vaticano II*, in AA.VV., *Il ministero ordinato. Atti dell'XI Corso di aggiornamento per docenti di teologia dogmatica, Roma, 27-30 dicembre 2000*, a cura di M. Qualizza, Cinisello Balsamo 2004, 7-104; J.-R. ARMOGATHE, *Formazione sacerdotale*, 116-120.

⁹² Cfr. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique* (SC 453), ed. R. Winling, Paris 2000, 22.

⁹³ Dalle Lettere di Basilio, dal *De Spiritu Sancto* e dalle *Regulae brevius tractatae* sono estratti i 96 canoni conosciuti sotto il nome di «canoni di san Basilio»: BAS., *Ep.* 188 (can. 1-16); Id., *Ep.* 199 (can. 17-50); Id., *Ep.* 217 (can. 51-85, il can. 85 è formato dalla seconda parte del can. 84); Id., *Ep.* 236, 4 (can. 86); Id., *Ep.* 160 (can. 87); Id., *Ep.* 55 (can. 88); Id., *Ep.* 54 (can. 89); Id., *Ep.* 53 (can. 90); Id., *De Sp. S.* 27, 66-67; 27, 71; SC 17 bis, 478, 15-482, 34; 484, 53-488, 19; 500, 1-502, 23 (can. 91-92); il can. 93 è da una Lettera apocriфа (cfr. CPG 2933); Id., *Ep.* 93, can. 94; Id., *Ep.* 240 (can. 95); Id., *Reg. brev.* (can. 96); cfr. B. GAIN, *L'Église de Cappadoce*, XXX, assieme ad una vasta bibliografia sull'attività canonica di Basilio alla pagina 70, nota 44; J.-R. POUCHET, *Basile le Grand*, 410.419-421; A. DE HALLEUX, *Patrologie et oecuménisme*, Leuven 1990, 655-667.

⁹⁴ Cfr. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Lettres*, 38, 103, nota 3; R. WINLING, *Grégoire de Nysse*, 23-24.

⁹⁵ Cfr. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Lettres*, 31-32, 99-101.

⁹⁶ Cfr. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Lettres*, 51-52; GREGORIO DI NISSA, *La Grande Catechesi* (CTP 34), ed. M. Naldini, Roma 1990², 5.

Rappresentiamo in ordine gerarchico le funzioni che predominano in ciascuno dei Padri Cappadoci, considerando nello stesso momento che esse primeggiano a seconda delle necessità pastorali e spirituali:

<i>Basilio di Cesarea</i>	<i>Gregorio di Nazianzo</i>	<i>Gregorio di Nissa</i>
1. Insegnare	Insegnare	Insegnare
2. Governare	Santificare	Santificare
3. Santificare	Governare	Governare

4.1. La funzione di insegnare

L'insegnamento occupa un posto primario nel ministero pastorale del vescovo nel IV secolo⁹⁷. Possiamo distinguere due tipi di insegnamento: quello che avveniva attraverso la predicazione oppure per iscritto e quello svolto attraverso la catechesi.

Nei Padri Cappadoci troviamo un grande numero di prediche e omelie tenute sia durante le celebrazioni eucaristiche sia in occasioni specifiche come la festa della consacrazione di una Chiesa, l'anniversario dell'ordinazione di un vescovo o i funerali di certe alte personalità⁹⁸. Nella stessa misura occupano un posto particolare i discorsi che difendono la dottrina ortodossa. L'utilizzo della poesia con lo scopo didattico mirato alla formazione dei cristiani è la novità portata da Gregorio di Nazianzo⁹⁹.

L'altro tipo di insegnamento è la catechesi, mirata a preparare i fedeli a ricevere i sacramenti, a consolidare la fede in quelli che appena sono stati battezzati¹⁰⁰, oppure, come nel caso della Grande Catechesi di Gregorio di Nissa¹⁰¹, «indirizzata ai "dirigenti ecclesiastici", ai maestri o "catechisti" che nella Chiesa avevano il compito di promuovere nei credenti un'adeguata formazione relativa al patrimonio dottrinale della tradizione apostolica, tenendo conto delle tendenze ereticali interne al cristianesimo stesso e delle difficoltà e dei preconcetti che provenivano in particolare dell'ambiente pagano e da quello giudaico»¹⁰².

⁹⁷ Cfr. J. BERNARDI, *Saint Grégoire de Nazianze. Le théologien et son temps*, 267-268.

⁹⁸ K. BAUS, *L'epoca dei Concili*, 340.

⁹⁹ Cfr. GREGORIO NAZIANZENO, *Poesie*/1 (CTP 115), ed. C. Moreschini, Roma 1994, 21-22; vedi anche i cinque discorsi teologici (PG 36, 12-172).

¹⁰⁰ Cfr. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*, 17-18.

¹⁰¹ Cfr. GREG. NIS., *Or. Cat.* (SC 453, 136-338; PG 46, 9-105).

¹⁰² GREGORIO DI NISSA, *La Grande Catechesi*, 7.

La diffusione dell'insegnamento religioso ha luogo in diversi modi: attraverso contatti personali, lezioni private, esempio e predicazione. Pure il clero non viene formato nelle scuole, ma dai contatti personali con il vescovo e con i presbiteri più anziani, e la formazione cominciava all'età di fanciullo in qualità di lettore¹⁰³.

Attraverso l'insegnamento il vescovo esercita in Chiesa il ruolo di maestro e padre spirituale. L'insegnamento religioso non si restringe ad un solo gruppo o ad una fascia di età bensì include l'intera comunità che è formata da ragazzi, giovani, adulti e anziani. «I capi delle Chiese (τῶν Ἐκκλησιῶν προεστῶτες) osservano ed orientano la condotta morale dei giovani, e hanno la responsabilità di essere sempre pronti ad istruire e migliorare le anime sia davanti a tutta la Chiesa, sia caso per caso onde illuminare chiunque si avvicini circa la retta fede e le norme racchiuse nel Vangelo»¹⁰⁴.

L'*Oratio catechetica magna* di Gregorio di Nissa è l'esempio dell'alto livello cui era giunto l'insegnamento religioso nel IV secolo. L'immagine del vescovo gioca un ruolo essenziale perché è lui, il vescovo, che amministra i sacramenti ed è lui che imparte per eccellenza l'insegnamento che riguarda i sacramenti.

Il supporto dell'insegnamento è costituito dalla Sacra Scrittura. Basilio afferma più volte l'origine e l'autorità divina della Scrittura, il suo ruolo pedagogico e la sua importanza per la vita dei cristiani¹⁰⁵: «La via maestra verso la scoperta del dovere è la frequentazione delle Scritture ispirate da Dio. In esse infatti si trovano tutte le norme di condotta. Inoltre la descrizione della vita degli uomini beati, tramandataci come immagine vivente del modo di vivere secondo Dio, ci è posta dinanzi affinché imitiamo le loro buone azioni. E così, ciascuno, meditando su quel lato del suo carattere in cui si accorge di essere manchevole, trova la medicina capace di sanare la sua malattia, come in un ospedale aperto a tutti»¹⁰⁶.

I personaggi dell'Antico Testamento diventano modelli per i cristiani della Cappadocia. Basilio attribuisce ai personaggi della Bibbia la funzione di *exempla virtutis*¹⁰⁷: «In ogni modo, come i pittori, quando dipingono un'immagine tenendo-

¹⁰³ H.-I. MARROU, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma 1994, 428-429 (or. *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1948).

¹⁰⁴ BAS., *Reg. fus. tract.* 154 (PG 31, 956 B); cfr. P. SCAZZOSO, *Introduzione alla ecclesiologia di san Basilio* (SPM 4), Milano 1975, 230.

¹⁰⁵ Basilio, nell'*Ep.* 2 indirizzata a Gregorio di Nazianzo, prende l'idea dell'apostolo Paolo che scrive a Timoteo: «Tutta la Scrittura infatti è ispirata da Dio e utile per insegnare, convincere, correggere, e formare alla giustizia, perché l'uomo di Dio sia completo e ben preparato per ogni opera buona» (2 Tm 3,16).

¹⁰⁶ BAS., *Ep.* 2, 3 (Court. I, 8-9; PG 32, 228 B/C); cfr. ID., *Hom. in Ps.* 1 (PG 29, 209 A-212 A).

ne un'altra per modello, guardano frequentemente all'originale e cercano di riprodurre il carattere di quello nella propria opera d'arte, così occorre che anche colui che si sforza di raggiungere la perfezione in tutte le parti della virtù, guardi alla vita dei santi come a statue viventi e operose, che, attraverso l'imitazione, faccia proprio il bene di quelli»¹⁰⁸. I Salmi, a loro volta presi e interpretati versetto per versetto, offrono alla comunità un vero nutrimento spirituale.

Senza limitare i loro discorsi alla persona umana, ai Padri Cappadoci non sfugge la presenza dell'intero creato. Il loro pensiero e i loro discorsi sono arricchiti con immagini prese dalla natura e dal cosmo. Così abbiamo le omelie di Basilio e di Gregorio di Nissa sulla creazione del mondo¹⁰⁹, le poesie di Gregorio di Nazianzo¹¹⁰ e tante altre omelie sui Salmi e sulle virtù cristiane.

Per Basilio il mondo e la natura sono come una grande città ben ordinata che diventa anche l'immagine della Chiesa¹¹¹. La bellezza e l'armonia della natura sono assicurate dalla permanente «simmetria delle parti disposte le une in relazione con le altre»¹¹². Allo stesso modo la convivenza umana deve riflettere l'armonia del cosmo. Ciò che unisce gli uomini non è qualche legge autonoma del cosmo, ma è la Parola di Dio. La Parola divina deve essere pronunciata e spiegata «all'interno della comunità eucaristica»¹¹³ dalla persona incaricata e disponibile alle voci di Dio¹¹⁴ che possiede lo Spirito di Cristo, chiave di conoscenza indispensabile e insostituibile¹¹⁵, e garantisce l'autenticità della Parola in virtù della successione apostolica¹¹⁶, quindi dal vescovo. Solo in questo modo si può evitare ogni genere di errori, si evita di introdurre nel testo pensieri umani e dottrine estranee¹¹⁷ e si rispettano la tradizione dei Padri dei primi secoli¹¹⁸ e l'insegnamento dei canonici.

¹⁰⁷ Cfr. M. F. PATRUCCO, *Basilio di Cesarea. Le lettere* (Corona Patrum 11, vol. I), Torino 1983, 268.

¹⁰⁸ BAS., *Ep.* 2, 3 (Court. I, 9; PG 32, 229 B).

¹⁰⁹ Cfr. BAS., *Hex.* 1-9 (PG 29, 3-208).

¹¹⁰ Cfr. GREG. NAZ., *Carm.* I, 2, 1 (PG 37, 525-529).

¹¹¹ Cfr. BAS., *Hom. in Ps.* 45, 5 (PG 29, 424 B/C); GREG. NAZ., *Or.* 2, 1 (SC 247, 84-86); J.-R. POUCHET, *Les trois ordres du lumière intelligibile chez Grégoire de Nazianze*, in BLE C (1999) 21.

¹¹² BAS., *Hex.* 2, 7 (PG 29, 48 A).

¹¹³ P. SCAZZOSO, *Introduzione alla ecclesiologia di san Basilio*, 143.

¹¹⁴ *Ibid.*, 336.

¹¹⁵ *Ibid.*, 127.

¹¹⁶ Cfr. GREG. NIS., *Ep.* 17, 15 (SC 363, 225).

¹¹⁷ BAS., *Hex.* 9, 1 (PG 29, 189 A/B); cfr. *Id.*, *Mor.* 70 (PG 31, 821 B).

¹¹⁸ BAS., *De Sp.* S. 30, 79 (SC 17^{bis}, 528; PG 32, 217 B).

Al cristiano è permesso di parlare solo quando serve per confutare le idee errate che circolano nell'ambiente in cui egli vive: «Se proprio non riesci a dominare la tua voglia di discutere, sappi che vi sono molti altri argomenti degni di essere trattati; orienta in quella direzione la tua malattia se vuoi fare qualcosa che sia utile. Combatti il silenzio di Pitagora, le fave degli Orfici [...] le idee di Platone [...]»¹¹⁹. Di conseguenza la facoltà di predicare è sempre legata al ministero sacerdotale.

4.2. La funzione di santificarsi e santificare

Il secondo aspetto è quello della santificazione. L'illustrazione di Gregorio di Nazianzo su chi è il vescovo appare del tutto chiarificante: la grandezza del sacerdozio richiede purificazione personale e dedizione a Dio: «Ma prima di aver elevato tanto quanto sia possibile e sufficientemente purificato il pensiero e prima di aver di molto superato gli altri per la vicinanza di Dio, non mi sembra sicuro accettare la guida delle anime o la funzione di mediatore fra Dio e gli uomini (ἡ μεσιτείαν θεοῦ καὶ ἀνθρώπων), questo è infatti il sacerdote»¹²⁰.

Il vescovo è chiamato ad essere guida spirituale e a trasmettere agli altri quello che egli ha: la santità; è chiamato a divinizzare l'umanità: «Chi è capace di forgiare, come si forgiano in un sol giorno le statuette d'argilla, il difensore della verità, colui che s'innalzerà con gli angeli, manifesterà la gloria di Dio insieme agli arcani, condurrà le vittime all'altare del cielo, eserciterà il sacerdozio con Cristo, riformerà la creatura, presenterà l'immagine, creerà per il mondo celeste e, per dire la cosa più importante, sarà Dio e farà degli dei?»¹²¹.

Un altro aspetto è quello della santificazione dei fedeli. Una delle caratteristiche della Chiesa di Cappadocia è la grande vicinanza del pastore ai suoi fedeli. In questo secolo, dove un buon contatto sociale coi fedeli sembra la regola, ne risulta un sentimento di paternità spirituale del vescovo molto forte. Il vescovo pastore acquista una nuova connotazione, quella della paternità: il vescovo è padre spirituale che conduce i suoi fedeli alla vicinanza con Dio¹²².

Questa paternità rispecchia in modo ben chiaro la paternità divina. Infatti, ogni gerarchia trova il suo punto di origine nell'esempio della gerarchia celeste¹²³:

¹¹⁹ GREG. NAZ., *Or.* 27, 9-10 (PG 36, 24 B), tr. it. E. BELLINI, *La predicazione in San Gregorio di Nazianzo*, in *La Scuola Cattolica* 91 (1963) 499.

¹²⁰ GREG. NAZ., *Or.* 2, 91 (SC 247, 208).

¹²¹ GREG. NAZ., *Or.* 2, 73 (SC 247, 187); *Id.*, *Or.* 2, 91 (SC 247, 208); cfr. CCC 1589.

¹²² Cfr. P. CHAUVET, *Le presbyter à travers la correspondance de S. Basile*, Toulouse 1987, 204.

¹²³ Cfr. A. RICHARD, *Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze* (CEA 169), Paris 2003, 313-314.

Ignazio di Antiochia vede il ministero episcopale come «una riproduzione, a livello visibile, dell'archetipo divino invisibile»¹²⁴. Il vescovo è nella Chiesa la «figura» o il «luogotenente» del Padre¹²⁵; Dionigio Areopagita delinea il paragone tra la gerarchia celeste e la gerarchia ecclesiastica, essendo quest'ultima un prolungamento della prima¹²⁶, un'immagine dello splendore tearchico (εἰκόνα τῆς θεαρχικῆς ὥρα-
ότητος)¹²⁷.

La stessa realtà viene rappresentata anche dai Padri Cappadoci. Basilio mostra come all'origine dell'episcopato si trova il Signore, chiamato «il grande e vero Vescovo che riempie delle sue meraviglie tutta la terra»¹²⁸. Gregorio di Nazianzo afferma la stessa realtà con queste parole:

«Dio dunque sorregga con la sua mano la nostra mano, ci guidi con la sua volontà e ci accolga con onore, pascendo i pastori e guidando le guide, perché ci sia dato così di condurre con intelligenza il suo gregge e non con gli attrezzi del pastore malvagio (Zc 11, 15) – il primo modo era considerato benedizione, mentre quest'ultimo maledizione dagli antichi; egli dia forza e potere al suo popolo e presenti a se stesso un gregge splendido ed immacolato, degno dei recinti del cielo, nella dimora degli esultanti, nello splendore dei santi, affinché nel suo tempio noi tutti sia gregge sia pastori inneggiamo lode in Cristo Gesù nostro Signore»¹²⁹.

La paternità spirituale del vescovo e la sua funzione di santificazione hanno senza dubbio un fondamento dottrinale sul quale già i testi del tempo insistono: il vescovo è colui che amministra il battesimo, assolve i penitenti ed è mediatore della vita superiore dell'anima¹³⁰.

L'utilizzo delle immagini, come abbiamo già notato, è molto frequente nei Padri. Il vescovo, dicono loro per mostrare meglio la funzione di santificare, similmente al medico che deve curare una malattia, deve fare attenzione a più aspetti nell'appli-

¹²⁴ Cfr. E. CATTANEO, *I ministeri*, 263.

¹²⁵ IGN., *Ad Magn.* 6, 1 (SC 10^{bis}, 84): «il vescovo che tiene il posto di Dio»; cfr. E. CATTANEO, *I ministeri*, 273-274 con le note 54 e 60.

¹²⁶ Cfr. DION. AREOP., *Hier. coel.* I, 3 (SC 58, 73); *ibid.* II, 1 (SC 58, 87-88); S. LILLA, *Dionigi Areopagita*, in *DPAC* I, 972-973; *Const. ap.* 8, 46 (SC 336, 264-274).

¹²⁷ DION. AREOP., *Hier. coel.* III, 2 (SC 58, 89). Sul significato dell'icona vedi M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus – Origenes – Kappadozier* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 58), Paderborn 1993, 62.73.121.128-129.131.155.176.204.222-223. 336.456.465.517-518.

¹²⁸ BAS., *Ep.* 50 (Court. I, 131, 19-20; PG 32, 388 B): καὶ τοῦ μεγάλου καὶ ἀληθινοῦ ἐπισκόπου. Qui il pensiero di Basilio si avvicina alla concezione mistica di Ignazio di Antiochia.

¹²⁹ GREG. NAZ., *Or.* 2, 117 (SC 247, 240).

¹³⁰ AGOSTINO, *Sermo de ordin. episc.* 7 (PL Suppl. 2, 642).

care la «medicina»: «Come la medicina corporale, la quale ha come scopo unico la guarigione dei malati, varia nello stesso tempo nei suoi procedimenti per adattare il trattamento alle diverse categorie di infermi, allo stesso modo la moltitudine e la varietà delle passioni che toccano le anime, obbligano le terapie spirituali a diversificare e a tener conto, per la guarigione, della differenza delle malattie [...]. Così anche, colui che cura le anime, deve prima informarsi esattamente sulla zona dove si trova il male; in questo modo potrà, di seguito, applicare il rimedio alla malattia. Al contrario, in mancanza di fedeltà a questo metodo, è da temere che la parte ammalata e la parte curata non siano le stesse e che dei medici, che fanno così, non avendo localizzato bene il male, aggravino (le malattie) mentre lavorano per guarirle»¹³¹.

4.3. La funzione di governare

Il terzo aspetto è quello di governo delle anime. Qui viene messo in evidenza anche l'aspetto politico e sociale della funzione episcopale. Per i Cappadoci la contemplazione è inseparabile dalle opere e le opere inseparabili dalla contemplazione. Per questo motivo vediamo che accanto all'immagine del vescovo padre spirituale e pastore troviamo altre immagini che esprimono le funzioni del vescovo: *pater populi*, *pater civitatis*, *pater urbis* e *pater patriae*. È sufficiente, a questo proposito, ricordare la risposta di Basilio al prefetto Modesto: «Forse finora non avevi mai incontrato un vescovo. Anche l'imperatore, però, sappia che non riuscirai a trarci dalla tua parte e non ci convincerai ad accordarci con voi nell'empietà, anche se rivolgerai minacce più tremende [...]. Il prefetto si recò, appena poté dall'imperatore e disse: Imperatore siamo sconfitti da colui che è capo di questa Chiesa»¹³². Modesto che lo voleva mettere in soggezione, alla fine rimane stupito dalla libertà di parola di Basilio¹³³, al punto che tutta la sua potenza sembrò spezzarsi come nel-

¹³¹ GREG. NIS., *can.* 1 (PG 45, 224 A).

¹³² GREG. NAZ., *Or.* 43, 48-51 (SC 384, 226-232).

¹³³ La *παρρησία* era prerogativa del libero cittadino. Giuliano vuole che i cristiani non siano più liberi cittadini del suo impero, vuole emarginarli. Così, ciò che Giuliano nega ai cristiani, essi lo recuperano in Dio. Con questo termine Gregorio di Nissa esprime la libertà di parola del fratello Basilio che si sentiva investito di potere divino, cfr. GREG. NIS., *In laud. frat. Bas.* (PG 46, 797). Anche Gregorio di Nazianzo rivolgendosi al prefetto Modesto parla con grande *παρρησία*, cfr. GREG. NAZ., *Or.* 17, 8 (PG 35, 976 B); *Id.*, *Or.* 4, 96 (SC 309, 240). È opportuno a questo punto sottolineare l'apporto del canonista Krämer sull'importanza dei principi di legittimazione di un diritto canonico teologicamente fondato a partire proprio dal termine *παρρησία* cfr. P. KRÄMER, *Theologische Grundlagen des kirchlichen Rechts nach dem CIC 1983*, in AfKKR 153 (1984) 384-398; *Id.*, *Kirchenrecht I. Wort-Sakrament-Charisma*, Stuttgart-Berlin-Köln 1992, 23-27; E. CORECCO - L. GEROSA, *Il diritto della Chiesa*, Milano 1995, 22-23.

l'impatto contro uno scoglio. Basilio, come afferma Gregorio di Nazianzo è un «uomo più forte delle minacce»¹³⁴. Il segreto della forza di Basilio non risiedeva che «nella semplicità stessa del suo annuncio, nella chiarezza della sua testimonianza, e nell'inerte maestà della sua dignità sacerdotale»¹³⁵.

Tuttavia, il ruolo del vescovo è molto differente da quello di un patrono tradizionale. I titoli sopraccitati non indicano una posizione giuridica del vescovo ma esprimono piuttosto la multiforme attività caritativa del vescovo come sostenitore dei poveri, soccorritore dei fuggiaschi, intercessore per i prigionieri. Basilio nel multiforme esercizio del suo ministero si fece «apostolo e ministro di Cristo, dispensatore dei misteri di Dio, araldo del regno, modello e regola di pietà, occhio del corpo della Chiesa, pastore delle pecore di Cristo, medico pietoso, padre e nutrice, cooperatore di Dio, agricoltore di Dio, costruttore del tempio di Dio»¹³⁶.

Gli uffici di insegnamento, di santificazione e di governo li rintracciamo in tutti e tre i Padri Cappadoci; essi sono accennati a seconda delle necessità pastorali e spirituali. Possiamo constatare però come l'attività spirituale costituisca il perno delle altre due funzioni, quella di proteggere il gregge dagli attacchi delle eresie e quella di organizzare in modo adeguato la missione di ogni fedele, laico o consacrato, all'interno della Chiesa.

5. Conclusione

Abbiamo accennato in questo studio al patrimonio comune offerto dai Padri Cappadoci all'intera cristianità e abbiamo visto come il messaggio rivelato entra in tutte le culture epocali e manifesta nel contempo, a tempi lunghi, le verità di fede. La Chiesa di Cappadocia, attraverso i suoi grandi Padri vescovi, è profondamente segnata da questa realtà e ne porta i lineamenti, le fatiche e i limiti connessi a un tale sviluppo.

Lo sforzo effettuato dai Cappadoci Basilio di Cesarea, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa nel rimanere fedeli alle «norme antiche» e di mantenere l'unità del popolo di Dio ad ogni prezzo cristallizza il profilo del vescovo (come pure quel-

¹³⁴ Cfr. GREG. NAZ., *Or.* 43, 51 (SC 384, 232; PG 36, 561 B/C).

¹³⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Patres ecclesiae*, in AAS 72 (1980) 10; cfr. GREG. NAZ., *Or.* 43, 52 (SC 384, 234-236; PG 36, 561 C-564B).

¹³⁶ Cfr. BAS., *Mor.* 80, 12-21 (PG 31, 864 B-868B); GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Patres ecclesiae*, in AAS 72 (1980) 11-12.

lo del presbitero e del diacono), al punto di riprendere l'immagine tripartita del sacerdozio ministeriale, strutturazione già esistente nella Chiesa antica e che combacia in tutto con l'insegnamento attuale del magistero. Perciò, il ministero del vescovo nei Cappadoci può essere visto sotto la descrizione sommaria dei tre *muner*a: *docendi, sanctificandi, regendi*. In realtà, possiamo elencare alcuni fatti che mettono in luce l'importanza dei Padri della Chiesa sia per la conoscenza dello sviluppo del ministero sacerdotale sia per la comprensione della fede: 1) Il legame stretto e indissolubile tra la Scrittura e la Chiesa evidenziato dai Padri. La Scrittura è ricevuta e letta nella Chiesa. Sono i Padri che l'hanno trasmessa, come sono stati loro i primi a studiarla, a commentarla a meditarla; 2) È la Chiesa dei Padri ad averci dato le professioni di fede nei primi Concili ecumenici: Nicea (325), Costantinopoli (381), Efeso (431), Calcedonia (451). Ogni volta che si proclama il Credo durante la Santa Messa, c'immergiamo nella fede della Chiesa del IV secolo; 3) È la Chiesa dei Padri che ha posto le strutture fondamentali della liturgia ecclesiale. Essa rimane in questo senso la referenza permanente d'ogni rinnovamento liturgico o di riforma della liturgia; 4) È la Chiesa dei Padri del IV secolo che ci fa vedere una Chiesa come istituzione, strutturata in modo gerarchico, con a capo il vescovo, come in una famiglia in cui i ruoli specifici di ciascuno non possono essere invertiti.

Per queste ragioni, volgere lo sguardo verso il passato, per capire il presente e per prevedere il futuro, è nella linea del nuovo indirizzo d'insegnamento teologico, articolato non tanto sulla dimostrazione di tesi cristiane, quanto sulla comprensione del messaggio rivelato e trasmesso, così come indica il Concilio Vaticano II: «Nell'insegnamento della teologia dogmatica [...] si illustri [...] il contributo dei Padri della Chiesa d'Oriente e d'Occidente nella fedele trasmissione ed enucleazione delle singole verità rivelate, nonché l'ulteriore storia del dogma, considerando anche i rapporti di questa con la storia generale della Chiesa»¹³⁷.

Un tale orientamento non si riduce a possedere una cultura storica rimanendo chiusi in un passato senza futuro; è piuttosto un aggiornarsi nel senso della Tradizione e nell'emergere culturale dell'epoca attuale. Questa, fondata sul futuro da costruire sente talvolta l'inutilità della Storia della Chiesa, oppure la percepisce come una realtà difficile da comprendere (crociate, inquisizione, scismi). Malgrado questo contesto, è necessario che il senso della storia, che è intrinseco alla fede,

¹³⁷ CONCILIO VATICANO II, Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius*, Lettera apostolica *Orientale Lumen*, 24: EV 14, 2623; CONGREGATIO DE INSTITUTIONE CATHOLICA, Istr. *In ecclesiasticam futurorum* (3 giugno 1979), 48: EV 6, 1610; ID., Istr. *Inspectis diebus* (10 novembre 1989), in AAS 82 (1990) 607-636; EV 11, 2831-2897.

diventi il luogo teologico equilibratore e valorizzatore delle proprie esistenze (religiose), per evitare ogni forma di spiritualismo cristiano e ogni tipo di filosofia astorica.

Der Bischof und das Bischofsamt nach Aurelius Augustinus

Hans Christian Schmidbaur

Facoltà di Teologia (Lugano)

1 «Glaubt an das Licht, damit ihr Söhne des Lichtes werdet!» (Joh 12,36)

1.1. Die gegenwärtige Ausgangslage

Betrachtet man das Selbst- und Kirchenverständnis des Christentums in der heutigen, postmodernen Welt – nicht nur in der Römisch-Katholischen Kirche, sondern auch in den verschiedenen protestantischen, und den sich in den vergangenen Jahrzehnten rapide ausbreitenden, charismatisch-biblizistischen, sog. «Freikirchen» – so begegnen uns viele verschiedene Gestaltungsformen, die in im jeweiligen Ansatz durchaus gegenläufig und einander widersprechend sind, die aber ihren gemeinsamen Ursprung in dem für viele Gläubige irritierenden Attraktivitäts- und Bedeutungsverlust der traditionellen Kirchen und ihrer institutionalisierten Systeme haben. Aus soziologischer Sicht hat Michael Eberts die Hintergründe dieses Phänomens in seinem spektakulären Buch «Erosion der Gnadenanstalt» treffend beschrieben und analysiert.

Neben rein charismatisch-hierarchiefreien Gemeindemodellen, deren Mitglieder ihre Zugehörigkeit vorwiegend auf Bekehrungserlebnisse, und deren Prediger ihre Autorität allein auf individuell-subjektive Erleuchtungs-, Berufungs-, und Sendungserlebnisse gründen, treffen wir heute auch innerhalb der institutionalisierten Kirchen auf zahlreiche Bewegungen neo-katechumenalen Zuschnitts, welche sich nicht nur durch ein enormes, inneres Zusammengehörigkeitsgefühl und Sendungsbewusstsein, sowie eine dominante «Sekundärhierarchie» von eigenen Führungsgestalten auszeichnen, sondern auch eine Tendenz zum Kreieren einer «wahren Kirche der wirklich Glaubenden» innerhalb der als abgeflacht empfundenen «Großkirche» besitzen.

Auf dem Hintergrund des durch Priestermangel und schwindender Einsatzbereitschaft der Gläubigen rasant erodierenden Gemeindelebens in den Normalpfarreien und des religiösen Desinteresses der immer pluralistischer werdenden, europäischen Gesamtgesellschaft ist in eher konservativ-kirchentreuen Kreisen der Gesellschaft aber auch eine Gegenbewegung entstanden, die jeder Form von innerkirchlich-charismatischem Pluralismus mit Misstrauen begegnet, jeden Individualismus als Subjektivismus brandmarkt und in einer unilateral auf Tradition, Doktrin, Lehramt, Hierarchie, Autorität und Gehorsam gegründeten Minderheitskirche den richtigen Weg zum Weiterleben des Katholizismus erkennt. In radikaler Form begegnet uns dies u.a. in Form des Traditionalismus der sog. «Pius- und Petrus-Bruderschaften», welche die vom II. Vatikanischen Konzil in Liturgie und Ekklesiologie vorgenommenen Reformen als einen illegitimen Bruch mit der Tradition als Quelle und «Hort der Wahrheit» betrachten. Schon dieser erste Blick in die Gegenwartssituation wirft viele Fragen auf und macht deutlich, dass wir es mit einer wachsenden Auseinanderdrift zu tun haben, die nicht nur durch eine Analyse, sondern nur durch eine spirituelle und vor allem existentielle Vertiefung des Mysteriums Kirche in allen ihren Facetten bewältigt werden kann. Ein Rückgriff auf Augustinus als Theologe, Kirchenlehrer, Glaubender und lebenslang Suchender kann dabei eine richtungsweisende Stütze sein.

1.2. *Nulla veritas crescit!*? – Das Phänomen des Integralismus und seine Folgen

Während wir in Botschaft und Lehre des Christentums nach den Worten Jesu mit einer «lebendigen Wahrheit» (Joh 14,6) zu tun haben, die mit ihm als alleinigem Mittler personal und geschichtlich Gestalt annahm, und damit als anvertraute Wahrheit von der Kirche als Volk Gottes, Empfänger, Trägerin und sekundäre Vermittlerin dieser Wahrheit noch einmal unterschieden werden muss, wird sie durch einige zentralistisch-integralistische Bewegungen der gegenwärtigen Kirche entweder latent in ihrem Kern entpersonalisiert und mit den im kirchlichen Lehramt entstandenen Dogmen, Lehren und Geboten, oder aber mit den persönlichen Auslegungen individueller kirchlicher Amts- und Würdenträger – besonders der Päpste – als «Quelle der Wahrheit» gleichgesetzt. Wo den Dogmen, dem Lehramt und dem jeweiligen Papst gehorcht wird, dort ist die wahre Kirche – andernorts nicht! Sie ist also nach ihnen, wie einst schon Kardinal Bellarmin sagte, «so sichtbar wie die Republik Venedig!». Die Kriterien der Abgrenzung mögen je nach Ausrichtung der Gruppierung verschieden sein - aber es gilt immer: «Man ist drinnen, oder man ist komplett draußen!».

Dass damit aber den anderen Kirchen ihr Kirchesein, oder nichtkatholischen Gläubigen eine Partizipation am Mysterium der Kirche abgesprochen wird, stößt bei vielen Mitgliedern dieser integralistischen Bewegungen eher auf Zustimmung, denn auf Widerstand: Wo Kirchesein in der Praxis mit enthusiastischer Papsttreue, oder Lehrengläubigkeit gleichgesetzt wird, bevorzugt man schnell simple Theorien, weil sie zumindest eine klare Abgrenzung anhand objektiver Kriterien ermöglichen, die umgekehrt den inneren Zusammenhalt der eigenen Gruppe stärken. Man ist so mit Freude «ganz und gar katholisch», ohne zu bedenken, dass man damit selbst einen eklatanten Bruch mit der eigenen, sonst so hoch gehaltenen Tradition begeht: Der vom *Credo* verwendete, griechische Begriff «*katholon*» (allumfassend) – von den Konzilsvätern in Nizäa und Konstantinopel (325-381) gerade aus dem umgekehrten Grund gewählt –, wollte damit den gutwilligen Gläubigen der schon damals existierenden, anderen christlichen Kirchen eine – wenn auch graduell unterschiedliche – Teilhabe am Mysterium der Kirche, oder eine von Christus durch die Kirche vermittelte Heilsgnade gerade nicht völlig absprechen! – Zwar hat Christus nur eine Kirche gestiftet und gewollt, aber er hat die durch Irrtum, Schuld, Zwietracht und Meinungsverschiedenheiten eintretenden Spaltungen seiner Kirche ebenso vorausgesehen. Die Tiefe solcher Brüche kann unterschiedlich sein; aber einer Glaubensgemeinschaft kann deshalb erst dann eine partielle Teilhabe am «umfassenden» Mysterium der Kirche abgesprochen werden, wenn der Bruch auch das letzte Band verbliebender Einheit zerstört hat.

Die Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* des II. Vatikanischen Konzils hat diesem Sachverhalt nach langen Debatten unter Rückgriff auf die Lehren Augustins Rechnung getragen und im alten Satz «*Ecclesia Christi est Ecclesia catholica*» den Begriff «*est*» durch das differenziertere «*subsistit in*» ersetzt und folgert: «Das schließt nicht aus, dass außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen!» (LG 8). Das Mysterium der Kirche, von Christus in der Welt begründet, ist in der Katholischen Kirche verwirklicht und existiert somit in ihr fort; ohne jedoch völlig mit der sichtbaren, katholischen Kirche auf Erden identisch zu sein: Auch die anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften partizipieren an ihm in verschiedenem Grade weiter mit. Damit erwachte im Katholizismus wieder der von Augustinus im Sinne des biblischen «*Ut unum sint!*» intendierte Geist des Ökumenismus, dem das Konzil ebenfalls ein eigenes Dekret *Unitatis Redintegratio* gewidmet hat.

Die innere, interpersonale Christusbindung ist der primäre Ursprung der kirchlichen Einheit, und nicht in erster Linie ein gehorsames Eingegliedertsein in die von

der sichtbaren Kirche institutionalisierten Strukturen und Systeme: «Alle sollen eins sein: Wie Du, Vater, in mir bist und ich in Dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass Du mich gesandt hast! (Joh 17,21) – Von diesem Auftrag Jesu her leitete sich Augustins Enthusiasmus für den Erhalt, oder die Wiederherstellung der Einheit – nicht nur der Christen, sondern zuerst der ganzen Menschheit – ab, die für ihn jedoch nicht um den Preis einer Relativierung der Wahrheit erkaufte werden konnte, sondern nur durch beharrliche und geduldige Überzeugungsarbeit – dies gilt für die Lehre genauso wie für die Pastoral, die Verkündigung und auch die Mission. – Ein Seelsorger, der den anderen nur entwertet, negativ nur dessen Fehler und Irrtümer herausstellt, oder keinerlei Rest verbliebener Wahrheit und Gutheit in ihm wahrnehmen will, wird mit seinem Integralismus weniger Seelen gewinnen, als er umgekehrt Widerstand und Abgrenzung verursacht! Dies gilt nach Augustinus innerkirchlich, wie auch außerkirchlich: «Von Anfang an missfielen nämlich unserem Herrn die Teiler des Erbes... Und der Herr, der die Teilung nicht bestätigen wollte, der gekommen war, um Einheit zu schaffen – wir haben nämlich auch gerade im Evangelium über eben diese Einheit gehört: *“Ich habe noch andere Schafe, die nicht auf dieser Hürde sind. Sie muss ich heranzuführen, damit eine Herde sei und ein Hirt”* (Joh 10,16) – der Herr also, der die Einheit liebte und die Teilung hasste, sagte zu jedem Menschen: *“Mensch, wer hat mich zum Erbteiler unter euch bestellt?”* (Lk 12,14). Ich sage euch: *“Hütet euch vor aller Habsucht”* (Lk 12,15). Er wollte nicht Erbteiler sein, er war gekommen, um zur Einheit zusammenzuführen, ein Erbe über die ganze Erde zu geben... Siehe, was ich lese, das ist die Kirche Christi: Bei allen Völkern, ausgehend von Jerusalem. Halte jene mit mir fest und du hebst die Zwietracht auf. Wenn du nicht mit ihr sein willst, wirst du in einem Teil sein. Du gewinnst zu deinem Schaden, du unterliegst zu deinem Gewinn!»¹.

Die vorherige Analyse des zeitgenössischen Integralismus soll also gerade keine Relativierung der kirchlichen Lehramtsaussagen und des von ihr eingeforderten «Glaubens- und Willensgehorsams» propagieren²; sie will lediglich auf die Notwendigkeit verweisen, dass zwischen Christus selbst als der vollen Wahrheit für die Menschen aller Zeiten, die in der Tat nicht «wachsen oder sich verändern kann» (*«Nulla veritas crescit!»*), und dem dynamischen Prozess ihres wachsenden

¹ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 340A; zitiert bei Hubertus DROBNER, *«Für euch bin ich Bischof»*. Die Predigten Augustins über das Bischofsamt, Würzburg 1993, 96ff.

² Vgl. Marcello PERA – Joseph RATZINGER, *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, Augsburg 2005; Hans Christian SCHMIDBAUR, *Das Individuum zwischen Wahrheit und Relativismus*, in RTLu 1 (2006) 59-101.

Begreifens und ihrer zeitbedingten Auslegung oder Anwendung innerhalb der Kirche als geschichtlicher Rezipientin («*veritas crescit!*») weiter unterschieden werden muss: Eine «Auslegung der Wahrheit» ist niemals die «Wahrheit selbst!» Dies entspricht nicht nur der Offenbarung als geschichtlicher und in Etappen wachsender Selbstmitteilung Gottes und seiner Wahrheit an die Menschen, sondern auch der anthropologischen Pädagogik Jesu, der zu den Jüngern sprach: «Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt noch nicht tragen!» (Joh 16,12).

1.3. Die Kirche – *Corpus et Sponsa Christi*: Einheit in der Unterscheidung, und Unterscheidung in der Einheit

Auch in der Kirche und ihrer Geschichte wächst also die Einsicht in die Wahrheit und muss sich immer wieder in veränderten Gestaltungsformen und Perspektiven ausdrücken! Dies gilt für die Äußerungen des kirchlichen Lehramts genauso, wie für die Theologie in ihrer Auseinandersetzung mit den Fragen und Gedanken der Zeit; für die Gestaltung der Liturgie, der Mission und der Pastoral genauso, wie für die Konzeption der Hierarchie und der Strukturen der auf Erden pilgernden Kirche³. Zwischen Christus und der Kirche als «Braut Christi», zwischen Wahrheit Christi und ihren irdischen Repräsentanten und Verkündigern, zwischen Amt und Träger des Amtes, sowie zwischen dem «Sinn der Liturgie» und ihren zeitlich-phänomenologischen Gestaltungsformen besteht zwar eine sakramentale Einheit, die jedoch auch eine infrage stellende Differenzierung zulässt und einfordert: auf der Seite der jeweiligen Repräsentanten umso mehr, wie auf Seiten der Gläubigen! «Werde, was Du bist!»: Augustinus hat dies in seiner Deutung des Bischofsamtes immer wieder deutlich eingefordert:

«Wer ist aber Bischof, der so genannt wird, und es nicht ist? Wer an dieser Ehre mehr Freude findet als am Heil der Herde Gottes, der in dieser Hoheit seines Amtes sucht, was nicht Jesu Christi ist. Er heißt Bischof, aber er ist kein Bischof. Der Name ist für ihn hohl... Damit er also sei, was er heißt, möge er hören, nicht auf mich, sondern mit mir»⁴. «Was also, wenn das Volk auf einen schlechten Bischof trifft? Der Herr und Bischof der Bischöfe hat sichergestellt, dass sich eure Hoffnung nicht auf Menschen gründe... Der Kranke konnte sich nicht, aber dem Arzt war es nicht verborgen». «Wie immer wir beschaffen sind, eure Hoffnung sei nicht auf Menschen gegründet... Überhaupt beglückwünsche ich keinen, den ich seine Hoffnung auf mich setzend antreffe. Er ist zu bessern, nicht zu bestärken. Er ist zu ändern, nicht zu befestigen... Wir sind gut: wir sind Diener. – Wir sind böse – wir sind Diener. Aber als Gute sind wir treue Diener, wahrhaft Diener. Was wir darreichen,

³ Vgl. Jan-Christoph VÖGLER, *Nulla veritas crescit? Skizze zur Erstellung einer katholischen Dogmenentwicklungstheorie*, St. Ottilien 2004 (MThST, Bd. 65).

⁴ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 340A; H. DROBNER, 84.

darauf richtet eure Aufmerksamkeit... Wir wollen euch also Christus an Christi statt reichen»⁵.

Diesem Aufruf Augustins hat die Kirche nach den Wirren der Reformation mit dem bahnbrechenden Reformkonzil zu Trient (1545-1563; DH 1500-1850) auf allen Ebenen Folge geleistet. Die Kirche muss, wenn sie ihre Sendung erfüllen und der ihr anvertrauten Botschaft treu bleiben will, eine *ecclesia semper reformanda* sein: Nicht nur, dass die Glaubenswahrheiten gegen die zeitbedingten Antithesen des Protestantismus neu formuliert, wurden; auch die Strukturen der kirchlichen Hierarchie und die Liturgie wurden einer grundlegenden Reform unterzogen, aber nicht in dem Sinne, dass man die vorangegangene Praxis, oder die – schon auf dem Unionskonzil von Florenz (1431-1447; DH 1300-1308) als legitim bestätigten, anderen Traditionen der griechischen Ostkirche, ihres Rechtes und ihrer Liturgie – für ungültig, unwirksam, oder illegitim erklärt hätte! Von daher kann auch der Vorbehalt traditionalistischer Gruppierungen gegen die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils und ihr Insistieren für die Tridentinische Messe als «allein gültiger Messe» zurückgewiesen werden. Die Lehren, Traditionen, Ämter, und auch die Liturgie der Kirche sind nicht unterschiedslos identisch mit Christus selbst als der fleischgewordenen Wahrheit und Liebe Gottes, sondern stehen mit ihr vielmehr in einer zeichenhaft-sakramentalen Einheit, die in ihren zeitbedingten Gestaltungsformen auch eine Umgestaltung zulässt und erfordert.

1.4. *Ecclesia visibilis et invisibilis* als Mysterium

Der im Vorherigen unter Rückgriff auf Augustinus und das II. Vatikanische Konzil schon mehrfach verwendete Begriff des «Mysteriums» als ein charakteristischer Zentralbegriff des Christentums hat im allgemeinen Sprachgebrauch einen eher wolkig-relativistischen Charakter und bedarf deshalb einer klärenden Auslegung, um nicht schwerwiegende Missverständnisse zu verursachen, die das Selbstverständnis der Kirche schwer beschädigen.

Die Kirche als von Gott und seinem Heilswillen in der Welt konkret, sichtbar und geschichtlich begründete Wirklichkeit umfasst in ihrer Gesamtheit nicht nur das «pilgernde Gottesvolk auf Erden», sondern auch die «leidende Kirche», die im Purgatorium noch ihre Reinigung erwartet, und die «triumphierende Kirche der Heiligen», die schon in der vollen Gemeinschaft mit dem dreieinen Gott sind. Das Gesamt der Kirche – analog zur Person des ewigen und Mensch gewordenen Sohnes

⁵ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 340 A; H. DROBNER, 90; 91f.

(Joh 1,1-18) – entspringt also der Ewigkeit, umfasst die Zeit, und mündet wieder in die Ewigkeit. Schon aus dieser «vertikalen Trennung» entspringt die Einsicht, dass die in Welt und Zeit verwirklichte Kirche mit ihren sichtbaren Strukturen, Ämtern und sakramental-liturgischen Vollzügen niemals mit dem Gesamt der kirchlichen Wirklichkeit identifiziert, oder gleichgesetzt werden kann.

Zu dieser «vertikalen Trennung» kommt aber noch die ebenfalls von Augustinus vollzogene, «horizontale Trennung», nach der man der Kirche «nach dem Geiste, aber nicht nach dem Leibe», «nach dem Geiste und dem Leibe», sowie «nach dem Leibe, aber nicht nach dem Geiste» angehören kann: bei den Ersten handelt es sich um all die Menschen guten Willens, deren Geist, Begehren und innere Überzeugungen schon von Natur aus dem Christentum als Fülle der Wahrheit zustreben, die aber noch nicht getauft sind; bei den Zweiten um die wahrhaft Bekehrten, die die Taufe empfangen haben und in Denken und Handeln den Glauben in die Tat umsetzen; und bei den Dritten um die Getauften, die den inneren Glauben nie erreicht haben, oder nicht vollziehen, und damit wie «Karteileichen» sind⁶.

Die sichtbare Kirche auf Erden ist also weder die volle, noch die vollendete Kirche, sondern ein konkretes, göttliches Instrument zur Heiligung der Menschen, in deren Mitgliedern Wahrheit und Irrtum, Gut und Böse, neuer und alter Mensch weiterhin zusammen stehen und wirken, solange der erst in der Ewigkeit sich vollendende Prozess der Heiligung noch nicht abgeschlossen ist. Über dieses Mysterium der Kirche, das sichtbar und unsichtbar, gegenwärtig und zukünftig, dynamisch-geschichtlich und ewig zugleich ist, sagt Augustinus: «*Viele, die draußen scheinen, sind in Wahrheit drinnen; und viele, die drinnen scheinen, sind in Wahrheit draußen!*» – dies gilt für Laien genauso, wie für den Klerus; sowie für Rechtgläubige und für sog. Häretiker, so dass das auch Gesamt des sichtbaren Gottesvolkes auf Erden den Mitgliederkreis der sichtbaren katholischen Kirche noch einmal übersteigen kann. Zu entscheiden, wer ihr am Ende zugerechnet werden kann, und wer nicht, liegt nach Augustinus nicht in der Hand der Menschen, sondern muss Gott überlassen bleiben, der allein die Herzen der Menschen kennt⁷. Die sichtbare

⁶ Primo CIARLANTINI listet in seinem Werk *E sant'Agostino disse. Antologia tematica delle frasi più belle*, Roma 2006, 97-121 die gesamten Aussagen des Kirchenvaters zu seiner differenzierten Ekklesiologie auf.

⁷ Vgl. Hans Christian SCHMIDBAUR, *Augustinus begegnen*, Augsburg 2003, 12; Walter SIMONIS, *Ecclesia visibilis et invisibilis*, Frankfurt a. M. 1970.

Kirche auf Erden ist demnach ein *Corpus Christi mixtum*, in dem sich «Spreu und Weizen» niemals trennen lassen⁸.

Matthias J. Scheeben (1835-88) hat in seinem epochemachenden Werk *Die Mysterien des Christentums*⁹ den Mysterienbegriff als einen tragenden Schlüsselbegriff des Christentums erkannt und als wiederentdeckte Zugangsmöglichkeit zu den Geheimnissen des Glaubens – angefangen von Gott, Trinität, Schöpfung, Sünde und Fall, über Inkarnation, Kirche, Sakrament und Gnade, bis hin zu Eschatologie und Prädestination in allen seinen Facetten eingehend beleuchtet. Er hat damit in der theologischen Fachwelt einen bis heute andauernden Prozess angestoßen, welcher nicht nur in der Ekklesiologie zu einer Wiederentdeckung der differenzierten Ekklesiologie des hl. Augustinus und seines Verständnisses von Ökumene geführt hat, sondern auch – über das Erstlingswerk Joseph Ratzingers – das Konzilsdekret *Lumen Gentium* entscheidend inspirierte¹⁰.

Scheeben beschreibt hier das Mysterium als eine «übersteigende» Realität, die in der Welt und im anderen als Objekt immer nur partial erscheint und als solche in der Gänze ihres Seins und Inhalts nie vollends in Erscheinung kommen und erfasst werden kann. Dies gilt aufgrund der ontologischen Differenz zuhächst für den dreifaltigen Gott, aber auch für sein geschichtliches Wirken in den Mysterien der Heilsgeschichte und der Kirche; dann für die sichtbare Gestalt der Kirche selbst als einer «komplexen Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst» (LG 8); und zuletzt auch für das Mysterium des Menschen als Person, der sich selbst und anderen immer auch ein «unergründlich Rätsel» bleibt¹¹.

Aus dem «Mysterium Gott» über das «Mysterium des menschengewordenen Gottes» und dem «Mysterium Mensch» entspringt also das «Mysterium Kirche», das aus «menschlichen und göttlichen Elementen zusammenwächst» und als solches für den Menschen – wie bei Augustins «vertikaler und horizontaler Teilung» beschrieben – auch ein «doppeltes und bleibendes Mysterium» bildet.

⁸ AURELIUS AUGUSTINUS, *De Doct. Christ.* III, 32, 45; *In Jo Ev. Tr.*, 27, 11; *Sermones* 2,5. Vgl. auch: A. TRAPÉ, *Agostino: l'uomo, il pastore, il mistico*, Roma 2001.

⁹ Matthias J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg im Breisgau 1941 (Erstauffl. 1865).

¹⁰ Vgl. Joseph RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954; St. Ottilien 1992.

¹¹ Vgl. AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 268, 2; PIUS XII., *Enz. Mystici Corporis*, AAS 35, 221ff.; *Enz. Humani Generis*, AAS 42, 571.

1.5. Die Unterscheidung der Geister: «Verhärtet eure Herzen nicht!»

Der berühmte Kirchenlehrer und Vater der byzantinischen Liturgie Johannes Chrysostomus (349-407) hat in vielen seiner Predigten die «Verhärtung der Herzen» als ein Phänomen beschrieben, das in seinen Auswirkungen auf Charakter, Denken und Handeln eine Mauer um die Seele des Menschen errichtet, die für die Gnade Gottes noch schwieriger zu überspringen ist, als z.B. die eines schuldbewussten Sünders: Die Herzensverhärtung löscht im Menschen nämlich die Fähigkeit zu Liebe, Vertrauen und Wohlwollen gänzlich aus. So entsteht ein kalter Mensch der Macht, der den anderen immer misstraut und glaubt, aus allem ein Regelwerk machen zu müssen, das die Menschen mit Hilfe von Lehren, Geboten, Vorschriften und Drohung mit Strafe auf die rechte Bahn zwingt. Auch im religiösen Leben wird die Kirche dadurch schnell zum Instrument einer Disziplinierung der Massen, deren gehorsamen Mitgliedern man ein paradiesisches Jenseits als Lohn verspricht: Man setzt auf Angst, Zwang und Strafe, weil man weder an die Kraft des Guten glauben, noch auf ein Wirken Gottes (vgl. Joh 5,17) vertrauen kann.

Fjodor M. Dostojewskij (1821-1881), als Mitglied einer Widerstandsgruppe gegen den zaristischen Feudalismus zu Zwangsarbeit verurteilt, bekehrte sich als Gefangener zum Christentum, blieb aber auch danach als großer Literat seiner Zeit ein strenger Kritiker der russisch-orthodoxen Staatskirche, die mit den Hierarchien des autoritären Zarenreichs in einer untrennbaren Symbiose verschmolzen war. In seinem letzten Roman *Die Brüder Karamasoff*, das zu den größten Werken der Weltliteratur zählt, beschreibt er die Menschheit als ein Miteinander unterschiedlichster Charakterformen, die wie die drei Brüder Karamasoff mit unterschiedlichsten Fähigkeiten, Neigungen und Lastern behaftet sind und deshalb auch einen ebenso unterschiedlichen Umgang und Zuspruch brauchen, um sich richtig entwickeln zu können. Ist das autoritär-unilaterale System der orthodoxen Staatskirche dazu überhaupt willens und in der Lage?

Dostojewskij verneint es und stellt dieser mit den Brüdern seines Romans dokumentierten, anthropologischen Wahrheit in bedrückender Weise die fiktive Gestalt eines «Großinquisitors» gegenüber, der in den Motiven seines Denkens und Handelns ein Exemplarbeispiel für die verführerische Pervertierung kirchlicher Wirklichkeit durch die sichtbare Kirche seiner Zeit in Theorie und Praxis darstellt¹²:

Als im spanischen Sevilla während eines Hexenprozesses der Inquisition Jesus aufs Neue erscheint, Wunder tut, und von den Massen begeistert erkannt wird,

¹² Fjodor M. DOSTOJEWSKIJ, *Die Brüder Karamasoff*, München-Zürich 20027.

erscheint der greise Großinquisitor und lässt Jesus festnehmen – die Menge gehorcht widerstandslos, von der Furcht getrieben. Des nachts besucht der Großinquisitor Jesus in der Zelle und teilt ihm in einem sich über 25 Seiten hinziehenden Monolog mit, warum er dies habe tun müssen: Er, Jesus, habe in seiner Verkündigung allein auf die Freiheit und die Liebe gesetzt, ohne zu beachten, dass die Mehrheit der Menschen in Wahrheit zu schwach sei für die Freiheit, zu ignorant und zu feige für eine eigene Entscheidung, und zu selbstbezogen für den guten Gebrauch der Liebe. Sie seien vielmehr wie «Ameisen», die klarer Regeln und Vorschriften bedürften, sonst gerate alles außer Kontrolle. Die Autoritäten der Kirche hätten Jesu System deshalb «verbessern» müssen und setzen nun allein auf Gesetze, Vorschriften, Furcht und Zwang. Das allein schaffe eine ruhige und friedliche Welt für alle, in der nicht nur wenige, sondern alle glücklich sein können.

Im Übrigen, so der Großinquisitor, hätte sich die Tatsache, dass Furcht, Autorität und Befehl stärker wirken als Freiheit, Erkenntnis und Liebe, gerade bei seiner Festnahme auf seinen bloßen Befehl und strengen Blick hin als wahr erwiesen! Die Menschen haben mir gehorcht und sind nicht Dir gefolgt! «Und jetzt geh und komme nie wieder!». Jesus antwortet auf diesen Monolog nicht, weil er erkennt, dass er ein solch verhärtetes Herz nicht mehr berühren kann, küsst ihn nur noch still auf den blaulippigen Mund und verschwindet in die Nacht¹³.

Die innere «Gottlosigkeit» sei, so folgert daraus Dostojewskij, das «ganze Geheimnis» einer solchen, letztlich «freimaurerischen» Welt, die, wenngleich sie die Existenz Gottes formal nicht leugnet, ihm doch nichts mehr zutraut und glaubt, alles selbst machen zu können und zu müssen¹⁴. So wird man zu einem «Übermenschen», welcher die Unmündigen und ihre Irrtümer so sehr verachtet, dass er sie nicht mehr lieben kann, und der sich insgeheim davor fürchtet, sie könnten doch einmal «zur Freiheit der Kinder Gottes befreit werden».

1.6. «Bei euch soll es nicht so sein!» (Mk 10,43)

Auch Augustinus hat unter Verweis auf Lk 14,16ff von der Anwendung von Furcht und Zwang als letztem Mittel gegen uneinsichtige Gegner gesprochen und mit beeindruckendem Realismus festgestellt: «Wie es die besseren sind, die die Liebe leitet, so sind es die Zahlreicheren, die nur die Furcht bessert!»¹⁵. Dem guten Hirten steht also, wenn er seiner Aufgabe gerecht werden will, durchaus das Recht

¹³ Ebd. 401-428.

¹⁴ Ebd. 426f.

zu, zu kämpfen oder anzugreifen, solange seine Absichten und Motive seiner Sendung und seinem Auftrag nicht widersprechen: «Du hältst dich nicht zurück, ich halte mich nicht zurück. Du leistest Widerstand, ich leiste Widerstand. Du setzt dich zur Wehr, ich setze mich zur Wehr. Das Ringen stellt uns gleich, aber der Grund trennt uns. Du bist der Feind des Arztes, ich der Krankheit; du meiner Gewissenhaftigkeit, ich deiner Seuche!»¹⁶.

Der Bischof kann also die Realität des Bösen und des Irrtums in seinen Gegnern durchaus ernst nehmen und danach handeln, aber er darf nur den Irrtum in ihnen hassen und soll dagegen die «Irrrenden lieben»: «Mein “Ich will nicht” ist besser als dein “Ich will”! Wenn es nicht ausreicht, ihn zu wecken, kneife ihn. Wenn auch das zu wenig ist, steche ihn, damit dein Vater nicht stirbt!... Der Herr ruft dir zu “Schlafe nicht, um nicht in Ewigkeit zu schlafen”!»¹⁷.

2. Duc in docendo! Duc in santificando! Duc in regendo! **Das Bischofsamt nach Augustinus**

Der abendländische Kirchenvater Augustinus (354-430) kann – nicht nur aufgrund seiner Leistungen als spekulativer Theologe und Philosoph, sondern auch hinsichtlich seines pastoralen, politisch-diplomatischen und kulturellen Wirkens – als einer der maßgeblichen «Architekten» der lateinischen Kirche, ihres Verständnisses von Theologie im Allgemeinen, wie ihrer Ekklesiologie im Besonderen, bezeichnet werden, dessen Einsichten und konkreten Entwürfe einen bis heute fortdauernden, gleichsam überzeitlich-prägenden Wert besitzen.

2.1. Pastores dabo vobis

Es ist daran gemessen auffallend, dass die einschlägigen Handbücher und Lexika (z.B. LThK I+II) in ihrer Beschreibung der historischen und dogmatischen Entwicklung des Bischofsamtes die Positionen Augustins weitgehend überspringen, obwohl sein Beitrag zur Entfaltung des spezifisch lateinischen Bischofsamtes in Theorie und Praxis von entscheidender Bedeutung war¹⁸. Nachdem unter Einfluss

¹⁵ Vgl. Gisbert KRANZ, *Augustinus. Sein Leben und Wirken*, Mainz 1994, 115.

¹⁶ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 383; H. DROBNER, 108.

¹⁷ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 339; H. DROBNER, 50f.

¹⁸ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 335K; 339; 340; 340A; 383; 396.

von Hieronymus¹⁹, dem *Decretum Gratiani*, der Heraushebung des Papsttums als «Vicarius Christi auf Erden» bis hin zur Bulle *Unam Sanctam* (DH 870-75), und führenden Theologen der Scholastik wie u.a. Thomas von Aquin²⁰ das Bischofsamt als «Fülle des Weiheamtes» und selbständiger, sakramentaler *ordo* bestritten, mit dem Priesteramt gleichgesetzt, oder in seinen spezifischen Vollmachten nur juristisch als «vom Papsttum delegiert» begriffen wurde, hat mit dem II. Vatikanischen Konzil (LG 18-28; bes. 21) und dem Apostolischen Schreiben *Pastores Gregis* Johannes Pauls II. zum Bischofsamt, das in weiten Teilen auf Augustinus zurückgreift, die augustinische Konzeption eine beeindruckende Renaissance erfahren²¹.

2.2. Wer euch hört, hört mich: Die Genese des Bischofsamtes als Garant der Einheit in Christus

Betrachtet man diese in einem weit über tausend Jahre währenden Entwicklungsprozess entstandene, strukturelle Gestalt der sichtbaren, römisch-katholischen Kirche, ihre Hierarchie, ihr Amtsverständnis, ihr Selbstverständnis als von Christus in der Welt gegründete «Gesellschaft eigenen Rechts», die als völkerrechtliches Subjekt aller staatlichen Autorität und ihrem jeweiligen Recht sowohl gegenübersteht, als auch zum Wohle der Menschen zusammenwirkt, begegnet uns heute – angefangen mit der spektakulären Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* und dem Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe *Christus Dominus* des Zweiten Vatikanischen Konzils, über das neue Kirchenrecht von 1983, bis hin zur Institution des Papsttums mit der Fülle seiner Rechte und lehramtlichen Vollmachten eine Gesamtkonzeption, die im monarchisch begriffenen Kollegium der Bischöfe als Nachfolger der Apostel und Garanten der Einheit ihr Zentrum findet.

Diese presbyterale und dann seit dem 1. Clemensbrief dezidiert episkopale Verfassung der Kirche geht in ihren Anfängen zwar nicht auf Augustinus zurück, sondern fußt bereits auf den Grundlagen der Didache (um 100), dem 1. Clemensbrief, und der Idee einer Apostolischen Sukzession, wie sie von den Kirchenvätern und patristischen Theologen der ersten Jahrhunderte, Ignatius von Antiochien († 110), Irenäus von Lyon (140-200), Tertullian (160-222), Cyprian von Karthago (200-258) und Hippolyt, die in Herkunft, Ausbildung und Denken alle dem griechischen Osten zuzuordnen sind, begründet worden ist: «Wo immer der Bischof

¹⁹ HIERONYMUS, *In ep. ad Tit.*, Ep. 146.

²⁰ THOMAS VON AQUIN, *STh suppl.* 40, 4; *Sent.* IV, 17, 3, 3; 5.

²¹ Vgl. AURELIUS AUGUSTINUS, *Epistulae* 53, 2.

erscheint, da soll auch die Gemeinde sein, gleichwie dort, wo Christus Jesus ist, auch die katholische Kirche ist!»²². Diese Idee des Monepiskopats mit dem Bischof und einem hierarchisch gestuften Amt von Presbytern und Diakonen bildet also in der Lokalkirche – wie schon bei Ignatius von Antiochien bezeugt – den Apostel- und Jüngerkreis ab, die sich als Verkünder der Frohbotschaft an das Volk um Jesus als den einzigen Hohepriester des neuen Bundes scharen²³. Die gleiche Konzeption findet sich auch in der unter Hippolyts Namen 210 in Rom verfassten Gemeindeordnung *Traditio Apostolica*²⁴.

2.3. *Affectus et effectus collegialis*

Das Entstehen einer spezifisch lateinischen Konzeption dieser episkopalen Struktur der Kirche mit der Idee einer stärker kollegialen und zentralistischen Verfasstheit des Bischofsamtes, die sich in einigen Teilen vom autokephalen, und dann de facto immer mehr caesaro-papistischen Modell des griechischen Ostens absetzte, ist jedoch ohne Augustinus, sein strikt christologisch-apostolisches Verständnis vom Bischofsamt und der bischöflichen Autorität, und vor allem sein pastorales und diplomatisches Wirken gegen oder mit den wechselnden Mächten, politischen Gestalten und Kräften einer Epoche, die von den Wirren des in sich zusammenbrechenden, lateinischen *Imperium Romanum* und der Völkerwanderung zutiefst geprägt war, nicht vorstellbar: In einer Zeit der politischen Agonie, des Niedergangs und des Chaos, in der heidnische Barbarenvölker einfielen, die Städte verwüsteten und die Menschen in Angst und Schrecken versetzten, hatte die allgemeine Wirrsal auch auf die christlichen Gemeinden und ihre Strukturen übergegriffen, die sich auf den Schutz einer nun untergehenden Staatsmacht nicht mehr stützen konnten: Nicht nur, dass revolutionäre Gegenkirchen wie z. B. die Donatisten und ihre Circumcellionen die Menschen in ihren Bann zogen; auch in theologisch-spekulativer Hinsicht begann sich die schwach gewordene, lateinische Kirche immer mehr aufzuspalten: Verwirrt und auf der Suche, wandten sich viele Christen oder Halbchristen den Lehren der Arianer, der Novatianer, der Pelagianer, oder auch gnostisch-manichäischen Sekten zu, die den Menschen nicht nur scheinbar einleuchtende Theorien und Versprechungen gaben, sondern auch die seit dem Edikt Kaiser Theodosius' († 395) zur Staatskirche erhobene Katholika als eine

²² IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, *Smyrn.* 8, 2.

²³ Vgl. Hermann J. POTTMEYER, Art. *Bischof*, in LThK II, Bd. 2, 1996, 482.

²⁴ Vgl. Ebd. 483.

«Scheinkirche des Satans» brandmarkten, die mit dem schon wankenden Imperium, auf das sie gebaut hatte, und mit dessen Autoritäten sie in einer Symbiose verschmolzen war, sicher untergehen würde.

2.4. Der Bischof als *Alter Christus* nach Augustinus

In der Art jedoch, wie Augustinus nach dem Vorbild seines geistigen Vaters und Lehrers Ambrosius von Mailand (340-397) als Provinzbischof gegenüber den ihm anvertrauten Menschen, egal ob groß oder klein, bedeutend oder unbedeutend, gebildet, oder ungebildet, gläubig oder ungläubig, pastoral, caritativ und katechetisch handelte; wie er als bedeutender Theologe und zukünftiger Kirchenlehrer sich erfolgreich um theologischen Fortschritt zur Entwicklung einer reflektierten, katholischen Glaubenslehre bemühte; und wie er zudem als couragierter Repräsentant seiner Kirche und der ihr anvertrauten Wahrheit nicht nur gegenüber dem Staat und seinen Autoritäten, sondern auch gegenüber dem Papst und seinen Bischofskollegen sein Bischofsamt verstanden und ausgeübt hat, sollte ein Idealmodell des Bischofs als Hirt und Lehrer entstehen, das für die lateinische Kirche bis heute prägend bleiben würde: Der Bischof als Nachfolger der Apostel und Garant der Wahrheit übt als «alter Christus» in Vollmacht die «drei *munera*» aus, die Jesus selbst als wahren «Hirten und Bischof der Seelen» (1 Petr 2,25) zukommen: *munus regendi, docendi et sanctificandi*. Die Bischöfe sind nicht als «lokale Funktionäre oder Provinzstatthalter» zu begreifen, deren Macht funktionalistisch von einer papal-hierarchischen Organisation delegiert wäre, sondern sie üben als *Pastores gregis*²⁵ eine Vollmacht aus, die sich – wie auch die des Papstes als *primus inter pares* – via Apostolischer Sukzession aus der Vollmacht Christi selbst als Mensch gewordenem Sohn Gottes, als alleinigem Erlöser und Mittler zwischen Himmel und Erde, und einzigem, «wahren Bischof der Seelen» und «Hohepriester des Neuen Bundes» (Hebr 4,14-10,18) ableitet.

Wenngleich das Bischofsamt aufgrund seiner Autorität und Machtfülle nach rein weltlichem Ermessen einen gewissen Glanz enthält, der stolz oder überheblich machen kann – Augustinus hat davor in vielen seiner Schriften immer wieder gewarnt – so ist es im wesentlichen doch nur ein Dienstamt²⁶, das in seiner

²⁵ Vgl. JOHANNES PAUL II., Nachsynodales, Apostolisches Lehrschreiben *Pastores Gregis*.

²⁶ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 340A (H. DROBNER, 82): «Wir sind eure Diener, aber in Jesus, wie der Apostel sagt; durch jenen sind wir Diener, durch den wir auch Freie sind» – An diesem Wort des Kirchenvaters sich orientierend, hat das Konzil deshalb den alten Begriff der *potestas* durch den Begriff *munus* ersetzt.

Ausgestaltung immer nur an einem Maß nehmen soll: an Christus selbst, an seiner Knechtsgestalt (Phil 2,5-11), an seiner Abba-Relation (Joh 5,19), und an seiner Totalhingabe als Pro-Existenz an den Vater im Himmel, dessen Wahrheit und Botschaft er den Menschen verkündet, «sei es gelegen oder ungelegen»: Die Botschaft, die wir in Wort und Tat verkünden, ist keine «menschengemachte Wahrheit» irdischer Autoritäten oder Hierarchien, sondern die uns anvertraute Wahrheit Gottes, die es zum Heile der Menschen zu behüten und zu bewahren gilt – notfalls auch gegen den Irrtum oder Dünkel gewisser kirchlicher Autoritäten oder Amtsträger (1 Thess 2,13). Aus dieser Grundüberzeugung erklärt sich einerseits der unerhörte Freimut, mit dem Augustinus oftmals im Sinne einer paulinischen *correctio fraterna* (Röm 15,14; Gal 2,11) sowohl Päpste, wie auch verdienstvolle theologische Autoritäten wie z.B. den großen Hieronymus (347-419) u.a. kritisiert hat²⁷, wenn sie seiner begründeten Meinung nach geirrt hatten; wie er andererseits aber auch mit dem gleichen Freimut selbst öffentlich eigenes Fehlverhalten eingestand und dafür Buße tat, oder oftmals eigene theologische, moralische und kirchenpolitische Positionen früherer Schriften widerrief oder korrigierte, wenn er glaubte, sich selbst geirrt zu haben, oder zu tieferer Erkenntnis gekommen zu sein.²⁸ Sein Spätwerk, die *Retractationes*, – 426, vier Jahre vor seinem Tod unter schwierigsten politischen Verhältnissen noch begonnen – zeugen davon.

2.5. *Duc in docendo*: Das Modell der abendländischen Theologie als Frucht seines Werdegangs

Was die Wahrheit als Wahrheit Gottes anging, machte Augustinus keine Kompromisse – weder mit sich selbst, noch mit anderen: Niemand – keine Macht der Welt, kein Bischof, kein Theologe, kein Papst, und auch keine noch so «geheiligte Tradition» – steht über der Wahrheit der Offenbarung und der aus ihr abgeleiteten Glaubenslehre, sondern muss sich vielmehr umgekehrt an ihr messen (Gal 2,5).

2.5.1. *Der Weg zu Gott als wahrer Weg zum wahren Selbst*

Augustinus, in Thagaste, Numidien, als Sohn einer christlichen Mutter und eines heidnischen, aber gebildeten und karriereorientierten Vaters geboren, war mit seinem Lebenslauf und seinem Charakter wohl eine der Gestalten, in denen sich die

²⁷ Vgl. Hans Christian SCHMIDBAUR, *Augustinus begegnen*, 96; Alfons FÜRST, *Augustinus-Hieronymus, Epistulae mutuae – Briefwechsel*, 2 Bde., in *Fontes Christiani* 2002.

²⁸ Vgl. Hans Christian SCHMIDBAUR, *Augustinus begegnen*, 99f.

Konversion der spätantiken Welt zum Christentum am exemplarischsten vollzog: Obwohl von seiner frommen, aber eher ungebildeten Mutter schon christlich erzogen, blieb er nach dem Willen seines Vaters ungetauft, verschrieb sich als junger, hochbegabter Intellektueller zunächst der eigenen Karriere, und betrachtete das Christentum als ein System fromm-naiver Fabeleien, das von einem Menschen intellektuellen Niveaus nicht ernst zu nehmen sei. Er studierte Philosophie und Rhetorik, wurde Akademiker, Skeptiker und dann Manichäer, und gelangte so zuerst auf den hochdotierten Rhetorik-Lehrstuhl in Mailand²⁹.

In dieser Zeit ereignete sich die für ihn schicksalsträchtige Begegnung mit Ambrosius von Mailand, der ihm durch seine Lehre, seinen Intellekt und sein beeindruckendes, pastorales und caritatives Wirken den ersten, nun auch ganzheitlichen Zugang zum Christentum, seiner Botschaft und seiner Sendung, sowie zum Inhalt des Bischofs- und Priesteramtes vermittelte. Er war davon existentiell tief betroffen, spürte aber bald, dass er aus Eigenem nicht im Stande war, die erkannte Wahrheit auch wirklich wollen und annehmen zu können: Der Mensch ist nicht nur Intellekt (*intellectus*), sondern auch Wille (*voluntas*), und zudem geprägt und geformt von seiner Lebensgeschichte mit all seinen Gewohnheiten der Lebensgestaltung (*memoria*)³⁰. «Eine solche Unergründlichkeit, glaubt mir, ist im Menschen, dass sie dem Menschen selber, in dem sie lebt, verborgen ist!»³¹. «Du standest vor mir. Ich aber war mir selber weggelaufen und fand mich selber nicht mehr, wie viel weniger dich!»³².

Diese unergründliche «Trichotomie der menschlichen Seele» als Abbild des dreieinen Gottes, die später die spekulative Basis für seine epochemachende Trinitätslehre, für seine Anthropologie auf der Basis des von ihm entwickelten Personbegriffs³³, und für sein existentielles Verständnis von Theologie³⁴ werden

²⁹ Einen guten Einblick in Augustins Lebensgeschichte und seine innere Entwicklung geben: Gisbert KRANZ, *Augustinus. Sein Leben und Wirken*, Mainz 1994; Christoph HORN, *Augustinus (Beck'sche Reihe Denker)*, München 1995; Wilhelm GEERLINGS, *Augustinus* (Herder Spektrum Meisterdenker), Freiburg im Breisgau-Basel-Wien 1999; Hans Christian SCHMIDBAUR, *Augustinus begegnen*, Augsburg 2003.

³⁰ Vgl. AURELIUS AUGUSTINUS, *De Trinitate* VIII-XIV.

³¹ AURELIUS AUGUSTINUS, *Ennarationes in Psalmos* 41, 13.

³² AURELIUS AUGUSTINUS, *Confessiones* V, 2, 2.

³³ Vgl. Michael SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus* (MBTh 11), Münster 1927, 1969²; Carl ANDRESEN, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs*, in ZNT 52 (1961) 1-39; Hans Christian SCHMIDBAUR, a.a.O., 13-15; 146-156.

³⁴ Vgl. AURELIUS AUGUSTINUS, *Confessiones/Bekenntnisse* (I-XIII), erl. v. J. Bernhart, Frankfurt 1987. Augustinus beschreibt in diesem Werk, 397 nach seiner Ernennung zum Bischof und am Höhepunkt seines

würde, wurde dem jungen Aufsteiger Augustinus nun zum Verhängnis: Der innere Widerstreit zwischen der erlangten Einsicht und seinem dem Karrierismus, dem Geltungsdrang und der sog. «Frauenliebe» verhafteten Willen und Gemüt verhin- derte auf tragische Weise einen Richtungswechsel in seinem Werdegang.³⁵

2.5.2. «Sero te amavi!»

Zum Rhetoriker am kaiserlichen Hofe aufgestiegen, wo er aufs Neue die faszi- nierenden Höhenflüge der Macht und des Einflusses, aber auch die tiefsten Abgründe des Menschlichen in Form von Größenwahn, Intrige und Utilitarismus erfahren musste³⁶, kam er zu einer neuen, sein ganzes weiteres Denken prägenden Erkenntnis: Keine abstrakte Theorie, Philosophie oder Weisheitslehre kann je aus- reichen, den Menschen und die Menschheit zum Besseren und zum Heile zu führen, sondern allein die Begegnung mit einem Gott, der nicht nur reine Vernunft, sondern auch personale Liebe ist; der den Menschen als Person kennt und beim Namen ruft (Ps 139)³⁷, und der in seiner Vorsehung in Form einer gnadenhaft-erwählenden Berufung jedem eine individuelle Sendung und Aufgabe zuteilt, durch welche er im

Lebens geschrieben, die gesamte allgemeine, wie individuelle Heilsgeschichte als ein prozesshaftes, dynamisch-interpersonales Geschehen zwischen Gott und Mensch: «Die dreizehn Bücher meiner Bekenntnisse rühmen den *gerechten und guten* Gott aus Anlass wie des *Bösen so des Guten* in mir und rufen des Menschen *Verstand und Gemüt* zu ihm auf... Vom ersten bis zum zehnten Buch handeln sie von mir, in den drei übrigen von der Heiligen Schrift, angefangen von der Stelle "Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde" bis zur Sabbatruhe».

³⁵ AURELIUS AUGUSTINUS, *Confessiones* VI, 6, 9.

³⁶ Diese Erfahrung bildet wohl die Grundlage für sein späteres Hauptwerk, seine dynamische Geschichtstheologie *De Civitate Dei*, in welcher er die grundlegende Problematik der Menschheitsgeschichte auf den inneren Widerstreit zweier Prinzipien zurückführt: Die der Sünde als Gottvergessenheit verfallene Welt als *Civitas terrena* folgt dem Prinzip «Selbstliebe bis hin zur Gottvergessenheit», während die durch Gottes gnädigen Heilswillen begründete *Civitas Dei* dem Prinzip «Gottesliebe bis hin zur Selbstvergessenheit» folgt: dieser innere Widerstreit spielt sich ab in Welt und Geschichte als Ganzer, in der pilgernden Kirche auf Erden, aber auch in jedem Menschen selber, wo «alter und neuer Mensch» bis zum Eschaton als «endgültiger Scheidung der Geister» stetig im Kampfe bleiben: Auf dieser Einsicht fußen seine differenzierte Ekklesiologie und sein heilsgeschichtlicher Optimismus, der jedem religiösen Fundamentalismus, welcher Menschheit und Kirche schon auf Erden in eine Minderheit von *pauci electi* gegen eine *massa damnata* aufzuspalten versucht, eine Absage erteilt: Augustinus war als Bischof immer bereit, mit allen Menschen guten Willens in Staat, anderen Religionen und auch christlichen Sekten zum Wohle der Menschen zusammenzuarbeiten, ohne sie im Vorhinein zu verteufeln, weil ihnen die volle Wahrheit noch fehlt: bis zur Vollendung der Geschichte braucht die pil- gernde Kirche den Staat, um geschützt zu sein und wachsen zu können; und der Staat bedarf umgekehrt der Kirche, um in sich selbst gerecht und human zu werden.

³⁷ AURELIUS AUGUSTINUS, *Enchiridion de fide, spe et caritate*.

allgemeinen Heilsplane Gottes als ein *cooperator veritatis* mitwirken darf: «Gott, der dich ohne dich erschaffen hat, rettet dich nicht ohne dich!»³⁸.

In seiner Streitschrift gegen Pelagius schrieb Augustinus später: Im Heilswerk Gottes geht es nicht nur darum, «die menschliche Natur zu regeln, sondern sie zu heilen!»³⁹. Diese persönliche Begegnung mit dem «Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, nicht der Theologen und Gelehrten» – um es mit den Worten des berühmten *Mémorial* Blaise Pascals (1623-62) zu beschreiben⁴⁰ – die ihn innerlich heilen, neu schaffen und zum Glaubenden, Priester, Bischof, und dann als *doctor gratiae* zum entschlossenen Verteidiger des absoluten Primates der Gnade im Heilsplan machen würde, fehlte ihm aber noch, und ereignete sich erst 386 in der berühmten «Gartenszene des *tolle-lege*», von der er in seinen *Confessiones* so ergreifend berichtete⁴¹: Die Erfahrung, wie ein «zweiter Paulus» (Apg 9,1-9) vom Gott Jesu Christi selbst – und primär nicht nur funktionell von potentiell fehlbaren, irdisch-kirchlichen Autoritäten – erwählt, gesucht, berufen und gesandt worden zu sein, erweckte in ihm nicht nur den neuen Menschen, der als «Mitarbeiter einer höheren Wahrheit» Christus ganz gehört und von ihm her als dem «menschgewordenen Wort» denkt, handelt, verkündet und Theologie betreibt, sondern prägte auch seine Auffassung vom Bischofsamt als Hirte, Lehrer und Verkünder.

2.5.3. Eine Wahrheit, die «alles Erkennen übersteigt»

«Das Wort wurde Fleisch und hat unter uns gewohnt!» (Joh 1,14): In der Art, wie der Bischof Augustinus sein Hirtenamt in Erfüllung seiner drei *munera* ausgeübt hat, finden wir die gleiche, über allen liegende Grundüberzeugung wieder: Die volle Wahrheit Gottes, die einst die Welt erschuf, ist nicht nur eine abstrakte Wahrheit, sondern auch Person, und als solche die transzendente Symbiose von Vernunft, Gutheit, Schönheit und tätiger Liebe. Dieser *Logos* wurde Mensch, sichtbare, greifbare Gestalt und rettende Tat, um diese vom «verworfenen Denken» (Röm 1,28) beschädigte und verwundete Welt zu heilen, zu heiligen und neu zu erschaffen. Dies kann weder die Welt allein, noch Gott allein, sondern nur Gott mit dem neugeschaffenen Menschen.

³⁸ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 169, 13.

³⁹ AURELIUS AUGUSTINUS, *De natura et gratia* 11, 12.

⁴⁰ BLAISE PASCAL, *Gedanken*, Stuttgart 1956 ff., (Reclam Universalbibliothek Nr. 162[2]), 14.

⁴¹ AURELIUS AUGUSTINUS, *Confessiones* VIII, 8, 19.

Nur unser Schöpfer, der Logos, der Fleisch wurde, kann unser Erlöser sein! Das Christentum als tätige Offenbarung der vollen Wahrheit und Wirklichkeit Gottes in Welt und Zeit ist deshalb in erster Linie einmal eine interpersonale, und damit christologische Beziehung; ein Dialoggeschehen zwischen dem Menschen und dem Subjekt/Objekt Christus als untrennbarer Symbiose von Vernunft, Wahrheit und tätiger Liebe, die «alles (natürliche) Erkennen übersteigt» (Eph 3,19): «Meine Denkkraft gelangte zu dem, was ist, in einem blitzenden Augenblick zitternder Schau. Aber des Blickes Schärfe vermochte ich nicht darauf zu heften – es prallte meine Schwachheit ab!»⁴².

Wenn Theologie als *munus docendi* – oder noch mehr: der Theologe selbst – also diesen lebendigen christologischen Bezug verliert, sich vom spirituellen Dialog mit dem Herrn, von Liturgie und Anbetung entfernt, oder glaubt, in rationalistischer Manier aus dem Christusereignis für den natürlichen Allgemeinverstand begreifbare, unabhängige, oder gar – in Lessing'scher Manier – «denknotwendige Vernunft-Wahrheiten» abstrahieren zu können⁴³, hat sie nicht nur den Zentralgedanken des Christentums zerstört und den Glauben zur bloßen «Weltvernunft» gemacht, sondern dem Menschen zudem die einzige, ihm gemäße Antwort genommen: Auch der Mensch ist nicht nur abstrakte Rationalität, sondern als Person und Ebenbild Gottes des interpersonalen Dialoges, der Freiheit und der tätigen Liebe bedürftig, um Person werden, sein und bleiben zu können.

Eine Theologie, die aus Angst vor dem Verlust «allgemeinwissenschaftlicher Vermittelbarkeit» ihrer Botschaft, oder um des Erhalts der öffentlichen Anerkennung Willen diesen christologischen Bezug aufgibt oder relativiert⁴⁴, kreiert am Ende ein Bild von einem Menschen, der als Person in seinem Letztbezug ohne Freiheit und Liebe auskommen muss, oder dem jeder Wunsch, mit einem Gott in Verbindung zu treten, dessen Handeln die Hingabe an eine unvordenkliche Freiheit und Liebe impliziert, als «unvernünftig», oder «nicht verantwortbar» abgesprochen wird. Liebe und Freiheit als integrale Elemente interpersonaler Beziehung erfordern die Bereitschaft zur Hingabe, und wer – wie wieder G.E. Lessing, oder auch ein Sören Kierkegaard⁴⁵ es sagten, nicht bereit ist, über alle Sicherheiten hinweg diesen «garstigen Graben» mit «Furcht und Zittern» zu überspringen, wird den

⁴² AURELIUS AUGUSTINUS, *Confessiones* VII, 17, 23.

⁴³ Gotthold Ephraim LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in *Sämtliche Schriften* (ed. Lachmann-Muncher), XIII, 1-8; *Nathan der Weise* (ed. Lachmann-Muncher) 1968³.

⁴⁴ Vgl. Hans Christian SCHMIDBAUR, *Das Individuum zwischen Wahrheit und Relativismus*, 59-101.

⁴⁵ Sören KIERKEGAARD, *Werke* XII, 116; XVI, 1. Teil, 194 f.; XXX, 9; ed. E. Hirsch, 1952 ff.

anderen – sei es im Höchsten der wahre Gott, oder auch «nur» ein Mensch – nie finden.

Augustinus hatte als Skeptiker, Akademiker, gnostischer Manichäer und Rhetoriker diese «kalten Welten» erlebt und auf die realen Folgen geschaut – in der Welt um sich, aber noch mehr in sich selbst: «Ich dachte an Ehre, Reichtum und Ehe, und Du verlachtest mich. An diesen Begierden erlitt ich die bitterste Beschwerde. Du aber warst mir umso gnädiger, je weniger Du es duldest, dass mir süß sei, was nicht Du warst. ... Es war meine Sünde, dass ich nicht in Ihm, sondern in seinen Geschöpfen nach Freunden, Erhabenheiten, Wahrheiten suchte, und so stürzte ich kopfüber in Leiden!»⁴⁶.

Im Herzen leer, schlägt also der Charakter des Menschen um, er verliert die Fähigkeit zu Empathie und Hingabe: Eine Welt, in der man lebt *etsi Deus non daretur* macht den Menschen im Umgang mit allen Dingen und Menschen utilitaristisch und macchiavellistisch – er denkt nur noch an sich selbst, und wird zum Unmensch. So entsteht die *Civitas Terrena*, die trotz aller operativen Intelligenz nur noch zu einem *uti*, aber nicht mehr zu einem *frui* aller Dinge gelangt, in der jeder nur noch sich selbst Gesetz und das Maß aller Dinge ist, und in der – wie Ernst Bloch es sagt – «über Gut und Böse nirgendwo geurteilt wird». Die unausweichliche Konsequenz ist die fortschreitende Zerstörung der Schöpfung. Wo der Grund der Welt und der letzte Sinn aller Dinge nicht mehr der Gott der Freiheit und der Liebe ist, sondern nur noch die Welt selbst mit ihrem «Recht des Stärkeren» im Kampf aller um das Überleben, erlischt die Fähigkeit zur Hingabe, wird zur Unvernunft, oder wird zur berechnenden Heuchelei, hinter der in Wahrheit nur noch das verborgene Begehren steckt, etwas für sich zu bekommen.

2.5.4. «*Amoris officium*»

Was heilt diesen Prozess eines sich fortzeugenden Unheils? – Was kann uns wieder führen zu einer Geisteshaltung, die sagt: «Wer gibt, gebe ohne Hintergedanken!» (Röm 12,8); «Geben ist seliger als Nehmen!» (Apg 20,35)? Nach Augustinus keine größeres, operationales Wissen, keine abstrakte Philosophie oder allgemeine Meditation über den «Sinn des Lebens», sondern allein die berufende Begegnung mit dem «Gott der Liebe, der Freiheit und des Lebens» als dem Grund aller Dinge, der Mensch wurde und Tat, und der «unter uns gewohnt hat» (Joh 1,14), um diese Welt zu retten und zu erlösen aus ihrer Gefangenheit in sich selbst.

⁴⁶ AURELIUS AUGUSTINUS, *Confessiones* VI, 6, 9.

Nur in der liebenden Hingabe an diesen Jesus, der in seiner Hingabe an den Vater im Himmel selbst totale Hingabe war an den Menschen bis zum Tod, gelangt der Mensch wieder zur Gnade der selbstvergessenen Hingabe und zur wahren «Pro-Existenz» für andere: «So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einzigen Sohn für uns hingab» (Joh 3,16). Gott, der uns zuerst geliebt hat, hat in Christus diesen «garstigen Graben» übersprungen, ist Mensch, Knecht (der «heilige Tausch» Phil 2,6-11), und damit – wie der augustinisch geprägte Nikolaus Cusanus (1401-64) es gesagt hat – ein *Universale Concretum* geworden⁴⁷.

Für das Christentum ist dies ein Faktum, absolut und zugleich historisch, universal und zugleich konkret, jedoch außerchristologisch und aus der rein natürlichen Vernunft niemals abstrakt beweis-, oder zwingend herleitbar. Nach seinem Ergangensein aufgrund der freien, hingebenden Erlöserliebe Gottes erscheint es uns doch keineswegs als ein irrationaler Widerspruch, der von uns als ein «*Credo quia absurdum*» fideistisch hingenommen werden müsste, sondern als die gnadenhafte Offenbarung jener innersten Wahrheit Gottes, die «alles Erkennen übersteigt» (Eph 3,19), und die uns Menschen die einzige Lösung des eigenen «Mysteriums Menschsein», unserer Geschichte und ihrer Vollendung aufzeigt⁴⁸: «Du hast uns, Herr, auf dich hin geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in Dir!»⁴⁹.

Umgekehrt ist eine analoge Ganzhingabe des Menschen – an den anderen und auch an Gott – nur möglich, wenn und weil Gott selbst als der Anfang und das Ende aller Dinge und als das «Alpha und Omega» (Joh 1,1-18) uns «zuerst geliebt» und sich über alle Sicherheiten hinaus an uns mit allen seinen unausweichlichen Folgen hingegeben hat (Joh 3,35; 15,13: «Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben hingibt für seine Freunde»). Wo also diese «Ganzhingabe über alle Sicherheiten hinaus» kein «Letztprinzip» ist, das auch für Gott als den Absoluten und Letzten gilt – unter allen Religionen behauptet das – wie Augustinus in *De*

⁴⁷ NIKOLAUS CUSANUS, *De docta ignorantia*, in NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-theologische Werke*, Bd. I, Hamburg 2002.

⁴⁸ Die Dogmatische Konstitution *Dei Filius* des I. Vatikanischen Konzils (DH 3000-3045) hat gegenüber der von Lessing propagierten, skeptisch-relativistischen Unterscheidung zwischen «notwendiger Vernunftwahrheit» und bloß «zufälliger Geschichtswahrheit», wonach Letztere nie zur Begründung der Ersteren hinreichen könne, festgestellt, dass es demgegenüber noch die Offenbarungswahrheit gäbe, die trotz ihrer rationalistischen Unbeweisbarkeit dennoch von der «vom Glauben erleuchteten Vernunft» als «Letzte Wahrheit» erkannt werden kann, die dem Menschen den rechten Zugang zu Gott, Welt, Mensch und Geschichte, sowie ihres rechten Verhältnisses zueinander erschließt, sodass im Letzten Glaubenswahrheit und Vernunftvernunftwahrheit nie identisch, aber doch auch nie in grundsätzlichem Widerspruch stehen können (DH 3015-3017).

⁴⁹ AURELIUS AUGUSTINUS, *Confessiones* I, 1, 1.

Trinitate aufgezeigt hat – allein das Christentum: nicht nur soteriologisch, sondern auch innertrinitarisch (Joh 3,35) – kann sie auch dem Menschen dem Menschen nicht als Letztprinzip seines Denkens, Handelns und Glaubens abverlangt werden. Die bloße «Wahrheit der Welt», wie Hans Urs von Balthasar es sagt⁵⁰, lässt dies nicht zu; allein die größere «Wahrheit Gottes» und die gelebte Beziehung zu ihr als lebendigem und personalem Wort: «Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen!» (Mt 24,35).

«Euch aber soll es zuerst um das Reich Gottes gehen, alles andere wird euch dazugegeben!» (Mt 6,33) sprach der Herr zu seinen Jüngern, und aus dieser Weisung lässt sich in Theorie und Praxis die Art und Weise ableiten, wie Augustinus als Bischof, Nachfolger der Apostel und «alter Christus» seine drei *munera* verstanden, gelebt und umgesetzt hat: «Es muss nämlich der, der dem Volke vorsteht, vorher einsehen, dass er der Diener vieler ist. Und das soll er nicht verschmähen. Ich sage, er soll nicht verschmähen, der Diener vieler zu sein. Weil der Herr der Herren es nicht verschmäht hat, uns zu dienen!».⁵¹

2.6. Orthodoxy in der Orthopraxis

Das «lebendige Wort, das vom Himmel gekommen ist» und uns anvertraut worden ist, muss wie universale Christus selbst Fleisch, missionarisches Wort und konkrete Tat werden, um so die Welt zu retten, zu heilen und zu heiligen (*salvare, sanare, sanctificare* als die drei Wirkungen der Gnade), auf dass sie immer mehr zum sichtbaren Reich Gottes auf Erden werde. Man könnte also die leitende Grundüberzeugung des lateinischen Kirchenvaters mit dem Satz auf den Punkt bringen: Das Heilswerk Gottes und die Sendung der Kirche in all ihren Ausprägungsformen (Theologie, Katechese, Caritas, Spiritualität, ja sogar Mönchtum) zielt nicht auf eine Flucht *vor* der Welt, sondern auf eine Heiligung *der* Welt!

2.6.1. Wenn der Theologe Bischof wird

Die Ausübung der drei *munera* seiner Sendung als *alter Christus* bildeten in Augustinus eine wohl ebenso differenzierte Einheit wie schon seine trichotome Beschreibung der menschlichen Seele. Auf dem Bischof von Hippo Regius lastete nicht nur die Aufgabe der Predigt, des Gottesdienstes und der Katechese (über 500 Predigten sind bis heute erhalten), die Verwaltung seines Bistums, die Ausbildung des Klerus und die Gestaltung der auch im lateinischen Westen entstehenden Ordensgemeinschaften (auf seine Ordensregeln gehen die späteren Augustiner-Chorherren und -Eremiten zurück), sondern – als anerkannt größter Geist seiner

⁵⁰ Hans Urs von BALTHASAR, *Theologik* I-III, Einsiedeln-Freiburg 1985 ff.

⁵¹ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 340A; H. DROBNER, 79.

Zeit – auch noch der Kontakt mit der Römischen Kurie und die Teilnahme und Leitung großer dogmatischer Konzilien und kirchenpolitischer Synoden. Zu all dem kam auch noch das von Kaiser Honorius (395-423) den Bischöfen übertragene, weltliche Richteramt⁵². Wie es ihm gelang, nachdem er den ganzen Tag mit Politik, staatskirchlicher Diplomatie, zivilen Rechtsstreitigkeiten und innerkirchlichen Skandalen zu gehabt hatte, und den Kampf mit den Sekten und den gravierenden Krisen des zusammenbrechenden Imperiums bewältigen musste, auch noch des nachts über 40 Großwerke zu schreiben, die das bis heute gültige Modell lateinisch-westlicher Theologie als Wissenschaft hervorbrachten, um danach noch lange im Gebet und im Psalmengesang zu verharren, ist bis heute unbegreiflich und übersteigt alles menschliche Vorstellungsvermögen, bezeugt aber auch, dass wir es mit Augustinus nicht nur mit einem «natürlichen Genie» von geradezu unerschöpflicher Kraft zu tun haben, sondern mit einem Menschen, der aus dem beständigen, inneren Dialog mit jenem Christus her dachte, lebte und handelte: «Und der Friede Gottes, der alles Verstehen übersteigt, wird eure Herzen und eure Gedanken in der Gemeinschaft mit Christus Jesus bewahren» (Phil 4,7). Im Anklang darauf bekannte auch Augustinus: «Wer aus der Hoffnung auf die künftige Ruhe wirkt, der beobachtet bereits den ewigen Sabbat und erkennt, indem er in der Neuheit des Lebens wandelt, wie Gott in ihm wirkt»⁵³.

2.6.2. «Das Evangelium schreckt!»

Natürlich litt Augustinus als Mensch immer wieder unter dieser Bürde seines Amtes, und sehnte sich oftmals in sein vergangenes, leichteres Leben als Privatgelehrter und Professor zurück, aber sein Verständnis vom Evangelium als Christusunachfolge gebot ihm, standzuhalten: «Nichts ist besser, nichts ist angenehmer als den göttlichen Schatz zu durchforschen, ohne dass jemand lärmt. Das ist angenehm, das ist gut, aber zu predigen, zu rügen, zu tadeln, zu erbauen, um einen jeden sich zu bemühen ist eine große Last, ein großes Gewicht, eine große Mühe. Wer würde dieser Mühe nicht entfliehen? Aber das Evangelium schreckt!»⁵⁴.

⁵² Hans Christian SCHMIDBAUR, a.a.O., 86-123.

⁵³ AURELIUS AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram* IV, 12, 24.

⁵⁴ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 339; H. DROBNER, 41.

2.7. Analogie, oder: Aufweis der Glaubwürdigkeit des Geglauten

Was Augustins Verständnis von Theologie als exakter Wissenschaft anbetraf, bringt ein Zitat aus seiner Erstlingsschrift *De Academicis* gegen die skeptischen Akademiker deutlich zum Ausdruck: «Ich bin nun einmal ein Mensch, der in seinem Verlangen ungeduldig ist, das Wahre nicht nur zu glauben, sondern zum Verstehen zu gelangen!»⁵⁵. Damit war gerade nicht eine rationalistische Reduktion der Theologie auf «bloße Vernunftwahrheiten» gemeint, sondern vielmehr die Einsicht: Aufgabe und Ziel wissenschaftlicher Theologie dürfen sich nicht nur auf eine bloße *demonstratio fidei* als richtiger Darstellung und Beschreibung des Geglauten beschränken, sondern müssen im Sinne eines *reddere rationem* eine *probatio fidei* als Erweis der Wahrheit des Geglauten entwickeln, die der menschlichen Vernunft einen Weg zum Verständnis des Geglauten und zu seiner rechtfertigbaren Annahme eröffnen.

2.7.1 «*Probatio fidei*»

Theologie ist darum nie eine voraussetzungslose Wissenschaft, sondern setzt beim Faktum der bereits ergangenen Heilsgeschichte als tätiger Offenbarung Gottes als ihrem Materialprinzip an und versucht dann ihre intellektuelle Durchdringung und Rechtfertigung mit Hilfe der Vernunft als ihrem Formalprinzip. Dies bedeutet: Viele Inhalte und Ereignisse des Glaubens als historische Zeugnisse der ewigen Liebe und Freiheit Gottes mögen zwar aus der natürlichen Vernunft nie gänzlich ableitbar oder beweisbar sein, oder können ihre Verstehenskraft sogar unendlich übersteigen, andererseits gilt aber auch: Wenn die Botschaft des Christentums vom Menschen als wahr vermittelt und anerkannt werden soll, dann darf es einen fundamentalen Widerspruch zwischen Vernunft, Glaube und historischer Wahrheit nicht geben. Schlichtweg Unvernünftiges und in sich Widersprüchliches kann gar nicht wirklich geglaubt werden! Augustinus bringt diese Einsicht programmatisch auf den Punkt: «Es ist ausgeschlossen, dass unser Glaube den Verzicht auf vernunftgemäße Erklärung oder vernunftgemäßes Forschen verlangt. Denn wir könnten nicht glauben, wenn wir nicht vernunftbegabte Seelen hätten. Wenn es also ein Vernunftgebot ist, dass bei gewissen erhabenen Dingen, die wir noch nicht begreifen können, der Glaube der Vernunft vorausgeht, so geht auch ohne Zweifel ein bischen Vernunft, die uns dieses lehrt, dem Glauben voraus!... Es ist ausgeschlossen,

⁵⁵ AURELIUS AUGUSTINUS, *De Academicis* II, 20, 43.

dass Gott in uns den Vorzug hasse, den er bei der Schöpfung uns vor den Tieren gegeben hat!»⁵⁶.

Augustinus plädiert somit für eine Ermittlung der Glaubenswahrheit als alleinige dem Menschen gemäße Symbiose von Vernunft, Freiheit und Liebe, die sich von abstraktem Rationalismus einerseits, und einem entwürdigenden Fideismus andererseits abgrenzt. Wer in der Theologie alles auf abstrakte, «notwendige Vernunftwahrheiten» reduziert, nimmt dem Glauben nicht nur die Freiheit, die Liebe und die Historizität, und macht ihn so zum bloßen Wissen, sondern nimmt auch Gott sein Gottsein und macht ihn zu einem auf menschliche Verstehbarkeiten reduzierten, unfreien und lieblosen Idolum: Je weniger Theologie mit Geschichte und freier Geschichtlichkeit zu tun haben will, desto weniger hat der Glaube noch mit dem Leben und der Wahrheit des Menschseins zu tun⁵⁷.

2.7.2. Eine christologische Fundierung der Analogie

Wie lässt sich aber vernünftig reden über etwas, das alles «Erkennen übersteigt»? Augustinus war sich des unendlichen Abstandes zwischen dem unendlichen Gott und der endlichen Welt, der all unsere Begriffe und Ideen entnommen sind, immer ganz bewusst. Ist Gott aber damit als der Ganz-Andere auch der ewig Unmittelbare? Wenn dies wahr wäre, wäre auch eine Menschwerdung des *Logos* als alleinigem Mittler zwischen Himmel und Erde nicht möglich gewesen, der sich mit uns, um Transzendentes zu vermitteln, oft des Gleichnisses bediente! Christus, der Menschgewordene, der als ewiger Sohn einst den Menschen erschuf nach seinem Bilde (Gen 1,27), ist also als Symbiose beider Naturen das Urbild im Abbild. Es besteht also zwischen Göttlichem und Menschlichem nie eine Gleichheit, aber doch eine «Analogie», oder «Entsprechung»: «Niemand kennt den Vater, nur der Sohn, und der, dem es der Sohn offenbaren will» (Mt 11,27).

Wenn Gott in Christus Mensch wurde als eine Person mit beiden Naturen – «ungeteilt und unvermischt» (Konzil von Chalkedon, DH 300-303) – dann ist die Analogie zwischen Gott, seinem Sein und seiner Wahrheit, und unserem Sein und unserer Wahrheit nicht nur eine bloße Behauptung, sondern eine reale

⁵⁶ AURELIUS AUGUSTINUS, *Epistulae* 120, 3; 3, 13.

⁵⁷ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*; Stefan HARTMANN, *Christo-Logik der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar. Zur Systematik und Aktualität seiner frühen Schrift «Theologie der Geschichte»*, Hamburg 2004 (Geist und Wort, Bd. 8), 58. Das Christentum als Glaube an das *universale concretum* schließt nach Balthasars *Ästhetik* alles mit ein: Philosophie, Religion und Mythos: «Gott wäre nicht Mensch geworden, wenn er mit diesen drei Formen nicht positiv in Kontakt gekommen wäre!» (*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, III/1, Einsiedeln 1975², 220 f.).

Wirklichkeit, die als Fakt gar nicht realisierbar gewesen wäre, wenn diese Analogie zwischen Gott und Welt nicht auch seinshaft bestünde. Wer also die Analogie leugnet, leugnet auch die Möglichkeit der Menschwerdung als Zentrum der Christologie und des Christentums! Wir stoßen hier an die christologische Fundierung jener augustinischen Analogielehre, die – wenngleich von großen Theologen anderer Konfessionen wie z.B. Karl Barth immer wieder bestritten – bis heute die zentrale methodische Grundüberzeugung wissenschaftlicher Theologie ausmacht und 1215 auf dem berühmten IV. Laterankonzil feierlich proklamiert wurde. Alle mögliche Rede über Gott erreicht nach Augustinus immer nur eine *similitudo dissimilis* (Ähnlichkeit in der Unähnlichkeit)⁵⁸, und diese Formulierung ist in das genannte Konzil eingegangen: *Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda* (DH 806).

2.8. Das beeindruckende Gesamtwerk des Doctor Gratiae

Auf der Basis dieser christologischen Fundierung seiner Analogielehre, durch die auch existentiell-anthropologische und geschichtlich-dialogische Ebene des göttlichen Offenbarungsaktes einerseits, und des menschlichen Glaubensaktes in seiner Prozesshaftigkeit andererseits, in die Reflexion einbezogen werden kann, entwarf Augustinus sein Modell von Theologie als «intellektuellem und existentiell-em Aufweis der Glaubwürdigkeit des Geglaubten», die sich in systematischer Hinsicht in sieben Grundbereiche aufteilen lassen, welche den Gesamtbereich des Glaubens als dialogisches Geschehen von beiden Seiten her umfasst und beleuchtet: (1) Spekulative Trinitätstheologie (*De Trinitate*), (2) Seinsphilosophie gegen den ontologischen Dualismus des Neuplatonismus, der Gnosis und der Manichäer, (3) Gnadenlehre als Verfechtung des Primates der Gnade gegen die Pelagianer (*De Natura et Gratia*), (4) Differenzierte und dynamische Ekklesiologie gegen den weltfeindlichen Partikularismus der Novatianer und Donatisten, (5) Dynamische Geschichtstheologie (*De Civitate Dei*), (6) Existentiell-dialogische Anthropologie (*Confessiones*), und (7) eine die bisherige Allegorese übersteigende, spirituell am Vorsehungsgedanken orientierte Exegese (*Ennarationes in Psalmos*).

Wenngleich sich seine Theologie rein chronologisch betrachtet parallel zu den zeitbedingten Streitfragen entwickelt hat, oder durch sie inspiriert wurde, wäre es jedoch falsch, in Augustinus einen Vertreter rein zeitbedingter Kontroverstheologie zu sehen. Ladislaus Boros hat deshalb zu Recht die Auffassung vertreten, dass die

⁵⁸ AURELIUS AUGUSTINUS, *Epistulae* 169, 6; *De Trinitate* I, 1; V, 8; VII, 5; 9.

unübersehbare Fülle des augustinischen Schrifttums in zwei Gruppen aufgeteilt werden könne: Kontroverstheologische Streitschriften und in sich stehende, «unabhängig erarbeitete Werke», die deshalb auch eine überzeitliche Geltung besitzen⁵⁹.

2.9. Der Vater einer christozentrischen Theologie der Geschichte

In seinem eigenen, phasenreichen und problematischen Werdegang, der auch ein auf allen Ebenen seiner Person sich abspielendes, und über Jahrzehnte hindauerndes, inneres Ringen mit einschloss, erkannte Augustinus immer auch einen Prototypen für den Verlauf der gesamten Heilsgeschichte als dynamisch wachsendem, interpersonalem Prozess zwischen Gott, der ganzen Menschheit, und ihrer Geschichte: Es findet ein Kampf statt, ein Ringen Gottes um den Menschen, und ein Ringen der Menschen mit Gott: «Hier findet also ein Wettkampf statt; dieses Leben ist ein Theater, dem Gott zuschaut. Hier findet ein Gefecht statt, eine Auseinandersetzung mit allen Lastern und am meisten mit dem Fürsten der Laster wie mit Goliath. Der Teufel fordert nämlich die Seele gleichsam zu einem Zweikampf heraus. Er wird besiegt, wenn man standhält, aber im Namen des Herrn, nicht durch die Kräfte des Kriegers!»⁶⁰.

Augustinus vergleicht also die Welt- und Heilsgeschichte als Ganze, wie auch die persönliche Lebens- und Entwicklungsgeschichte seiner selbst und jedes einzelnen Individuums mit einem dynamischen Prozess im Sinne eines Theaterstücks mit vielen spannenden, dramatischen, oder auch tragischen Akten, dem jedoch jetzt schon ein positives Finale sicher ist, weil hinter all diesem «Theater» als Meta-Ebene ein überzeitlicher und allwissender Regisseur steht, der nicht ohnmächtig, sondern interessiert, aber geduldig zuschaut, schon lenkend eingegriffen hat, und dadurch das uns noch unbekannte Ende des Dramas schon vorherbestimmt hat: «Ihr steht es nicht zu, Zeiten und Fristen zu erfahren, die der Vater in seiner Macht festgesetzt hat!» (Apg 1,7).

2.10. *Duc in regendo* – Mit dem Speer der Vernunft und der Hoffnung des Herzens

Auf dieser Glaubensüberzeugung gründete Augustins nie erlöschender, realistischer Optimismus im Einsatz – als Theologe, Bischof, Seelsorger und Kirchenpolitiker in einer dem Untergang geweihten, antiken Welt: Mochten ihm seine

⁵⁹ Vgl. Ladislaus BOROS, *Aufstieg zu Gott*, Düsseldorf 2002, 48–51.

⁶⁰ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 335K; zitiert bei Hubertus DROBNER, «Für euch bin ich Bischof». Die Predigten Augustins über das Bischofsamt, Würzburg 1993, 21.

Gegner und Konkurrenten, egal ob überzeugte Häretiker und ihre Gegenkirchen, einfallende, heidnische Barbarenhorden, skrupellose Prokuratoren und Kaiser, skeptische, gnostische, aber gebildete Philosophen, oder auch aufgehetzte Volksmassen öfters wie ein unbezwingbarer Goliath erscheinen – wie ein kleiner David schleuderte er mit Mut den Stein seines Intellekts und siegte: «Denke daran, dass du im Kampfe stehst. Der Feind ist unsichtbar, aber unsichtbar ist auch dein Beschützer. Du siehst nicht, mit wem du aneinander gerätst, aber du glaubst an den, vom dem du beschützt wirst! ... Wie sollst du kämpfen? Wie David es getan hat!»⁶¹.

2.10.1. David gegen Goliath: Gottvertrauen macht stark!

Unbesiegbar ist kein Mensch, der nur auf die eigenen Kräfte baut, mutig und unermüdlich ist auch kein Augustinus aus sich heraus, sondern nur, wenn er wie ein kleiner David auf Gott vertraut in der Gewissheit, erwählter Diener und Werkzeug des allmächtigen Gottes zu sein, der «die Werke dessen vollbringt, der ihn gesandt hat»: «Mit einem einzigen Stein steckte er den so riesigen Feind nieder. Auf die Stirn traf er ihn, und er fiel, wo er das Zeichen der Gnade nicht hatte!... Aller Aberglauben der Völker lag danieder, der sich daraufhin nicht gegen die Kirche Gottes erheben konnte; denn auch wenn er sich erhob, dann wurde er selbst niedergeworfen, aber das Martyrium als Sieger gekrönt. Als hierauf die Kirche vorschritt, da jener Goliath ein so recht großes Schwert oder Speer trug, das heißt ein ganz ungeheures Schwert, die Beredsamkeit dieser Welt, die sich viele Geister unterjochte, lernten auch viele Diener Gottes dieselbe Beredsamkeit, damit Goliath von seinem eigenen Schwert getötet würde. Wie beredsam erschien der heilige Cyprian, wie blitzend sein Speer in seinen Schriften! Es ist das Schwert des Goliath, aber schon dem Daniederliegenden entwunden, damit der Feind vernichtet werde»⁶².

2.10.2. Über Schlangen und Skorpione

Was Augustinus trug, standhalten ließ und das *donum perseverantiae*⁶³ gab in allem, war also nicht das Vertrauen in sich selbst und die eigene Kraft, sondern seine innere Rückbindung an den kosmischen Christus, der sagt: «Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden!» (Mt 28,18), und der den Aposteln mit der

⁶¹ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 335K; H. DROBNER, 21.

⁶² AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 335K; H. DROBNER, 24.

Zusage aussandte: «Ich habe euch die Vollmacht gegeben, auf Schlangen und Skorpione zu treten und die ganze Macht des Feindes zu überwinden!» (Lk 10,19). «Hat denn etwa David gesiegt? Achtet auf seine Worte und seht, dass nicht er selbst gesiegt hat. Er sagt nämlich: Es ist ein Kampf Gottes (1 Sam 17,47)... Wenn ihr euch daran haltet, indem ihr das Gesetz im Milchkrug habt [= AT + NT], werdet ihr unbesiegbar sein!»⁶⁴.

Dieser «Kampf zwischen David und Goliath» spielt sich nach Augustinus nicht nur zwischen der Kirche als Gemeinschaft der «*pauci electi*» und einer «bösen Welt» als *massa damnata* ab, sondern geschieht, solange die Kirche noch als pilgernde auf dem Weg ist, schon in jedem einzelnen Menschen, in dem alter und neuer Mensch miteinander streiten, und auch in der Kirche selbst: überall, unter Gläubigen wie Ungläubigen, Klerikern oder Laien, Rechtgläubigen oder Häretikern, finden sich Böse und Gute, Einsichtige und Uneinsichtige, Demütige und Hochmütige: «Viele, die drinnen scheinen, sind in Wahrheit draußen, und viele, die draußen scheinen, sind in Wahrheit drinnen!». Kein Mensch darf sich anmaßen, dies schon jetzt unterscheiden zu können, sondern muss dies Gott überlassen, der allein die Herzen der Menschen kennt: «Ich hatte dich zum Ausspender eingesetzt, nicht zum Eintreiber!... Das ist meine Aufgabe: Wer gestern böse war, soll heute gut sein!»⁶⁵.

2.10.3. «Ein verwickelter Sachverhalt»: die Früchte inmitten der Dornen

Spreu und Weizen, Früchte und Dornen lassen sich in dieser Welt nie trennen, oder wachsen – wie schon Jesus im Gleichnis vom Sämann sagt – immer zusammen. Wer dies nicht aushält und mit Umsicht handhaben will, taugt nicht zum «Hüter des Weinbergs»: «Niemals können Trauben aus Dornen entspringen. Aber habt ihr nicht schon einmal gesehen, wie die Ranke eines Weinstocks in die Umzäunung hineinwächst, sich in den Dornen verfängt und unter den Dornen Samen hervorbringt und Trauben heranwachsen lässt?... Pflücke, strecke deine Hand sorgfältig und vorsichtig aus. Hüte dich vor den Dornen und pflücke die Frucht! Genauso verhalte dich auch, wenn dir ein ganz böser oder übler Mensch die Lehre Christi verkündet: höre zu, nimm an und missachte sie nicht. Wenn es ein böser Mensch ist, gehören die Stacheln zu ihm. Wenn er Gutes sagt, hängt jene Traube unter den Dornen, ent-

⁶³ AURELIUS AUGUSTINUS, *De Dono Perseverantiae*.

⁶⁴ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 335K; H. DROBNER, 25f.

⁶⁵ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 339; H. DROBNER, 42.

springt aber nicht aus den Dornen!»⁶⁶. Dazu kommt noch der nach Augustinus «verwickelte Sachverhalt», dass auch Böse oftmals Gutes sagen, das wir aufgrund ihres schlechten Charakters nicht verdammen dürfen⁶⁷.

2.11. Duc in sanctificando: «Wer gestern böse war, soll heute gut sein!»

Alle haben die liebende Geduld und den klugen Beistand, nicht nur Gottes, sondern auch der Kirche, und ihrer Bischöfe nötig, um sich zu heilen und zu heiligen: So wie Christus ein *Christus medicus*, *Christus humilis*, *Christus exemplum* war, muss auch der gute Bischof ein *servus*, *praepositus* und *conservus* sein⁶⁸: «Die Unruhigen muss man tadeln, die Kleingläubigen trösten, die Schwachen annehmen, die Widersprechenden widerlegen, vor den Tückischen muss man sich hüten, die Unerfahrenen lehren, die Trägen antreiben, die Streitsüchtigen zügeln, die Überheblichen tadeln, die Verzweifelten aufrichten, die Streitenden befrieden, den Mittellosen helfen, die Unterdrückten befreien, die Guten bestätigen, die Bösen ertragen und... ach:... alle lieben!»⁶⁹.

2.11.1. Der Kelch des Herrn

Augustinus erkannte in diesem «Allen-Alles-Sein» immer auch die schönste Gnade seines Dienstes, denn er fühlte sich in allem was er war von zwei Seiten getragen. Als Amtsträger durfte er Mittler sein – von Christi Kraft getragen –; als Glaubender und heilsbedürftiger Mensch durfte er Bruder sein, und war von der Gemeinschaft getragen: «Wo es mich schreckt, was ich für euch bin, tröstet er mich dort, was ich mit euch bin. Für euch bin ich nämlich Bischof, mit euch bin ich Christ. Jener ist der Name des empfangenen Amtes, dieser der Gnade; jener der Gefahr, dieser des Heiles»⁷⁰.

Der alte Bischof hatte in seiner eigenen Lebensgeschichte die zerstörerischen Folgen trügerischer Selbstbezogenheit für sich und andere zu gut kennengelernt: «Leicht ist es, die Höhen zu bedenken, leicht ist es, sich über Ehrungen zu freuen, leicht ist es, Jasagern und Speichelleckern sein Ohr zu leihen. Widerspruch zu

⁶⁶ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 340A; H. DROBNER, 93f.

⁶⁷ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 340A; H. DROBNER, 92f.

⁶⁸ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 340A; H. DROBNER, 84.

⁶⁹ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 340; H. DROBNER, 61.

⁷⁰ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 340; H. DROBNER, 59.

ertragen, einen Vorwurf geduldig zu hören, für die Schmähstüchtigen zu beten, das ist der Kelch des Herrn, das ist das Gastmahl des Herrn»⁷¹.

Von sich selber abzusehen, um die anderen zu heiligen – das wurde für Augustinus zunehmend der einzige Weg, um selbst wirklich heilig zu werden: Nur, wenn der Mensch in der Nachfolge Christi niedrig wird und der Sklave aller (Phil 2,5-11), vermag ihn Gott zu erhöhen; wenn er dagegen für sich selbst wie Gott werden will, wird er sich verlieren: «Ein großes Übel aber ist der Hochmut, ja das erste Übel, Anfang und Ursprung, Ursache aller Sünden. Er stürzte den Engel und machte ihn zum Teufel!» Dasselbe gilt für den Menschen: »Als Mensch war er geschaffen worden, Gott wollte er sein. Er nahm an, was er nicht war und verlor, was er war!«⁷². Die gehobene Stellung des Bischofs und die davon ausgehende Versuchung ist somit eine doppelte Gefahr – nicht nur für den Bischof selbst, sondern auch für die Gläubigen, die sich ihn zum Vorbild nehmen: «Das nämlich macht den Unterschied zwischen einem jeden von euch und uns aus, dass ihr kaum über euch allein werdet Rechenschaft ablegen, wir aber sowohl über uns als auch über uns alle. Deswegen ist die Bürde größer; aber gut getragen bereitet sie die größere Herrlichkeit, unzuverlässig ausgeführt stürzt sie in die furchtbarste Strafe!»⁷³.

Nicht nur gegenüber sich selbst, sondern noch mehr in der Verkündigung vor den Menschen muss der Bischof deshalb den bleibenden Unterschied zwischen der Person und dem Anspruch des ihm anvertrauten Amtes immer wieder deutlich machen: «Womit wirst du dich beim Gericht Christi entschuldigen? Du wirst sagen: Ich habe deswegen böse gehandelt, weil ich meinen Bischof nicht gut habe leben sehen! – Es wird dir geantwortet werden: Du hast dir gewählt, mit wem du verdammst werden willst, nicht, mit wem du gerettet werden willst»⁷⁴.

«Wer ist aber Bischof, der so genannt wird, und es nicht ist? Wer an dieser Ehre mehr Freude findet als am Heil der Herde Gottes, der in dieser Hoheit seines Amtes sucht, was nicht Jesu Christi ist. Er heißt Bischof, aber er ist kein Bischof. Der Name ist für ihn hohl... Damit er also sei, was er heißt, möge er hören, nicht auf mich, sondern mit mir»⁷⁵. Wer also ehrgeizig nach dem Bischofsamt strebt um seiner selbst und der eigenen Ehre willen, taugt nichts zur Heiligung der Menschen, sondern

⁷¹ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 340A; vgl. H. DROBNER, a.a.O., 87.

⁷² AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 340A; vgl. H. DROBNER, 80.

⁷³ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 339; vgl. H. DROBNER, 35.

⁷⁴ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 340A; vgl. H. DROBNER, 92.

⁷⁵ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 340A; vgl. H. DROBNER, 84.

wird nicht nur ihnen, sondern auch sich selbst zum Fluch: «An je höherem Ort wir nämlich stehen, in umso größere Gefahr befinden wir uns... Die uns gehorchen, bringen uns in größere Gefahr als die, die uns beschimpfen. Der Gehorsam der Menschen kitzelt nämlich unseren Hochmut, die Beschimpfungen der Menschen üben unsere Geduld... Der mich beschimpft, vergrößert meinen Lohn; mein Speichellecker wird meinen Lohn vermindern»⁷⁶.

2.11.2. Die rechte Sorge für sich selbst ist die Sorge um das Heil der anderen

Heilige werden zu Recht geehrt und als Vorbilder verwendet, aber wer selbst geehrt werden will, hat den Weg zur Heiligkeit schon verloren: «Wenn nämlich ein Diener recht geehrt wird, wird er im Namen seines Herrn geehrt!»⁷⁷. «Meine Gefahr besteht darin, dass ich meine Aufmerksamkeit darauf richte, wie ihr mich lobt, und darüber hinwegsehe, wie ihr lebt! ... Von schlecht Lebenden will ich nicht gelobt werden, davon will ich nichts wissen, das verabscheue ich, ist mir schmerzlich, kein Vergnügen»⁷⁸.

2.11.3. Sorgt euch um das, was bleibt für die Ewigkeit: eine Umkehrung der Werte dieser Welt, um «seine vortreffliche memoria» zu sein

Wenn der Apostel Paulus sagt: «Seht doch auf eure Berufung, Brüder! Da sind nicht viele Weise im irdischen Sinn, nicht viele Mächtige, nicht viele Vornehme, sondern das Törichte in der Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zuschanden zu machen; und das Schwache hat Gott erwählt, um das Starke zuschanden zu machen. Und das Niedrige in der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt: das, was nichts ist, um das, was etwas ist, zu vernichten, damit kein Mensch sich rühmen kann vor Gott.» (1 Kor 1,26-29); dann erkannte Augustinus darin nicht nur eine Umkehrung von all dem, worauf er in seinem Leben vor der Bekehrung vertraut und gesetzt hatte, sondern auch eine direkte Weisung für sein Denken und Handeln in seiner Berufung zum Bischof: Nur wenn wir uns um das Heil und die Heiligung anderer sorgen – bis hinab zu Kleinsten der Kleinen – dann heiligen wir die Welt und uns selbst, und schaffen etwas, was bleibt und weiterwirkt – nicht nur in der Welt, wenn wir als Bischof abtreten, sondern bis in die Ewigkeit! Denn nicht

⁷⁶ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 340A; vgl. H. DROBNER, 89.

⁷⁷ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 335K; vgl. H. DROBNER, 19.

⁷⁸ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 339; vgl. H. DROBNER, 35f.

alles, was in dieser Welt klein erscheint, ist auch klein in den Augen Gottes; und nicht alles, was hier groß und begehrenswert erscheint, ist auch groß vor Gott.

Mitwirken dürfen an dem was bleibt, ist die wahre Freude bischöflichen Dienstes, die, wie Augustinus sagt, schon in dieser Zeit «alle Mühe geringer macht»: «Auch wenn uns die vorangehen, die gut gelebt haben, ermuntern sie uns durch ihr Vorbild, damit wir, ob wir nun lange hier leben oder schnell von hinnen gehen, so leben, dass wir zu ihnen selbst gelangen... In der rechten Weise lebt man nämlich dort nicht zu kurz, wo das, was man viel nennt, nicht endet... Alles, was er also mit euch getan hat: Ermuntern, Sprechen, sich selbst zur Nachahmung Vorstellen, zum Lobe und zur Verehrung Gottes, bewahrt, und ihr werdet seine vorzüglichste "memoria" sein!»⁷⁹.

⁷⁹ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones* 396; vgl. H. DROBNER, 117.

Il Vescovo e la vita consacrata | Profili giuridici

Antonio Neri

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. I successori degli Apostoli

Il Signore Gesù, all'inizio della sua missione, costituì dodici Apostoli, che furono voluti da Lui come un collegio indiviso con a capo Pietro, e proprio come tale adempirono la loro missione. La missione pastorale del Collegio Apostolico perdura nel Collegio episcopale, come nel Romano Pontefice perdura l'ufficio primaziale di Pietro. Il canone 375 CIC, riassumendo l'insegnamento del Concilio Ecumenico Vaticano II, espresso nei nn. 20-21 della Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* del 21 novembre 1964, dispone: «§ 1. I Vescovi, che per divina istituzione sono successori degli Apostoli, mediante lo Spirito Santo che è stato loro donato, sono costituiti Pastori della Chiesa, perché siano anch'essi maestri di dottrina, sacerdoti del sacro culto e ministri del governo. § 2. Con la stessa consacrazione episcopale i Vescovi ricevono, con l'ufficio di santificare, anche gli uffici di insegnare e governare, i quali tuttavia, per loro natura, non possono essere esercitati se non nella comunione gerarchica col Capo e con le membra del Collegio».

In tale canone vengono sottolineati vari principi. Innanzitutto che *i Vescovi sono succeduti per divina istituzione al posto degli Apostoli*. A tale principio ecclesiologico è dedicato il n. 20 della Costituzione conciliare, dove si precisa che gli Apostoli, ebbero cura di costituirsi dei successori, perché la missione loro affidata venisse continuata dopo la loro morte, raccomandando loro di aver cura di tutto il gregge, nel quale lo Spirito Santo li aveva posti a pascere la Chiesa di Dio, società gerarchicamente ordinata. Come quindi perdura l'ufficio concesso dal Signore singolarmente a Pietro, il primo degli Apostoli, perché venga trasmesso ai suoi successori, allo stesso modo permane l'ufficio degli Apostoli di pascere la Chiesa, che il sacro ordine dei Vescovi deve esercitare senza interruzioni (cfr. can. 330 CIC).

In secondo luogo il canone succitato precisa che i *Vescovi sono i pastori della Chiesa*, nella quale sono «i maestri della dottrina, i sacerdoti del sacro culto, i ministri del governo» (can. 375 § 1; LG, 20), per cui hanno la triplice potestà o funzione d'insegnare, di santificare e di governare (can. 375 § 2): «chi li ascolta, ascolta Cristo, chi li disprezza, disprezza Cristo e Colui che ha mandato Cristo» (cfr. LG, 20).

Inoltre, si precisa, che i vescovi *ricevono la loro potestà mediante la stessa consacrazione*, che conferisce loro la pienezza del sacerdozio, imprimendo in essi un carattere sacramentale proprio, che li costituisce maestri e pontefici *in persona Christi*, e, come tali, li inserisce nel corpo episcopale. Il Vescovo diviene membro del Collegio episcopale in forza della consacrazione episcopale, che conferisce la pienezza del sacramento dell'Ordine e configura ontologicamente il Vescovo a Gesù Cristo come pastore nella sua Chiesa, diventando sacramento di Cristo stesso presente ed operante nel suo popolo, che mediante il ministero episcopale annunzia la Parola, amministra i sacramenti e guida la sua Chiesa (LG, 21). La potestà che hanno i Vescovi deriva loro, attraverso la consacrazione sacramentale, dallo stesso Cristo, «Pastore grande delle pecore» (Eb 13,20), di cui sono in senso proprio «vicarii» (LG, 27).

Infine nel canone 375 CIC viene sottolineata la *necessità della «comunione gerarchica»* cioè la potestà propria dei Vescovi di santificare, d'insegnare e di governare, non può essere esercitata se non nella «comunione gerarchica» col Romano Pontefice, Capo del Collegio Episcopale, e con gli altri membri del medesimo Collegio (LG, 22; can. 336 CIC). Tuttavia il *munus* episcopale per poter essere esercitato ha bisogno della «missione canonica» concessa dal Romano Pontefice. Con essa il Capo del Collegio episcopale, affida una porzione del Popolo di Dio o un ufficio a beneficio della Chiesa universale (NEP, 2). Pertanto, le tre funzioni, che costituiscono il «*munus* pastorale» ricevuto dal Vescovo nella consacrazione episcopale, debbono essere esercitate nella comunione gerarchica, anche se, per la loro diversa natura e finalità, la funzione di santificare è esercitata in modo distinto da quelle di insegnare e di governare¹. Queste ultime due funzioni, infatti, non possono essere esercitate se non nella comunione gerarchica per la loro intrinseca natura, altrimenti gli atti compiuti non sono validi.

Il Popolo di Dio, la Chiesa, non è solo una comunità di genti diverse, ma nel suo stesso interno si compone anche di diverse parti, le Chiese particolari, formate ad

¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Pastores Gregis*, 16.10.2003, in AAS 96 (2004) 833-836, n. 8; CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi *Apostolorum Successores*, 22.02.2004, Città del Vaticano 2004, n. 12.

immagine della Chiesa universale, nelle quali e dalle quali è costituita l'una ed unica Chiesa Cattolica (cfr. can. 368 CIC). La Chiesa particolare è affidata al Vescovo (cfr. cann. 381, § 1; 369; 333 CIC) che come successore degli Apostoli, in forza della consacrazione episcopale e mediante la comunione gerarchica, è il principio visibile e il garante dell'unità della sua Chiesa particolare (cfr. LG, 23), ed è attraverso la sua comunione gerarchica con il capo e gli altri membri del Collegio episcopale che la Chiesa particolare si inserisce nella *plena communio ecclesiarum* dell'unica Chiesa di Cristo.

Principio e fondamento visibile di unità, il Vescovo è chiamato a edificare incessantemente la Chiesa particolare nella comunione di tutti i suoi membri e, di questi, con la Chiesa universale, vigilando affinché i diversi doni e ministeri contribuiscano alla comune edificazione dei credenti ed alla diffusione del Vangelo².

2. La Gerarchia ecclesiastica e la via dei consigli evangelici

Il Concilio Ecumenico Vaticano II non affrontò in maniera particolare il problema dei rapporti tra gerarchia ecclesiastica e vita religiosa, pur trattando, da un lato, il tema dell'episcopato, come abbiamo brevemente già visto, e, dall'altro, quello della vita religiosa.

La *Lumen Gentium* offre il testo conciliare dottrinalmente più importante sulla vita religiosa e nella sua riflessione ecclesiologica vede i religiosi occupare un posto particolare in quel movimento di santità battesimale che anima tutta la Chiesa. La santità della Chiesa è in modo speciale favorita dai molteplici consigli, che il Signore nel Vangelo propone all'osservanza dei suoi discepoli (LG, 42). I consigli evangelici della castità dedicata a Dio, della povertà e dell'obbedienza sono un dono divino che la Chiesa si è data cura di interpretarli, di regolarne la pratica e anche di stabilire, a partire da essi, forme stabili di vita (LG, 43). Per mezzo dei voti, o altri sacri legami, con i quali il fedele si obbliga all'osservanza dei tre predetti consigli evangelici, egli si viene a mettere totalmente nelle mani di Dio sommamente amato, così da essere ordinato al servizio e all'onore di Dio. È vero che con il battesimo è già consacrato a Dio; ma con la professione dei consigli evangelici nella Chiesa, egli intende essere liberato dagli impedimenti che potrebbero ritardarlo nel fervore della carità e nella perfezione del culto divino, e viene consacrato più intimamente al ser-

² Cfr. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Direttorio Apostolorum Successores*, 8.

vizio divino. I consigli evangelici congiungono in modo speciale i loro seguaci alla Chiesa e al suo mistero, e meglio preannunziano la futura risurrezione e la gloria del regno celeste (LG, 44).

I consigli evangelici sono nel credente un riflesso della vita trinitaria³ e lo sono in special modo, come ci ricorda la Esortazione apostolica post-sinodale *Pastores Gregis*, nel vescovo che, come successore degli apostoli, è chiamato a seguire Cristo sulla strada della perfezione della carità. Nella vita del Vescovo deve risplendere la vita di Gesù e quindi la sua obbedienza al Padre fino alla morte e alla morte di croce (cfr. Fil 2,8), il suo amore casto e verginale, la sua povertà che è libertà assoluta dinanzi a i beni terreni⁴.

Però fondamentalmente bisogna osservare che quando il Concilio parla dei consigli evangelici intende generalmente i tre consigli tradizionali, di castità, di povertà, di obbedienza, ma precisa che tra i tre «eccelle questo prezioso dono della grazia divina, dato dal Padre ad alcuni (cfr. Mt 19,11; 1 Cor 7,7), di votarsi a Dio solo più facilmente con un cuore senza divisioni (cfr. 1 Cor 7,32-34) nella verginità e nel celibato» (LG, 42). Quindi il vero elemento discriminante, nucleo costitutivo e segno differenziante della vita consacrata è il celibato per il regno di Dio. Ciò che eccelle e si evidenzia come carattere distintivo è la perfetta continenza nel celibato, la vera linea di demarcazione tra una forma di vita consacrata e una vita che consacrata non è⁵.

Ma bisogna, a questo punto precisare, circa il rapporto tra i consigli evangelici e l'autorità della Chiesa che, come dispone il can. 576 CIC, i consigli evangelici fanno parte del deposito della fede, di cui è custode e maestra responsabile la Chiesa. Pertanto spetta solo alla competente autorità ecclesiastica: interpretarne il senso autentico, disciplinarne la pratica mediante leggi appropriate, approvarne le forme stabili e concrete di attuazione, curare che gl'Istituti crescano e si sviluppino secondo lo spirito dei loro fondatori e le sane tradizioni (cfr. LG, 45).

In relazione al carisma della vita consacrata, innanzitutto nella sua fase genetica, delicato e importante è il compito che i Vescovi sono chiamati ad adempiere: «... I Vescovi diocesani... si adoperino per discernere i nuovi doni di vita consacrata che lo Spirito Santo affida alla Chiesa e aiutino coloro che li promuovono, perché ne

³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Vita Consecrata*, 25.03.1996, in AAS 88 (1996) 393-395, nn. 20-21.

⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Pastores Gregis*, in AAS 96 (2004) 850, n. 18.

⁵ In questo senso V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, Bologna 1991, 77-78; L. DE CANDIDO, *Vita consacrata*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Cinisello Balsamo 1986, 1683.

esprimano le finalità nel modo migliore e le tutelino con statuti adatti...» (can. 605 CIC). I Vescovi diocesani devono perciò: 1. *discernere* i carismi; 2. *aiutare* i promotori; 3. *tutelare* con degli statuti.

Già la *Lumen gentium* sottolineava, come abbiamo già detto, come spettasse alla Gerarchia⁶ regolare sapientemente con le sue leggi la pratica dei consigli evangelici, accogliere le regole proposte da esimi uomini e donne, e ulteriormente ordinarle e approvarle autenticamente; e aiutare gli istituti, perché avessero a crescere e fiorire secondo lo spirito dei fondatori (LG, 45). Infatti, secondo *Mutuae relationes*, i vescovi, in unione col Romano Pontefice, ricevono da Cristo-Capo il compito di discernere i doni e le competenze e di prendersi cura dei carismi; e in tal modo, promuovendo la vita religiosa e proteggendola in conformità delle sue proprie definite caratteristiche, i vescovi adempiono un genuino dovere pastorale⁷.

È evidente che spetta ai pastori discernere e interpretare i nuovi doni, perché tale servizio è, innanzitutto, un atto magisteriale. Il discernimento e l'aiuto non rientrano nella sfera delle attività discrezionali dei vescovi, ma rientrano fra quegli atti dovuti, quei doveri, in quanto applicazione del compito pastorale che ad essi spetta come pastori della Chiesa particolare (cfr. cann. 383, 385, 387, 394 CIC).

Dare un assetto giuridico a tale situazione, non è solo uno sterile gioco intellettuale, ma una precisa esigenza sottolineata anche da Giovanni Paolo II, in riferimento alle aggregazioni laicali, ma evidentemente valevole per tutte le aggregazioni, quando affermava al n. 31 della *Christifideles laici* che: «I Pastori nella Chiesa, sia pure di fronte a possibili e comprensibili difficoltà di alcune forme aggregative e all'imporsi di nuove forme, non possono rinunciare al servizio della loro autorità, non solo per il bene della Chiesa, ma anche per il bene delle stesse aggregazioni laicali. In tal senso devono accompagnare l'opera di discernimento con la guida e soprattutto con l'incoraggiamento per una crescita delle aggregazioni dei fedeli laici nella comunione e nella missione della Chiesa. È oltremodo opportuno che alcune nuove associazioni e alcuni nuovi movimenti, per la loro diffusione spesso nazionale o anche internazionale, abbiano a ricevere un riconoscimento ufficiale, un'appro-

⁶ «Per chi riflette, anche poco, può sembrare strano che l'iniziativa di istituire la vita religiosa non sembri partire dall'autorità della Chiesa. In realtà, la vita sgorga spontaneamente, o piuttosto è lo Spirito santo che la suscita. Ma non stupisce che la Gerarchia si sia progressivamente occupata della regolamentazione di un fenomeno tanto importante. Questo non era che il suo dovere, perché qui siamo di fronte ad uno dei mezzi più potenti che la missione della Chiesa abbia a sua disposizione per promuovere l'unione con Dio e la pratica della carità» (G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, Milano 1982, 455).

⁷ Cfr. S. CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI E GLI ISTITUTI SECOLARI – S. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, Note direttive *Mutuae relationes*, 14.05.1978, in AAS 70 (1978) 479, n. 9. Per dare un giudizio sulla genuinità di un carisma cfr. *ibid.*, 499-500, n. 51.

vazione esplicita della competente autorità ecclesiastica»⁸. Quindi, secondo il Pontefice, il servizio dei Pastori è costituzionalmente finalizzato alla comunione, sicché essi, sia pure di fronte a possibili difficoltà, non possono rinunciare al servizio della loro autorità⁹. In tal senso devono accompagnare l'opera di discernimento con la guida e soprattutto con l'incoraggiamento: «È in questo senso che si dimostra sempre necessario il discernimento dei carismi. Nessun carisma dispensa dal riferirsi e sottomettersi ai Pastori della Chiesa, "ai quali spetta specialmente, non di estinguere lo Spirito, ma di esaminare tutto e ritenere ciò che è buono" (LG, 12), affinché tutti i carismi, nella loro diversità e complementarietà, cooperino all'"utilità comune" (1 Cor 12,7)»¹⁰. È oltremodo opportuno che alcune nuove associazioni abbiano a ricevere un riconoscimento ufficiale, un'approvazione esplicita della competente autorità ecclesiastica. Nessun dubbio, perciò, sul fatto che il primo riconoscimento e la prima protezione canonica devono venire dai vescovi, perché «è proprio del servizio pastorale dell'autorità nella chiesa discernere e favorire e non spegnere eventuali carismi. Se, da una parte, gli autentici carismi arricchiscono e rinnovano la vita della chiesa, dall'altra, i pastori non possono rinunciare a svolgere la loro missione di guida, di verifica e di edificazione»¹¹.

Non può esserci, perciò, opposizione tra istituzione e carisma. La Chiesa è un'unica realtà, inscindibilmente gerarchica e carismatica, visibile e spirituale: «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. Ma la società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, 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. Infatti, come la natura assunta serve al Verbo divino da vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, così in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito di

⁸ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica post-sinodale *Christifideles Laici*, 30.12.1988, in AAS 81 (1989) 448-449, n. 31.

⁹ Cfr. D. J. ANDRES, *La supresión de los institutos religiosos. Estudio canónico de los datos históricos más relevantes*, in *CpR* 67 (1986) 3-54; Id., *Soppressioni e diritto canonico*, in *DIP* 8 (1989) 1801-1807.

¹⁰ CCC, 801.

¹¹ COMMISSIONE EPISCOPALE PER IL LAICATO, *Aggregazioni laicali nella Chiesa*, nota del 29 aprile 1993, in *Il Regno-documenti* 11 (1993) 347.

Cristo che la vivifica, per la crescita del corpo (cfr. Ef 4,16)» (LG, 8).

In che cosa consiste, dunque, il carisma? «Straordinari o semplici e umili, i carismi sono grazie dello Spirito Santo che, direttamente o indirettamente, hanno un'utilità ecclesiale, ordinati come sono all'edificazione della Chiesa, al bene degli uomini e alle necessità del mondo»¹².

Per il Gerosa «si può tentare la seguente formulazione provvisoria di una definizione di carisma: il carisma, per lo meno nella sua forma più compiuta ("carisma originario"), è un dono speciale dello Spirito Santo che può essere elargito a fedeli di ogni ordine per renderli, attraverso una particolare forma di *sequela Christi*, più atti e pronti a costruire la comunione ecclesiale, fondata sulla Parola di Dio e sui Sacramenti, in modo da costituire un segno paradigmatico e profetico per la Chiesa tutta»¹³, e con tale impostazione verrebbe meno anche una qualunque opposizione tra carisma e ministero.

Inoltre, sempre per lo stesso autore, la categoria associativa fondamentale degli Istituti di vita consacrata e delle Società di vita apostolica da una parte e quella, pure fondamentale, delle associazioni di fedeli o movimenti ecclesiali dall'altra, pur avendo un carisma originario specifico diverso¹⁴, hanno una comune origine carismatica che facilita la verifica dell'autenticità ecclesiale di nuove forme aggregative ecclesiali. Queste ultime, infatti, proprio in forza della loro origine carismatica hanno già in se stesse il principio ecclesiologico che, con il passare del tempo, le distingue nettamente dalle forme associative di natura scismatica ed eretica oppure da quelle a carattere contestativo o alternativo rispetto all'Istituzione ecclesiale, o ancora da quelle semplicemente estranee all'organizzazione ecclesiale. Questo principio ecclesiologico è elementare: il «carisma originario», nella misura in cui è autentico e seguito per quello che oggettivamente è, imprime alla forma associativa da esso generata una particolare capacità di edificare la *communio* ecclesiale e dunque l'unità di tutta la Chiesa¹⁵.

Il carisma, quindi, come grazia dello Spirito Santo con utilità ecclesiale ha una sua struttura immanente, che lo identifica e lo caratterizza. E quando la Chiesa rico-

¹² CCC, 799.

¹³ L. GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa*, Milano 1989, 92-93.

¹⁴ Profetico-personale quello dei consigli evangelici e comunitario-missionario quello all'origine delle associazioni o movimenti ecclesiali.

¹⁵ Cfr. L. GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa*, 231-236.

nosce il carisma conforme al suo fine salvifico, esso diventa un'istituzione canonica, dotata di norme che ne regolano l'esercizio¹⁶.

3. La Gerarchia ecclesiastica e il momento fondazionale nella vita consacrata

In questo senso bisogna, inoltre, notare che il celibato per il Regno è il contenuto di un carisma comune generale, che però si storicizzerà sempre in un carisma particolare, o individuale (eremiti e vergini) o collettivo (Istituti). Ogni carisma comporta sempre una determinata forma di vita con un suo peculiare patrimonio. I carismi di fondazione necessariamente hanno una dimensione storica e conseguentemente pluriforme, e molte sono oggi le forme di vita consacrata riconosciute dalla chiesa. Per cogliere la dimensione storica nella quale si sono sviluppate le diverse forme della vita consacrata, il Vaticano II afferma: «Avvenne quindi che, come in un albero piantato da Dio e in un modo mirabile e vario ramificatosi nel campo del Signore, a partire da un seme divinamente gettato, sono cresciute varie forme di vita solitaria o comune e varie famiglie, che si sviluppano, sia per il profitto dei loro membri sia per il bene di tutto il corpo di Cristo» (LG, 43). E il decreto *Perfectae caritatis* così si esprime: «Fin dai primi tempi della chiesa vi furono uomini e donne che per mezzo della pratica dei consigli evangelici intesero seguire Cristo con maggiore libertà e imitarlo più da vicino e condussero, ciascuno a loro modo, una vita consacrata a Dio. Molti di essi, dietro l'impulso dello Spirito santo, o vissero una vita solitaria o fondarono famiglie religiose, che la chiesa con la sua autorità volentieri accolse e approvò» (PC, 1).

La forma di vita consacrata per la professione dei consigli evangelici, ex can. 573 § 1 CIC, è unica e vale per gli Istituti di vita consacrata, di cui alla parte III, libro II, per le Società di vita apostolica che assumono i consigli evangelici ex can. 731 § 2 CIC, per le forme nuove ex can. 605 CIC, per le associazioni che tendono all'incremento di una vita più perfetta mediante la professione dei consigli evangelici ex cann. 298 ss. CIC. Secondo l'enunciato del can. 573 § 1 CIC, la vita consacrata è una forma stabile di vita in cui: 1) si risponde a una vocazione trinitaria, cioè ci si dona

¹⁶ A. NERI, *Nuove forme di vita consacrata (can. 605 CIC). Profili giuridici*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 75 (1994) 253-308; ID., *Nuove forme di vita consacrata (can. 605 CIC)*, Roma 1995, 118-121; ID., *Il can. 605 CIC e le nuove forme di vita consacrata*, in *Claretianum* 36-37 (1996-1997) 447-498; ID., *Interpretazione e applicazione del can. 605 CIC*, in *Annuario DiReCom* 1 (2003) 81-126.

al Padre per mezzo della sequela di Gesù nello Spirito Santo; 2) si tende alla perfezione della carità; 3) si preannuncia la gloria futura: mediante la professione dei consigli evangelici.

La vita consacrata mediante la professione dei consigli evangelici è, innanzitutto, una forma stabile di vita assunta negli Istituti, ed ex can. 573 § 2 CIC, gli elementi essenziali per tutti gli Istituti sono: 1) l'erezione; 2) i vincoli sacri; 3) le leggi proprie.

La fondazione di un nuovo Istituto è per il bene della Chiesa, perciò giunge sempre il momento in cui tale fondazione deve essere riconosciuta dalla Chiesa stessa. Tale riconoscimento, che corrisponde allo stadio iniziale della vita di un nuovo Istituto, è la sua approvazione, fatta, in nome della Chiesa, dal vescovo diocesano o dalla Santa Sede.

In che cosa consiste l'approvazione di un Istituto? Nel codice piano-benedettino, come per la legislazione anteriore, l'approvazione, fatta, in nome della Chiesa, dal Vescovo diocesano o dal Papa è l'atto con cui la fondazione di un nuovo Istituto religioso è riconosciuta dalla Chiesa¹⁷. Infatti nel can. 488 n. 1 CIC 1917¹⁸, si evinceva con chiarezza che uno degli elementi essenziali richiesti per l'esistenza di una *religio* o Istituto religioso era l'approvazione da parte della legittima autorità ecclesiastica, cioè il Sommo Pontefice o gli Ordinari locali.

Usando la terminologia dell'attuale codificazione, l'atto di approvazione, così come enunciato durante la vigenza del codice del 1917, meglio dovrebbe definirsi atto di erezione o, se si vuole, atto di erezione-approvazione¹⁹. Recita infatti il can. 579 CIC: «I Vescovi diocesani possono, ciascuno nel proprio territorio, erigere con formale decreto istituti di vita consacrata, purché sia stata consultata la Sede Apostolica». Ad esso si associa il can. 589 CIC: «Un istituto di vita consacrata si dice di diritto pontificio se è stato eretto oppure approvato con decreto formale dalla Sede Apostolica; di diritto diocesano invece se, eretto dal Vescovo diocesano, non ha ottenuto dalla Sede Apostolica il decreto di approvazione».

Perciò il decreto formale di erezione del Vescovo diocesano o della Sede Apostolica, ex can. 579, opera il riconoscimento da parte della Chiesa della fonda-

¹⁷ Cfr. J. TORRES, *Approvazione delle Religioni*, in DIP 1 (1974) 770-771.

¹⁸ «*In canonibus qui sequuntur, veniunt nomina: 1° Religionis, societas, a legitima ecclesiastica auctoritate approbata, in qua sodales, secundum proprias ipsius societatis leges, vota publica, perpetua vel temporaria, elapso tamen tempore renovanda, nuncupant, atque ita ad evangelicam perfectionem tendunt;...*».

¹⁹ Cfr. A. MONTAN, in *Il diritto nel mistero della Chiesa*, II, a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Roma 1990, 215.

zione di un nuovo Istituto di vita consacrata²⁰; mentre in senso stretto il decreto d'approvazione della Sede Apostolica, ex can. 589, opera il passaggio dallo statuto di diritto diocesano a quello di diritto pontificio.

La Sede Apostolica ha il diritto di erigere direttamente un nuovo Istituto di vita consacrata (can. 589 CIC), ma ormai, secondo prassi consolidata, ogni nuovo Istituto inizia con il diventare di diritto diocesano.

Il Vescovo diocesano, principio visibile e garante dell'unità della sua Chiesa particolare (cfr. LG, 23), nel compito di discernere qualunque dono di vita consacrata, e di favorire in sommo grado le vocazioni a tale vita (can. 385 CIC), può erigere nuovi Istituti di vita consacrata.

Inizialmente il Vescovo diocesano potrà tutelare tale realtà costituendo una associazione di fedeli, pubblica o privata, nella quale già si sperimentano gli elementi identificativi di una forma di vita consacrata. Quando sarà sicuro di trovarsi di fronte a un dono dello Spirito alla Chiesa, potrà erigere l'Istituto con decreto formale, accompagnato dall'approvazione delle Costituzioni (cann. 117, 587, 595 CIC), che ne rappresentano la carta d'identità, purché venga consultata la Sede Apostolica (can. 579 CIC).

La consultazione della Santa Sede avviene tramite la Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica oppure, nei casi in cui sono competenti, la Congregazione per la evangelizzazione dei popoli o la Congregazione per le Chiese orientali.

Tale consultazione, che precede il decreto episcopale di erezione, poiché nel canone 579 è presente la particella *dummodo*, è richiesta per la validità dell'atto, in forza del can. 39²¹.

La Congregazione analizza la fattispecie e, in caso positivo, concede al Vescovo il proprio parere con tutte quelle specificazioni, prescrizioni, direttive, concessioni di facoltà eventualmente necessarie per la vita autonoma del nuovo Istituto²².

Abbiamo già visto come il celibato per il Regno è il contenuto di un carisma comune generale, che però si storicizzerà sempre in un carisma particolare, o individuale (eremiti e vergini) o collettivo, cioè in un Istituto. Ogni carisma comporta

²⁰ Cfr. A. GUTIERREZ, *Erezione*, in *DIP* 3 (1976) 1265: «Per erezione si intende un atto del superiore ecclesiastico competente in virtù del quale un ente acquista la propria personalità giuridica».

²¹ «Le condizioni nell'atto amministrativo allora soltanto si reputano aggiunte per la validità, quando sono espresse per mezzo delle congiunzioni *si, nisi, dummodo*».

²² Molto utilizzate in merito sono ancora le *Normae* emanate dall'allora S. Congregazione dei Religiosi in data 6 marzo 1921, in X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, I, n. 340, coll. 374-378.

sempre una determinata forma di vita con un suo peculiare patrimonio. La fedele custodia e tutela di questo patrimonio, che contraddistingue ciascun Istituto, è uno dei grandi principi affermati dal Concilio Vaticano II: «Torna a vantaggio stesso della Chiesa che gli istituti abbiano una loro fisionomia e una loro propria funzione. Perciò fedelmente si interpretino e si osservino lo spirito e le finalità proprie dei fondatori, come pure le sane tradizioni: tutto ciò costituisce il patrimonio di ciascun istituto» (PC, 2). In questa direzione il can. 578 CIC dispone: «L'intendimento e i progetti dei fondatori, sanciti dalla competente autorità della Chiesa, relativamente alla natura, al fine, allo spirito e all'indole dell'istituto, così come le sane tradizioni, cose che costituiscono il patrimonio dell'istituto, devono essere da tutti fedelmente custoditi». Ed è doveroso sottolineare che, secondo il canone su citato, in tanto l'intendimento e i progetti dei fondatori costituiscono il patrimonio dell'istituto, in quanto sono sanciti dalla competente autorità della Chiesa.

In questo contesto è importante sottolineare l'essenzialità per un Istituto del diritto proprio. Infatti il diritto proprio di ciascun Istituto ha la sua formulazione soprattutto nelle Costituzioni, dette anche Codice fondamentale, il cui scopo è esattamente quello di tutelare più fedelmente la vocazione e l'identità dei singoli Istituti. Proprio per questo il can. 587 CIC nell'indicare il contenuto dispone che esso deve comprendere, innanzitutto il patrimonio proprio dell'Istituto, di cui al 578 CIC, relativamente alla natura, al fine, allo spirito, all'indole dell'Istituto stesso, secondo il pensiero e i propositi del Fondatore e le sane tradizioni; esso dovrà, inoltre, comprendere le norme fondamentali sul governo dell'Istituto e la disciplina dei membri, la loro incorporazione e formazione, l'oggetto proprio dei sacri vincoli (§ 1).

La formulazione delle Costituzioni è di per sé competenza del Capitolo generale, l'organo di governo collegiale, che ha nell'Istituto la suprema autorità e a cui compete, fra l'altro, tutelare il patrimonio dell'istituto stesso (cfr. can. 631 CIC). Le Costituzioni però devono essere approvate dalla competente autorità ecclesiastica: la Santa Sede per gli Istituti di diritto pontificio, cioè la Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e per le Società di vita apostolica, la Congregazione per l'Evan-gelizzazione dei Popoli e quella per le Chiese Orientali; il Vescovo della sede principale per gli Istituti di diritto diocesano, dopo aver consultato gli altri Vescovi se l'Istituto sia già diffuso in più diocesi (can. 595 CIC). Dopo l'approvazione, le Costituzioni non possono essere modificate senza il consenso dell'autorità che le ha ratificate: alla medesima spetta anche darne l'interpretazione autentica (can. 587, § 2 CIC).

Il fatto che le Costituzioni, che contengono il patrimonio o carisma dell'Istituto, devono essere approvate dalla competente autorità ecclesiastica e non possono

essere modificate senza il consenso dell'autorità che le ha ratificate prova inequivocabilmente che nelle forme di vita consacrata l'intervento dell'autorità ecclesiastica è determinante.

Bisogna aggiungere che nelle forme di vita consacrata, che la Chiesa riconosce come tali, l'intervento dell'autorità ecclesiastica è determinante anche nell'assunzione dei consigli evangelici e quindi nella tutela e nella disciplina di essi, (cfr. can. 576 CIC) le quali non dipendono solo dalle costituzioni dell'istituto²³. Del resto, nei fondatori e nelle fondatrici appare sempre vivo il senso della Chiesa, che si manifesta nella loro partecipazione piena alla vita ecclesiale in tutte le sue dimensioni e nella pronta obbedienza ai Pastori²⁴.

In questo senso è utile sottolineare il rapporto fondante tra il vescovo diocesano e le realtà dell'istituto di diritto diocesano, della vita anacoretica, e dell'ordine delle vergini.

L'istituto di diritto diocesano rimane sotto la speciale cura del Vescovo diocesano, fermo restando il principio della legittima autonomia stabilito nel can. 586 (cfr. can. 594 CIC).

A termine del can. 615 CIC, spetta al Vescovo diocesano una particolare vigilanza sui monasteri femminili *sui iuris*, totalmente autonomi, anche se di diritto pontificio.

Spetta al Vescovo della sede principale di un Istituto di vita consacrata:

- approvare le costituzioni
- confermare le modifiche legittimamente apportate nelle costituzioni, salvo ciò su cui fosse intervenuta la Sede Apostolica
- trattare gli affari di maggiore rilievo riguardanti l'intero istituto, quando superano l'ambito di potestà dell'autorità interna, non senza però avere consultato gli altri Vescovi diocesani, qualora l'istituto fosse esteso in più diocesi (can. 595, § 1 CIC).

²³ Cfr. *Instrumentum Laboris La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo*, n. 38, in G. FERRARO, *Il Sinodo dei Vescovi 1994. «La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo»*, Roma 1998, 541-544. Nel «Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi *Apostolorum successores*», del 22 febbraio 2004, a cura della Congregazione per i Vescovi, ai nn. 55-62 sono indicati alcuni principi fondamentali, dai quali, nello svolgimento del ministero episcopale, il Vescovo diocesano si deve lasciare guidare e che caratterizzano il suo modo di agire ed informano la sua stessa vita: il principio Trinitario, il principio della verità; il principio della comunione, il principio della collaborazione, il principio del rispetto delle competenze, il principio della persona giusta al posto giusto, e il principio di giustizia e di legalità, avendo comunque presente che nel trattare i problemi e nel prendere le decisioni, la salvezza delle anime è legge suprema e canone inderogabile (cfr. can. 1752 CIC). Pensiamo che tali principi possano essere illuminanti anche nelle relazioni con la vita consacrata.

²⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Vita Consecrata*, in AAS 88 (1996) 418-420, n.46.

Il Vescovo diocesano può concedere dispense dalle costituzioni in casi particolari (can. 595, § 2 CIC).

«Il Vescovo sarà particolarmente sollecito verso i Monasteri autonomi a lui affidati e alle comunità degli Istituti religiosi di diritto diocesano che hanno la casa nel territorio della sua diocesi, praticando il suo diritto-dovere di visita canonica, anche per quanto riguarda la disciplina religiosa, ed esaminando il loro rendiconto economico»²⁵.

Inoltre, nell'ambito della vita consacrata, la Chiesa riconosce la vita eremitica o anacoretica con la quale i fedeli, in una più rigorosa separazione dal mondo, nel silenzio della solitudine, nella continua preghiera e penitenza, dedicano la propria vita alla lode di Dio e alla salvezza del mondo (can. 603, § 1 CIC). L'eremita è riconosciuto dal diritto come dedicato a Dio nella vita consacrata se con voto, o con altro vincolo sacro, professa pubblicamente i tre consigli evangelici nelle mani del Vescovo diocesano e sotto la sua guida osserva il programma di vita che gli è propria (can. 603, § 1 CIC): «Il Vescovo deve seguire con speciale cura pastorale gli eremiti, specialmente coloro che sono riconosciuti dal diritto come tali perché professano pubblicamente i tre consigli evangelici nelle sue mani o sono stati confermati mediante i voti o altro vincolo sacro. Sotto la sua guida osservino la forma di vita che è loro propria dedicando l'esistenza alla lode di Dio e alla salvezza dell'umanità, nella separazione dal mondo, nel silenzio, nella solitudine, con la preghiera assidua e la penitenza. Il Vescovo deve anche vigilare per prevenire possibili abusi e inconvenienti»²⁶.

Infine, perché una donna possa essere compresa nell'ordine delle vergini riconosciuto dalla Chiesa, è necessario che venga consacrata dal Vescovo diocesano secondo il rito liturgico approvato: «A queste forme di vita consacrata è assimilato l'ordine delle vergini le quali, emettendo il santo proposito di seguire Cristo più da vicino, dal Vescovo diocesano sono consacrate a Dio secondo il rito liturgico approvato e, unite in mistiche nozze a Cristo Figlio di Dio, si dedicano al servizio della Chiesa» (can. 604, § 1 CIC). Le vergini consacrate possono vivere sia isolatamente che insieme, in forma associata, costituendo una comunità di fatto o di diritto (can. 604, § 2 CIC)²⁷.

²⁵ CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, Direttorio *Apostolorum Successores*, n. 105.

²⁶ *Ibid.*, n. 106.

²⁷ «Una particolare sollecitudine il Vescovo dovrà averla per l'Ordine delle Vergini, che sono state consacrate a Dio attraverso le sue mani, e sono affidate alla sua cura pastorale, essendo dedicate al servizio della Chiesa», *ibid.*, n. 104.

4. Relazioni dei consacrati col Vescovo diocesano

Nella normativa codiciale dedicata all'apostolato degli istituti, i cann. 678-683 sono dedicati ai rapporti dei religiosi col Vescovo diocesano. Una interpretazione esaustiva ed appropriata di tali canoni non può prescindere da alcuni documenti conciliari e postconciliari, che hanno preceduto la promulgazione del Codice, e che fissano principi importanti in tale materia: la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, n. 45, il Decreto *Christus Dominus*, nn. 33-35, il Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae* di Paolo VI del 6 agosto 1966, e il Direttorio *Mutuae relationes* della S.C. per i Religiosi e gli Istituti Secolari e della S.C. per i Vescovi in data 14 maggio 1978. Successivamente alla promulgazione del Codice, fondamentali per la recezione e l'approfondimento del nostro argomento sono stati l'Esortazione apostolica post-sinodale *Vita Consacrata* di Giovanni Paolo II del 25 marzo 1996 e il Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi *Apostolorum Successores* della Congregazione per i Vescovi del 22 febbraio 2004, nn. 98-107.

Dai canoni su citati, circa le relazioni dei consacrati col Vescovo diocesano, si possono enucleare i seguenti punti.

A. Il principio della dipendenza dei religiosi dal Vescovo diocesano.

Le persone consacrate, insieme agli altri membri del Popolo di Dio, sono soggette all'autorità pastorale del Vescovo in quanto maestro della fede e responsabile dell'osservanza della disciplina ecclesiastica universale²⁸, custode della vita liturgica e moderatore di tutto il ministero della parola (cfr. cann. 392; 756 § 2; 772 § 1 e 835 CIC).

Tuttavia, tutti gli Istituti di vita consacrata hanno diritto a una giusta autonomia di vita, specialmente di governo, mediante la quale abbiano nella Chiesa una propria disciplina, disponendo di un diritto proprio, e possano conservare integro il proprio patrimonio spirituale, dottrinale e culturale (cfr. can. 586, § 1 CIC). È compito proprio degli Ordinari dei luoghi conservare e tutelare tale autonomia (cfr. can. 586, § 2 CIC).

Uno dei mezzi per tutelare tale autonomia degli Istituti è la loro *esenzione dalla giurisdizione* dell'Ordinario del luogo, di cui al can. 591 CIC: «Per meglio provvedere al bene degli istituti e alle necessità dell'apostolato il Sommo Pontefice, in ragione del suo primato sulla Chiesa universale, può esimere gli istituti di vita consacra-

²⁸ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Pastores gregis*, in AAS 96 (2004) 890-891, n. 50.

ta dal governo degli Ordinari del luogo e sottoporli soltanto alla propria autorità, o ad altra autorità ecclesiastica, in vista di un vantaggio comune». Il contenuto dell'esenzione di cui al can. 591 CIC è precisato nel can. 593 CIC. Gli istituti di diritto pontificio godono della «esenzione» dalla giurisdizione degli Ordinari dei luoghi (cann. 591 e 593) e sono soggetti in modo immediato ed esclusivo alla potestà della Sede Apostolica in quanto al regime interno e alla disciplina.

Quindi questa esenzione riguarda propriamente «il regime interno e la disciplina» e non «la cura delle anime, l'esercizio pubblico del culto divino e le altre opere di apostolato». Infatti in tutte queste attività²⁹, tutti i religiosi esenti e non esenti, di diritto diocesano e pontificio, ex can. 678, § 1 CIC, sono soggetti alla potestà dei Vescovi, ai quali devono rispetto devoto e riverenza ed, inoltre, «in tutto quello in cui i religiosi sono soggetti all'Ordinario del luogo, sono passibili di pene da parte del medesimo» (can. 1320 CIC).

Perciò «autonomia» non significa «indipendenza» dall'autorità costituita, cioè il Romano Pontefice e i Vescovi.

A ciò si deve aggiungere il disposto del can. 590, § 2 CIC, secondo il quale i singoli membri degli istituti di vita consacrata sono tenuti ad obbedire al Sommo Pontefice, come loro supremo Superiore, anche a motivo del vincolo sacro di obbedienza. Il Papa viene, perciò, a configurarsi come un superiore interno dell'istituto.

B. Il principio della dipendenza dei religiosi dai propri Superiori.

Ex can. 678, § 2 CIC, nell'esercizio dell'apostolato esterno i religiosi sono soggetti anche ai propri Superiori, in forza del voto di ubbidienza, e devono mantenersi fedeli alla disciplina dell'istituto.

Sussiste, quindi, nell'esercizio dell'apostolato esterno una duplice dipendenza: dal Vescovo diocesano e dai propri Superiori.

Gli stessi Vescovi sono esortati a non tralasciare di urgere, quando occorre, un tale obbligo, prevenendo abusi e illecite evasioni.

C. Il principio della reciproca intesa tra i Vescovi diocesani e i Superiori religiosi.

Ex can. 678, § 3 CIC, nell'organizzare le attività apostoliche dei religiosi è necessario che i Vescovi diocesani e i Superiori religiosi procedano su un piano di reciproca intesa, tenendo anche presente che, nella diocesi, tutte le opere di apostola-

²⁹ «In tali aspetti è necessario che i consacrati, sempre osservando il proprio carisma, diano esempio di comunione e di sintonia con il Vescovo, in ragione della sua autorità pastorale e della necessaria unità e concordia nel lavoro apostolico»: CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Direttorio Apostolorum Successores*, n. 100.

to, mentre conservano l'indole propria di ciascuna, devono essere coordinate sotto la direzione del Vescovo diocesano (cfr. can. 394, § 1 CIC).

D. Il principio della collaborazione e il principio del coordinamento

Il can. 680 CIC (cfr. CD, 35) stabilisce i seguenti principi:

- l'ordinata collaborazione tra i diversi istituti³⁰;
- l'ordinata collaborazione tra i diversi istituti e il clero secolare;
- il coordinamento di tutte le opere e attività apostoliche sotto la guida del Vescovo diocesano, avuto riguardo all'indole e alle finalità dei singoli istituti, come pure alle leggi di fondazione³¹.

Ne consegue che i religiosi devono considerarsi inseriti nella famiglia diocesana.

Poiché il Vescovo diocesano accoglie le varie forme di vita consacrata come una grazia³² e considera lo stato consacrato come un dono divino che «sebbene non appartenga alla struttura gerarchica della Chiesa, tuttavia appartiene, in maniera indiscutibile, alla sua vita e santità» (LG, 44; cann. 207, § 2 e 574, § 1 CIC), egli si adopera per un adeguato inserimento nella vita diocesana delle varie forme di vita consacrata e delle Società di vita apostolica. Infatti i carismi della vita consacrata possono contribuire molto all'edificazione della carità nella Chiesa particolare, avendo, però, sempre presente che le varie forme in cui vengono vissuti i consigli evangelici costituiscono una «esperienza dello Spirito, trasmessa ai propri discepoli per essere da questi vissuta, custodita, approfondita e costantemente sviluppata in sintonia con il Corpo di Cristo in perenne crescita»³³.

A tal fine il Vescovo:

- si impegna affinché i membri degli Istituti di vita consacrata e delle Società di vita apostolica si sentano parte viva della comunità diocesana, disposti a prestare ai Pastori la maggior collaborazione possibile (cfr. CD, 35);
- cerca di conoscere bene il carisma di ciascun Istituto e Società descritto nelle loro Costituzioni;
- incontra personalmente i Superiori e le comunità;

³⁰ Gli Istituti, ciascuno secondo la sua peculiare natura, «sono chiamati ad esprimere una fraternità esemplare, che sia d'esempio agli altri componenti ecclesiali nel quotidiano impegno di testimonianza del Vangelo»: GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Vita Consacrata*, in AAS 88 (1996) 425, n. 52.

³¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Vita Consacrata*, in AAS 88 (1996) 422-423, n. 49.

³² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Vita Consacrata*, in AAS 88 (1996) 422-423, n. 49; Id., Es. ap. *Pastores Gregis*, in AAS 96 (2004) 890-891, n. 50.

³³ S. CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI E GLI ISTITUTI SECOLARI – S. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, Note direttive *Mutuae relationes*, in AAS 70 (1978) 481, n. 11.

- fa in modo che la vita consacrata sia conosciuta ed apprezzata dai fedeli e, in particolare, dal clero e dai seminaristi³⁴;
- si adopera affinché i rapporti tra il clero diocesano e i chierici degli Istituti di vita consacrata e delle Società di vita apostolica siano improntati ad uno spirito di fraterna collaborazione (CD, 35);
- promuove la partecipazione dei presbiteri religiosi alle riunioni e anche, se per loro risulta opportuno, ai mezzi di formazione del clero della diocesi;
- cura che gli organismi consultivi diocesani riflettano adeguatamente la presenza della vita consacrata nella diocesi, nella varietà dei suoi carismi³⁵;
- coinvolge religiosi e religiose di vita contemplativa nella missione della Chiesa, sia universale che particolare, anche con il contatto diretto³⁶;
- vigila anche affinché alle donne consacrate siano dati adeguati spazi di partecipazione nelle diverse istanze diocesane, come i Consigli pastorali diocesano e parrocchiale, ove esistano; le diverse commissioni e delegazioni diocesane; la direzione di iniziative apostoliche ed educative della diocesi, e siano presenti anche nei processi di elaborazione delle decisioni, soprattutto in ciò che le riguarda³⁷;
- assegna alle donne consacrate cappellani e confessori tra i migliori, buoni conoscitori della vita consacrata e che si distinguano per pietà, sana dottrina e spirito missionario ed ecumenico (OT, 19; PO, 6; cann. 567, § 1 e 630, § 3 CIC);
- ha premura di incontrare periodicamente i responsabili delle delegazioni diocesane della Conferenza dei Superiori e/o Superiore Maggiori;
- può costituire un Vicario episcopale per la vita consacrata, dotato di potestà ordinaria esecutiva, che faccia le veci del Vescovo nei riguardi degli Istituti e dei loro membri³⁸.

In questo modo gli istituti di vita consacrata, le società di vita apostolica, nonché gli Eremiti e le Vergini consacrate fanno parte a pieno titolo della famiglia diocesana perché hanno in essa la loro residenza e le prestano un fondamentale beneficio.

I sacerdoti degli istituti di vita consacrata e delle società di vita apostolica devo-

³⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Vita Consecrata*, in AAS 88 (1996) 423-424, n. 50.

³⁵ Cfr. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, Direttorio *Apostolorum Successores*, nn. 98-99.

³⁶ Cfr. *ibid.*, n. 103.

³⁷ Cfr. *ibid.*, n. 104; cfr. inoltre GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Vita Consecrata*, in AAS 88 (1996) 435-437, n. 62.

³⁸ CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, Direttorio *Apostolorum Successores*, n. 102.

no essere considerati parte del presbiterio della diocesi, con il cui Pastore collaborano nella cura delle anime³⁹.

Ex can. 679 CIC, il Vescovo diocesano, e non l'Ordinario, può proibire ad un membro di istituto religioso di dimorare nella sua diocesi, ma a due condizioni:

- che sussista una causa molto grave e urgente;
- che il Superiore maggiore, avvisato, trascurasse di provvedere in merito; in tal caso la questione deve essere subito deferita alla Santa Sede.

La proibizione di dimora è un provvedimento disciplinare e non una pena.

E. *Il principio della feconda ed ordinata comunione ecclesiale.*

Ai fini di una feconda e ordinata comunione ecclesiale vengono regolamentati gli aspetti relativi alle opere diocesane affidate dal Vescovo ai religiosi, al conferimento di un ufficio ecclesiastico a un religioso e alla visita canonica del Vescovo diocesano, avendo presente che «da parte loro, le persone di vita consacrata non mancheranno di offrire generosamente la loro collaborazione alla Chiesa particolare secondo le proprie forze e nel rispetto del proprio carisma, operando in piena comunione col Vescovo, nell'ambito della evangelizzazione, della catechesi, della vita delle parrocchie»⁴⁰.

a) *Le opere diocesane affidate dal Vescovo ai religiosi.* Gli Istituti religiosi e le Società di vita apostolica necessitano del consenso scritto del Vescovo diocesano (cfr. cann. 609; 612; 733, § 1; 801; 1215, § 3 CIC) nei seguenti casi:

- per l'erezione di una casa nella diocesi;
- per destinare una casa a opere apostoliche diverse da quelle per le quali fu costituita;
- per costruire e aprire una chiesa pubblica e per stabilire scuole secondo il proprio carisma.

Il Vescovo deve essere consultato anche per la chiusura, da parte del Moderatore supremo, di una casa religiosa aperta legittimamente (cfr. can. 616, § 1 CIC).

Le opere affidate dal Vescovo diocesano ai religiosi sono soggette all'autorità e alla direzione del Vescovo stesso, fermo restando il diritto dei Superiori religiosi a norma del can. 678, § 2 e § 3 CIC, cioè secondo il principio della dipendenza dei religiosi anche dai propri Superiori e il principio della reciproca intesa tra i Vescovi diocesani e i Superiori religiosi (can. 681, § 1 CIC).

³⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Pastores Dabo Vobis*, 25.03.1992, in AAS 84 (1992) 707-709, n. 31.

⁴⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Vita Consecrata*, in AAS 88 (1996) 422-423, n. 49.

In tali casi è obbligatorio stipulare una convenzione scritta tra il Vescovo diocesano e il Superiore competente dell'istituto, nella quale fra l'altro si deve definire espressamente e con esattezza ogni particolare relativo:

- all'opera da svolgere;
- ai religiosi che vi si devono impegnare;
- all'aspetto economico (can. 681, § 2 CIC).

b) Conferimento di un ufficio ecclesiastico a un religioso. Se si tratta di conferire un ufficio ecclesiastico, ex can. 145 CIC, in diocesi a un religioso, la nomina viene fatta dal Vescovo diocesano su presentazione, o almeno con il consenso, del Superiore competente (can. 682, § 1 CIC).

Il religioso può essere rimosso dall'ufficio conferito:

- sia a discrezione dell'autorità che glielo ha affidato, informatone il Superiore religioso;
- sia da parte del Superiore stesso, informatane l'autorità committente.

Nell'uno e nell'altro caso non si richiede il consenso dell'altra autorità (can. 682, § 2 CIC).

c) La visita canonica del Vescovo diocesano e i religiosi. Ex can. 683, § 1 CIC, in occasione della visita pastorale (cfr. cann. 396-397 CIC), ed anche fuori di essa in caso di necessità, il Vescovo diocesano ha facoltà di visitare, personalmente o per mezzo di altri:

- le chiese e gli oratori cui accedono abitualmente i fedeli;
- le scuole e le altre opere di religione o di carità spirituale o temporale affidate ai religiosi, come ospedali, orfanotrofi, asili ecc.;
- non però le scuole aperte esclusivamente agli alunni propri dell'istituto.

Se eventualmente il Vescovo dovesse scoprire abusi, dopo avere richiamato inutilmente il Superiore religioso, può di sua autorità prendere egli stesso i provvedimenti del caso (can. 683, § 2 CIC).

Al di fuori della visita canonica quinquennale e del caso di necessità, comunque al Vescovo diocesano compete il diritto di vigilare e di visitare le scuole cattoliche situate nel suo territorio, anche quelle fondate o dirette da membri di istituti religiosi; a lui parimenti compete dare disposizioni che concernono l'ordinamento generale delle scuole cattoliche: e queste disposizioni hanno valore anche circa le scuole che sono dirette dai medesimi religiosi, salva però la loro autonomia sulla conduzione interna di tali scuole (cfr. can. 806, § 1 CIC).

In questo contesto è bene ricordare che il Vescovo, quale maestro della verità cattolica nella sua diocesi, si deve preoccupare in particolare⁴¹:

a) di esigere con umile fermezza i propri diritti nel campo delle pubblicazioni, mediante opportuni contatti con i Superiori (cfr. cann. 823; 824; 826; 827 CIC) in modo da assicurare l'armonia con il Magistero ecclesiale;

b) di assicurare che le scuole dirette dai diversi Istituti impartiscano una formazione pienamente concorde con la loro identità cattolica, visitandole di tanto in tanto personalmente o tramite un suo rappresentante (cfr. can. 806, § 1 CIC)

Del resto è bene ricordare che un aspetto qualificante della comunione ecclesiale è «l'adesione di mente e di cuore al magistero dei Vescovi, che va vissuta con lealtà e testimoniata con chiarezza davanti al Popolo di Dio da parte di tutte le persone consacrate, particolarmente da quelle impegnate nella ricerca teologica e nell'insegnamento, nelle pubblicazioni, nella catechesi, nell'uso dei mezzi di comunicazione sociale»⁴².

5. Sintesi conclusiva

I Vescovi, che per divina istituzione sono i successori degli Apostoli, mediante lo Spirito Santo che è stato loro donato, sono costituiti Pastori della Chiesa. La Chiesa particolare è affidata al Vescovo che, come successore degli Apostoli, in forza della consacrazione episcopale e mediante la comunione gerarchica, è il principio visibile e il garante dell'unità della sua Chiesa particolare. A lui compete di riconoscere e rispettare i singoli carismi, di promuoverli e coordinarli e nella sua carità pastorale di accogliere il carisma della vita consacrata come grazia poiché i consigli evangelici sono nel credente un riflesso della vita trinitaria⁴³. E lo sono in special modo nel vescovo che, come successore degli apostoli, è chiamato a seguire Cristo sulla strada della perfezione della carità.

I consigli evangelici fanno parte del deposito della fede, di cui è custode e maestra responsabile la Chiesa. Pertanto spetta solo alla competente autorità ecclesiastica: interpretarne il senso autentico, disciplinarne la pratica mediante leggi appropriate, approvarne le forme stabili e concrete di attuazione, curare che gl'Istituti

⁴¹ Cfr. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Direttorio Apostolorum Successores*, n. 100.

⁴² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Vita Consacrata*, in AAS 88 (1996) 418-420, n. 46.

⁴³ Cfr. *Vita Consacrata*, in AAS 88 (1996) 393-395, nn. 20-21.

crescano e si sviluppino secondo lo spirito dei loro fondatori e le sane tradizioni, poiché nessun carisma dispensa dal riferirsi e sottomettersi ai Pastori della Chiesa.

Ogni carisma comporta sempre una determinata forma di vita con un suo peculiare patrimonio. La fondazione di un nuovo Istituto, con un suo patrimonio o carisma che lo contraddistingue, è per il bene della Chiesa, perciò giunge sempre il momento in cui tale fondazione deve essere riconosciuta dalla Chiesa stessa. Tale riconoscimento è la sua approvazione, fatta, in nome della Chiesa, dal vescovo diocesano o dalla Santa Sede. Il fatto che le Costituzioni, che contengono il patrimonio o carisma dell'Istituto, debbano essere approvate dalla competente autorità ecclesiastica, e non possano essere modificate senza il consenso dell'autorità che le ha ratificate, prova inequivocabilmente che nelle forme di vita consacrata l'intervento dell'autorità ecclesiastica è determinante.

Inoltre nelle forme di vita consacrata, che la Chiesa riconosce come tali, l'intervento dell'autorità ecclesiastica è determinante anche nell'assunzione dei consigli evangelici e quindi nella tutela e nella disciplina di essi, le quali non dipendono solo dalle costituzioni dell'istituto. In questo senso è significativo il rapporto fondante tra il vescovo e le realtà dell'istituto di diritto diocesano, della vita anacoretica, e dell'ordine delle vergini.

Proprio per questo il dettato codiciale dedicato all'apostolato degli istituti, la cui interpretazione non può prescindere da alcuni documenti conciliari e postconciliari, è dedicato ai rapporti dei religiosi col Vescovo diocesano. In esso sono enucleati il principio della dipendenza dei religiosi dal Vescovo diocesano, il principio della dipendenza dei religiosi dai propri Superiori, il principio della reciproca intesa tra i Vescovi diocesani e i Superiori religiosi, il principio della collaborazione e il principio del coordinamento. Inoltre, ai fini di una feconda e ordinata comunione ecclesiale, vengono regolamentati gli aspetti relativi alle opere diocesane affidate dal Vescovo ai religiosi, al conferimento di un ufficio ecclesiastico a un religioso e alla visita canonica del Vescovo diocesano, espressione di un'autentica ecclesiologia di comunione.

VIAGGI con Russia Cristiana

Non basta vedere per conoscere

Viaggi alla scoperta della Russia vera con le guide di Russia Cristiana

Si raccolgono adesioni.

***Per ricevere i programmi, tel. a Giovanna Valenti
allo (+39)035294021, o inviare una mail a: rcsegr@tin.it***

ITINERARI 2007

- ANELLO d'ORO
- **UNGHERIA:** Budapest, Esztergom, Visegrad, Szentendre, Eger, Kecskemet, Pécs, Győr
- GRECIA BIZANTINA
- **PAESI BALTICI**
- RUSSIA D'INVERNO: Mosca e San Pietroburgo
- **SULLE ORME DEI GRANDI MAESTRI** (i luoghi di Tolstoj e Čechov)
- KAZAN', la capitale tatarica sulla Volga
- **GRECIA e BULGARIA:** Salonicco, Aghia Triada, Filippi, Rila, Sofia, Plovdiv, Bačkov
- UCRAINA e CRIMEA

**itinerari «CLASSICI» con voli charter:
MOSCA-SAN PIETROBURGO**



pellegrinaggi alle isole SOLOVKI

(Mar Bianco)

Il monastero fondato nel XV sec. e trasformato da Lenin nel primo lager-modello sovietico.

***Si organizzano anche itinerari particolari
per gruppi parrocchiali***

www.russiacristiana.org

“*Homo Veritatem perscrutatur.*”
La dignità dell’esperienza umana
nelle riflessioni di Giovanni Paolo II

Cristiano Magagna

Seminario Missionario Diocesano “Redemptoris Mater” (Helsinki)

Cos’è la verità? Può l’uomo conoscere la verità? E quale tipo di verità può attendersi dalle proprie ricerche? Questi ed altri interrogativi simili furono per anni oggetto di indagine delle riflessioni di Giovanni Paolo II, un pastore ed un pensatore tanto attivo nel dibattito culturale quanto moderno nei metodi e nei ragionamenti. Lo scopo qui prefissato è quello di rendere ragione della portata teologica ed epistemologica delle riflessioni del defunto pontefice con una particolare attenzione al contesto filosofico-culturale di quest’epoca, detta post-moderna, caratterizzata da quel «pensiero debole» che ha ormai informato tutti i campi del sapere, dal campo ontologico a quello gnoseologico, da quello culturale a quello etico, fino a quello terminologico.

Se si desiderasse, infatti, etichettare con un «-ismo» il nuovo che avanza in questo primo scorcio di terzo millennio dovremmo senza dubbio evocare l’ormai noto fenomeno del relativismo, in tutte le sue varianti: indifferentismo, nichilismo, pirronismo, soggettivismo, individualismo. Questo fenomeno globale ed onnivoro si caratterizzò fin dagli inizi come un graduale indebolimento del *logos*, un indebolimento capace di trasformare i valori in «semplici prodotti dell’emotività» ed erodere la nozione di «essere» in favore di una «pura e semplice fattualità»¹.

«La filosofia moderna – scrisse Giovanni Paolo II –, dimenticando di orientare la sua indagine sull’essere, ha concentrato la propria ricerca sulla conoscenza umana. Invece di far leva sulla capacità che l’uomo ha di conoscere la verità, ha preferito sottolinearne i limiti e i condizionamenti. Ne sono derivate varie forme di agnosticismo e di relativismo, che hanno portato la ricerca filosofica a smarrirsi nelle sabbie mobili di un generale scetticismo... La legittima pluralità di posizioni ha ceduto il posto a un indifferenziato pluralismo,

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 88.

fondato sull'assunto che tutte le posizioni si equivalgono: è questo uno dei sintomi più diffusi della sfiducia nella verità che è dato verificare nel contesto contemporaneo»².

Occorrerà dunque verificare quali strade rimangano concretamente percorribili alla ragione umana per giungere alle sorgenti dell'«essere» e quali possibilità abbia realmente la teologia cattolica di ribadire la naturale vocazione dell'uomo alla verità. Pertanto, qui si tenterà di delineare le coordinate concettuali di quel relativismo moderno che conduce all'umiliazione della ragione e alla perdita di ogni fondamento, e presentare il recupero di un fondamento ontologico alla luce delle riflessioni di Giovanni Paolo II. E tutto questo allo scopo di preservare la passione per la verità ultima e l'ansia per la ricerca, unite all'audacia di scoprire nuovi percorsi, senza accontentarsi di verità parziali e provvisorie o di proposte che elevano l'effimero al rango di valore.

1. Antichi scetticismi e relativismi moderni

1.1. Il relativismo affonda le proprie radici nella più antica filosofia greca del V secolo a.C., in Protagora, Gorgia, Pirrone, cioè in quel solco speculativo per cui l'uomo era la «misura» di tutte le cose. Si potrebbe facilmente sintetizzare il credo protagoriano nel modo seguente: le singole cose sono per me così come appaiono a me e sono per te così come appaiono a te; tutto è vero. Protagora, dunque, fu il primo teorizzatore della soggettività di ogni conoscenza e dell'equivalenza di ogni opinione ed interpretazione. Egli, minando alla base il concetto stesso di «verità», inaugurò un relativismo di tipo conoscitivo e morale capace di legittimare ormai solo un criterio ontologicamente «debole»: l'utile, l'opportuno.

Ma se Protagora può essere indicato come colui che per primo osò relativizzare i valori, Gorgia fu sicuramente il precursore del nichilismo e dell'agnosticismo filosofico più radicale. Le sue riflessioni possono essere così parafrasate: non c'è nulla, ma se ci fosse qualcosa non sarebbe conoscibile e anche se fosse conoscibile, non sarebbe comunque comunicabile ad altri. Con Gorgia iniziò, dunque, il primo attacco in grande stile alla metafisica: il «tutto è vero» protagoriano, senza più riferimento alla «verità», si capovolse nel «tutto è falso».

Con Pirrone e con i suoi allievi, lo scetticismo metafisico ed il relativismo gnoseologico divennero «accademia»: tutto è credenza, tutto è convenzione umana; è

² *Ibid.*, 5.

impossibile per principio qualsiasi valutazione o giudizio immutabile; l'unico atteggiamento legittimo rimane l'*epoché*, la sospensione di ogni giudizio che conduce all'*atarassia* (l'imperturbabile serenità della mente), all'*afasia* (il non pronunciarsi su niente) o all'*eulogia* (l'uso del buon senso e della verosimiglianza).

A questa molteplicità dissonante di opinioni, a questo «vuoto» ontologico ed universale, reagì l'anti-relativismo di Socrate, di Platone, di Aristotele: se tutto è vero, allora, niente è vero. Fu certamente Socrate ad inaugurare quella ricerca intellettuale contraria al relativismo dilagante, ma il vero sforzo finalizzato ad un sapere assoluto, a detta di Giovanni Reale, arrivò solo con la dottrina platonica delle Idee:

«Platone era andato via via maturando e fissando la sua teoria delle Idee in opposizione a due forme di relativismo: a) quello sofistico-protagoreo, che riduceva ogni realtà e azione a qualcosa di puramente soggettivo e faceva del soggetto medesimo la "misura" o "criterio di verità" delle cose; e b) quello di origine eraclitea, che, proclamando il perenne flusso e la radicale mobilità di tutto, giungeva di fatto e di diritto a disperdere ogni cosa in una molteplicità irriducibile di stati, e quindi giungeva a renderla inafferrabile, inconoscibile e inintelligibile»³.

Le Idee dell'Iperuranio rappresentarono, dunque, un primo tentativo di erigere una diga naturale all'ondata relativista di Sofisti ed Eraclitei: con esse si volle cogliere, in modo matematico, l'essere puro, stabile, assoluto, non manipolabile da alcun soggetto⁴. Tuttavia, si dovette attendere l'allievo Aristotele per poter disporre di argomentazioni logiche, basate su principi primi irremovibili e supremi, come il principio di non-contraddizione. Proprio il «metodo» metafisico del principio di non-contraddizione, infatti, consentì alla riflessione umana di consolidare quelle supreme verità non dubitabili in quanto costantemente e prepotentemente riaffermate nel momento stesso in cui negate⁵. Il pensiero di Aristotele, dunque, non fu solo il trionfo della «verità», ma segnò la vittoria della conoscenza e della filosofia sulle tenebre della non-conoscenza e del relativismo.

1.2. Nonostante ciò, con l'epoca moderna si inaugurò una stagione caratterizzata da un nuovo tipo di relativismo, meno ingenuo, più solido e soprattutto «scientifico», un relativismo in grado di scardinare le più grandi conclusioni dei filosofi antichi. Fu lo stesso Freud, in un articolo del 1917, ad informare il mondo circa le umi-

³ G. REALE, *Saggio introduttivo per una lettura storico-critica del «Fedone»*, in PLATONE, *Fedone*, Brescia 1995, 40.

⁴ Sulla natura, l'essenza, l'Idea o la Forma delle cose, si veda *ibid.*, 39-45.

⁵ Cfr. ID., *Introduzione alla Metafisica di Aristotele*, in ARISTOTELE, *Metafisica*, Milano 1994, 33.

liazioni inferte dalla neonata scienza moderna all'antica pretesa umana di «verità»:

«Vorrei mostrare come al narcisismo universale, all'amor proprio dell'umanità, siano state fino ad ora inferte tre gravi umiliazioni da parte dell'indagine scientifica. a) Dapprima, all'inizio delle sue indagini, l'uomo riteneva che la sua sede, la terra, se ne stesse immobile al centro dell'universo [...] La distruzione di questa illusione narcisistica si collega per noi al nome e all'opera di Niccolò Copernico nel sedicesimo secolo. [...] Quando tuttavia essa fu universalmente riconosciuta, l'amor proprio umano subì la sua prima umiliazione, quella cosmologica. b) L'uomo, nel corso della sua evoluzione civile, si eresse a signore delle altre creature del mondo animale. [...] Disconobbe ad esse la ragione e si attribuì un'anima immortale, appellandosi a un'alta origine divina che gli consentiva di spezzare i suoi legami col mondo animale. [...] Sappiamo che le ricerche di Charles Darwin e dei suoi collaboratori e predecessori hanno posto fine, poco più di mezzo secolo fa, a questa presunzione dell'uomo. [...] E questa è la seconda umiliazione inferta al narcisismo umano, quella biologica. c) La terza umiliazione, di natura psicologica, colpisce probabilmente nel punto più sensibile. L'uomo, anche se degradato al di fuori, si sente sovrano nella propria psiche. [...] Ma le due spiegazioni – che la vita pulsionale della sessualità non si può domare completamente in noi, e che i processi psichici sono per sé stessi inconsci e soltanto attraverso una percezione incompleta e inattendibile divengono accessibili all'Io e gli si sottomettono – equivalgono all'asserzione che l'Io non è padrone in casa propria. Esse costituiscono insieme la terza umiliazione inferta all'amor proprio umano, quella che chiamerei psicologica»⁶.

Se la rivoluzione copernicana ebbe come effetto l'indebolimento e la perdita del rapporto privilegiato con l'assoluto, la conversione della biologia in teoria probabilistico-meccanica operata dalla teoria darwiniana trasformò i viventi in corpi destinati a fluttuare nell'indeterminazione della natura e dei salti evolutivi. Ecco rivelata, dunque, la vera matrice relativista del nuovo razionalismo scienziato. Con la nuova scienza si volle operare un taglio netto con l'antico schema aristotelico-tomista capace di distinguere l'ontologica stabilità della natura dalla dinamicità delle cause efficienti (guidate dalle cause finali)⁷. L'interesse per le cause finali giunse al tramonto e subentrò un nuovo interesse per le cause materiali (le particelle elementari), per quelle efficienti (le forze e le leggi dinamiche), per quelle formali (le funzioni matematiche)⁸. Così la scienza moderna, materialista, anti-spiritualista, si preparò a spiegare tutte le cose, uomo compreso, a partire dai mattoni primari. «L'enigma è stato risolto – proclamò Richard Dawkins –. Il merito di questa impre-

⁶ S. FREUD, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in ID., *Opere*, VIII, Torino 1989, 660-663.

⁷ Cfr. P. P. WIENER – A. NOLAND (edd.), *Le radici del pensiero scientifico*, Milano 1971, 5.

⁸ Cfr. *ibid.*, 6.

sa va riconosciuto a Darwin e a Wallace»⁹. A partire da quel momento, l'evoluzionismo anti-aristotelico si proclamò unica forma di sapere scientifico e ricevette un'accoglienza così universale da identificarsi con la Scienza. Come affermò Maritain:

«Innalzando se stessa a giudice supremo della verità, la filosofia moderna non può che aborrire profondamente il soprannaturale e tutto ciò che porta il segno di una verità e di un'autorità superiori alla ragione»¹⁰.

Chi più di ogni altro si fece portavoce della nuova filosofia emergente e della neonata scienza progressista, in opposizione alla «vecchia religione» del passato, fu probabilmente Auguste Comte. Con Comte l'intera metafisica tradizionale venne prima screditata e poi demolita. Il principio di finalità si tramutò in vestigio dello stato metafisico e l'etica divenne un prodotto della coscienza soggettiva, o meglio ancora, della ragione pratica del soggetto¹¹. Ecco come Maritain sintetizzò il nuovo credo:

«È la verità d'oggi che sarà falsa domani. In breve, non bisogna dire che vi sono delle asserzioni puramente e semplicemente vere (assolutamente vere), e delle asserzioni vere sotto un certo rapporto (relativamente vere), e che le asserzioni esplicative della scienza dei fenomeni non sono vere che in rapporto all'insieme dei fatti conosciuti, bisogna dire che non vi è alcuna asserzione assolutamente vera. La verità come tale è relativa; la verità non è immutabile; la verità cambia»¹².

«Tutto è relativo, ecco il solo principio assoluto!»¹³.

2. La perdita dei fondamenti

La dura contrapposizione tra conoscenza fisico-matematica e conoscenza filosofica innescata dal mondo moderno comportò una serie di conseguenze cruciali per la stessa metafisica e per il sistema intellettuale dell'umanità. Nell'ordine della scienza la matematica divorò tutto quanto poteva ancora restare della filosofia e

⁹ Citato in G. SERMONTI, *La concezione della vita: da Aristotele a Darwin a oggi*, in M. MAMONE CAPRIA (ed.), *La costruzione dell'immagine scientifica del mondo*, Napoli 1999, 236.

¹⁰ J. MARITAIN, *Antimoderno*, Roma 1979, 80.

¹¹ Cfr. S. CASSISA, *Il filosofo e l'impegno per la verità*, in M. L. BUSCEMI – R. P. RIZZUTO (edd.), *Jacques Maritain e il pensiero contemporaneo*, Milano 1985, 20.

¹² J. MARITAIN, *La filosofia morale. Esame storico e critico dei grandi sistemi*, Brescia 1979, 334.

¹³ Cfr. *ibid.*, 331.

distrusse, in particolare, gli antichi fondamenti della sapienza. La filosofia risultante si tradusse in un'immagine del mondo tanto disumana quanto moderna, come ben sintetizzò Piero Viotto:

«L'aver ridotto la fede alla ragione, come accade nel deismo moralistico di Kant, la grazia alla coscienza soggettiva, come si manifesta nel naturalismo psicologista di Rousseau, e la Chiesa alla società umana, come si afferma nel socialismo utopistico di Comte, significa aver neutralizzato il Cristianesimo, lanciando nella storia semi di verità impazzite, perché non più alimentate dalla sorgente soprannaturale. Di qui l'equivoco di certi miti contemporanei, come egualitarismo illuministico e il messianesimo comunistico. [...] Si è giunti così al predominio della scienza sulla saggezza, della tecnica sulla cultura, dell'azione sulla contemplazione, della quantità sulla qualità»¹⁴.

A dir il vero questi «semi di verità impazzite» cominciarono a produrre i loro frutti fin da subito: grazie al darwinismo i fenomeni della vita perdettero il loro aspetto irriducibile e misterioso e si collocarono nei quadri ordinari della causalità efficiente; la filosofia naturale considerò da subito inutile, anzi ridicola, l'ipotesi di un'intelligenza superiore responsabile della bellezza e della complessità del mondo; le nozioni di proprietà assolute o di specie biologica divennero altrettanto obsolete dello spazio e tempo assoluti di Newton.

Tra le mille idee scientifiche prodotte dallo spirito moderno, quella sicuramente più rivoluzionaria e carica di conseguenze fu proprio il darwinismo. Darwin ideò un processo evolutivo di tipo algoritmico, un processo cieco, riduzionista, ma eccezionalmente efficace per produrre gradualmente tutte le meraviglie della natura e sconvolgere alcune delle convinzioni più radicate della psiche umana. Con l'idea della selezione naturale, assolutamente libera ma cieca, l'antica alleanza venne infranta e l'uomo scoprì di essere solo nell'immensità indifferente dell'Universo da cui casualmente emerse: nessun dovere, nessun destino; tutto si evolve, tutto si trasforma; le verità, i dogmi, l'intelligenza, le leggi metafisiche, il bene, il male, tutto è mutevole; dall'energia fuoriuscì il pensiero, dalla magia derivò la religione, le rappresentazioni sociali del clan primitivo produssero la coscienza morale, il totem diede vita al monoteismo, e lo slancio vitale plasmò l'uomo¹⁵. Drammatiche furono le conseguenze di tipo etico:

«Non meno della religione, la moralità tradizionale presuppone che l'uomo sia "una grande opera". Essa attribuisce agli umani uno *status* morale superiore a quello di ogni altra creatura sulla terra, e considera la vita umana, e solo la vita umana, sacra, vedendo nel-

¹⁴ P. VIOTTO, *Presentazione*, in J. MARITAIN, *Scienza e saggezza*, Torino 1964, 10-11.

¹⁵ Cfr. J. MARITAIN, *Antimoderno*, 75.

l'amore per il genere umano la prima e più nobile virtù. Che ne è di tutto ciò, se l'uomo non è che una scimmia modificata? [...] Il darwinismo... mina tanto l'idea che l'uomo sia fatto a immagine di Dio quanto l'idea che l'uomo sia l'unico essere razionale. Inoltre, se il darwinismo è corretto, è improbabile che si trovi un qualsiasi ulteriore sostegno per la dottrina della dignità umana. Tale dottrina risulta pertanto essere l'emanazione morale di una metafisica screditata»¹⁶.

Da qui alla crisi della filosofia, sostiene Vittorio Possenti, il passo fu breve:

«Per nichilismo intendiamo un complesso filosofico-culturale denotato almeno da alcuni dei seguenti caratteri: 1) dissoluzione di ogni fondamento (l'annuncio nietzschiano che "Dio è morto", tradotto in chiaro esprime appunto la caduta del fondamento); 2) la negazione di ogni finalità dell'uomo e del cosmo; 3) la riduzione del soggetto a mera funzione; 4) la pari validità di tutti i giudizi di valore (asserzione che si può convertire nella seguente: invalidità di ogni giudizio di valore; o anche: il valore non ha più alcun nesso con l'essere, ma emerge dal fondo più oscuro dell'assoluta libertà del soggetto). Il complesso metafisico-etico del nichilismo finisce per approdare al tramonto della tensione conoscitiva e al declino del domandare»¹⁷.

Disattendendo le esaltanti aspettative del Superuomo, il nichilismo ingenerò nell'uomo una sorta di oscura depressione spirituale, un inconscio malessere che la dissoluzione dell'individuo nella massa e l'oblio di valori appartenuti per millenni alla razza umana è in grado di spiegare solo in parte. Ad esso si accompagnò un pensiero scientifico che potremmo definire probabilistico, statistico, a-dogmatico, un pensiero che ha il suo apice nella teoria della relatività di Einstein, una teoria che sancì la perdita definitiva dell'intuizione e del senso comune, il puro operazionismo. Come ebbero modo di dimostrare Popper e Heisenberg, la dottrina generale dell'intuizione, intesa come fonte infallibile di conoscenza, si riscoprì improvvisamente mitica, come mitiche erano le intuizioni di tempo e di spazio¹⁸.

Il crollo della geometria euclidea, inoltre, mise in discussione la base di tutto l'edificio delle matematiche, riproponendo così il problema del fondamento. Dal celeberrimo teorema di Gödel in poi non si poté più parlare di certezza matematica se non nel contesto di un «debolismo matematico moderno» composto da infinite geometrie possibili, tutte perfettamente razionali, ma prive di corrispondenza con la realtà. Come, dunque, sparì in poco tempo la «certezza» che l'evidenza empirica

¹⁶ J. RACHELS, *Creati dagli animali. Implicazioni morali del darwinismo*, Milano 1996, 3-7.

¹⁷ V. POSSENTI, *Introduzione*, in J. MARITAIN, *Riflessioni sull'intelligenza e la sua vita propria*, Milano 1987, 20-21.

¹⁸ Cfr. K. POPPER, *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, Roma 1975, 185; vedi anche W. HEISENBERG, *Lo sviluppo della meccanica quantistica*, in S. BOFFI (ed.), *Onde e particelle in armonia. Alle sorgenti della meccanica quantistica*, Milano 1991, 200.

potesse condurre ad affermazioni o a principi di validità assoluta, sparì anche la sicurezza nella potenza logica della matematica. In sintesi, anche in matematica, divenne lecito dubitare di tutto.

Fisici come Einstein, Bohr e Heisenberg contribuirono in modo sostanziale all'abbandono definitivo dell'antica *adaequatio rei et intellectus*. Sotto i colpi della meccanica quantistica, il *kosmos* si tramutò in caos, il *logos* evaporò nel nulla, il principio di causalità si scoprì insufficiente almeno quanto quello di non-contraddizione. Premi Nobel come Feynman invitarono ad accettare la Natura per ciò che è, cioè assurda, e Northrop, alla fine di tutto, ne concluse che «Dio gioca ai dadi»¹⁹. Il «fanta-mondo», gli spazi curvi a 950 dimensioni, gli universi paralleli, la «spremitura del vuoto» o l'«energia negativa»: nulla fu più intuibile, nulla fu più stravagante. Quando l'operazionismo matematico superò di gran lunga qualsiasi realtà fisica da riuscire a disciogliere le particelle elementari in un sistema di equazioni, Heisenberg scrisse: «Non sarà mai possibile con la pura ragione pervenire a una qualche verità assoluta»²⁰.

3. Il relativismo dogmatico

3.1. Il percorso fin qui tratteggiato condusse inesorabilmente alla dissoluzione di ciò che Maritain amò definire «prefilosofia spontanea», quella sapienza filosofica «che si esprime attraverso il linguaggio del senso comune»²¹, o meglio, di quelle cose che, oscuramente percepite dall'istinto dello spirito, sono il bene e il male, l'obbligo morale, la giustizia, il diritto, la verità, la distinzione tra sostanza e accidente, il principio d'identità:

«La facoltà del linguaggio è stata talmente disonorata, il senso delle parole talmente falsato, tante verità presentate in ogni occasione dalla stampa e dalla radio sono, in ogni istante e in ogni modo perfetto, mescolate a tanti errori parimenti annunciati a suon di tromba dalla pubblicità, che gli uomini sono tratti a perdere il senso della verità. Si è talmente mentito agli uomini, ch'essi hanno bisogno, come di un tonico, di dosi quotidiane di menzogne; essi mostrano di crederci, ma cominciano a praticare una specie di vita mentale clandestina, nella quale essi, non credendo nulla di ciò che è loro detto, finiscono per affidarsi solamente all'esperienza selvaggia e agli istinti elementari»²².

¹⁹ Cfr. W. HEISENBERG, *Fisica e filosofia*, Milano 1994, 18.

²⁰ Cit. in P. SILVESTRONI, *Fondamenti di chimica*, Roma 1977, 31.

²¹ J. MARITAIN, *Il contadino della Garonna*, Brescia 1977, 30.

²² Id., *Il significato dell'ateismo contemporaneo*, Brescia 1983, 44.

E anche se si segnarono alcuni pallidi tentativi di correre ai ripari purificando meticolosamente tutte queste nozioni per riportarle al loro senso autentico, a quel senso che è funzione dell'essere e non della pratica umana, la denuncia di Maritain nei confronti di un cedimento totale del *Logos* anche presso i credenti si elevò netta ed implacabile:

«Tutta questa gente ha semplicemente finito di credere alla Verità e crede soltanto a verosimiglianze appuntate con uno spillo su alcune verità... che del resto invecchiano in fretta»²³.

Lo stesso pensiero cristiano, dunque, si ritrovò coinvolto nel relativismo, nel nichilismo travestito da debolezza, in quella «teoria dell'indebolimento dell'essere»²⁴ teorizzata dalla ricerca come fine a se stessa che si nutre di sensazioni e di esperienze e dove l'effimero ha il primato.

Data l'enorme disinvoltura con cui è possibile sbriciolare ogni pensiero, criticare, discutere, svilire ogni errore o verità, trasformare il tutto in una specie di omogeneizzato adattabile a tutti i gusti e facilmente distillabile dai media in ogni angolo del pianeta, è facile comprendere perché il magistero ecclesiale si sia sempre preoccupato di ribadire con forza che:

«L'uomo, per natura, ricerca la verità. Questa ricerca non è destinata solo alla conquista di verità parziali, fattuali o scientifiche [...] La sua ricerca... non può trovare esito se non nell'assoluto»²⁵.

Homo ex natura sua veritatem perscrutatur: nulla, dunque, può essere anteposto alla verità, né la ragione può accettare di essere secolarizzata o indebolita nella sua ricerca della verità, perché, come dissero i padri conciliari, «al di là di tutto ciò che muta stanno realtà immutabili»²⁶. La preoccupazione primaria dell'autorità magisteriale, dunque, si riversò nel recupero di quella sapienza capace di riconoscere nell'uomo qualcuno che vale più per ciò che «è» che per quello che «ha»²⁷:

«Questa dimensione sapienziale è oggi tanto più indispensabile in quanto l'immensa crescita del potere tecnico dell'umanità richiede una rinnovata e acuta coscienza dei valori ultimi. Se questi mezzi tecnici dovessero mancare dell'ordinamento a un fine non mera-

²³ *Ibid.*, 18.

²⁴ G. VATTIMO, *Credere di credere*, Milano 1999, 25.

²⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 33.

²⁶ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 10.

²⁷ *Ibid.*, 35.

mente utilitaristico, potrebbero presto rivelarsi disumani, a anzi trasformarsi in potenziali distruttori del genere umano»²⁸.

3.2. Mai come oggi, il vuoto ontologico creato dalle correnti di pensiero dette post-moderne, secondo le quali il tempo delle certezze è irrimediabilmente passato, si nutre di favole. Basti pensare al fenomeno della *new age*, dove l'inebriante, l'insolito, l'assurdo ed il paranormale vengono estratti dallo stesso pensiero scientifico. Il semplice uso del termine «moderno», talvolta, pare essere in grado da solo di risvegliare pruriti emotivi, normativi, soteriologici, come se il nuovo fosse automaticamente superiore al «vecchio». Il vero problema, tuttavia, rimane l'ingenua ed eccessiva fede di buona parte dei credenti in quella pseudo-scienza relativista che si riversò anche nel campo della fede e del dogma. Già il Magistero ecclesiale di Pio IX e la *Pascendi* di Pio X (1907), dovettero stigmatizzare a loro tempo quella verità relativa soggetta alle intemperie delle mode scientiste:

«Per detto dunque e per fatto dei modernisti nulla, venerabili fratelli, vi deve essere di stabile, nulla di immutabile nella Chiesa»²⁹.

«E perciò taluni, più audaci... affermano, non possono mai esprimersi con concetti adeguatamente veri, ma solo con concetti approssimativi e sempre mutevoli, con i quali la verità viene in un certo qual modo manifestata, ma necessariamente anche deformata. Perciò ritengono non assurdo, ma del tutto necessario che la teologia, in conformità dei vari sistemi filosofici, di cui essa nel corso dei tempi si serve come strumenti, sostituisca nuovi concetti agli antichi; cosicché in modi diversi, e sotto certi aspetti anche opposti, ma – come essi dicono – equivalenti, esponga al mondo umano le medesime verità divine. Aggiungono poi che la storia dei dogmi consiste nell'espore le varie forme di cui si è rivestita successivamente la verità rivelata, secondo le diverse dottrine e le diverse opinioni che sono sorte nel corso dei secoli. Da quanto abbiamo detto è chiaro che queste tendenze non solo conducono al relativismo dogmatico, ma di fatto già lo contengono»³⁰.

Le decise affermazioni del Magistero, tuttavia, non vollero essere un'assoluta sconfessione del «nuovo»:

«Qualsiasi verità la mente umana con sincera ricerca ha potuto scoprire, non può essere in contrasto con la verità già acquisita; perché Dio, somma Verità, ha creato e regge l'intelletto umano non affinché alle verità rettamente acquisite ogni giorno esso ne contrapponga altre nuove; ma affinché, rimossi gli errori che eventualmente vi si fossero insinuati, aggiunga verità a verità nel medesimo ordine e con la medesima organicità con cui vediamo costituita la natura stessa delle cose da cui la verità si attinge. Per tale ragione il cristiano, sia egli filosofo o teologo, non abbraccia con precipitazione e leggerezza tutte le

²⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 81.

²⁹ Pio X, *Pascendi dominici gregis*, in *EE* 10, 217.

³⁰ Pio XII, *Humani generis*, in *EE* 19, 715-717.

novità che ogni giorno vengono escogitate, ma le deve esaminare con la massima diligenza e le deve porre su una giusta bilancia per non perdere la verità già conquistata o romperla, certamente con pericolo e danno della fede stessa»³¹.

All'interno di questo orizzonte, il richiamo alla «verità già acquisita» non indicò una semplice reminiscenza del passato, ma rappresentò piuttosto il riconoscimento di un patrimonio culturale che appartiene a tutto il genere umano, fu un modo per esprimere l'impossibilità di un pensiero autenticamente originale, nuovo e progettuale per il futuro al di fuori o addirittura contro tale patrimonio.

D'altra parte, un serio confronto con le nuove istanze del pensiero post-moderno sembrò essere ormai inevitabile e ciò in vista dell'edificazione di un nuovo «umanesimo integrale», teso alla ricerca dell'Essere, della Verità, della Bellezza, del Bene oggettivo, capace cioè di superare ogni idealismo, ogni soggettivismo, ogni relativismo. A questa grande sfida ci esortò lo stesso Giovanni Paolo II:

«Una grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal fenomeno al fondamento»³².

4. Giovanni Paolo II ed il metodo induttivo

4.1. Il «passaggio dal fenomeno al fondamento» fu sicuramente uno dei contributi più significativi offerti da Giovanni Paolo II al dibattito filosofico-teologico contemporaneo ed è con esso che giungiamo al cuore stesso del problema. Occorrerà per questo riscoprire quella che può essere considerata la sua vera ed unica opera filosofica, *Persona e atto*³³, testo in cui questo «passaggio» divenne «metodo».

Persona e atto scaturì dalla volontà del futuro Papa Wojtyła di presentare un'«antropologia adeguata», capace di comprendere l'uomo «in ciò che è essenzialmente umano»³⁴. Per fare ciò, il Papa decise di fondare il proprio metodo teologico-antropologico su un tipo di esperienza non meramente soggettiva, ma che potremmo definire «essenzialmente umana», oggettivamente umana. Scrive il Santo Padre:

³¹ *Ibid.*, 730.

³² GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 83.

³³ K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, Città del Vaticano 1982.

³⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna*, Città del Vaticano 1985, 72. Di particolare interesse la nota 1.

«L'esperienza come tale non può portarci, per così dire, oltre la molteplicità dei fatti. Nell'esperienza rimane anche tutta la ricchezza dei fatti, la loro eterogeneità, costituita da dettagli individuali, mentre l'intelletto coglie in essi solo l'unità di significato»³⁵.

Per risolvere questo dilemma, dunque, il Santo Padre fece ricorso alla strada dell'«induzione», la via ritenuta da lui più idonea per individuare quei significati dell'esistenza umana da considerare perenni. Con questo termine egli volle indicare quel particolare processo attraverso il quale l'intelletto intuisce la sostanziale unità e identità di significato nella molteplicità, nella eterogeneità e nella varietà dei fatti colti dall'esperienza:

«identità qualitativa equivale a unità di significato. Il raggiungimento di quest'identità è – dunque – opera dell'induzione»³⁶.

Così commenta Caffarra:

«Nel fenomeno constatato si danno varie dimensioni: consapevolezza, libertà, progettazione ed altro ancora. Indurre, che cosa significa? Significa cogliere in questa complessità ed in questa molteplicità una unità [...]. L'oggetto, cioè, dell'esperienza non è più vagante, disperso nel mare sempre agitato della molteplicità e della complessità, inafferrabile. Esso ormai è colto, fissato, consolidato appunto, nella sua identità permanente»³⁷.

Questo concetto di «induzione» poté allora illuminare un secondo principio fondamentale, quello della «riduzione», concetto estremamente diverso da quello di riduzionismo e da intendere nel senso di *re-ducere*, «riportare ad unità». Infatti, sarebbe la stessa varietà e la stessa ricchezza dell'esperienza ad esigere dall'intelletto, una volta intuita l'intrinseca unità mediante l'induzione, uno sforzo di riduzione. Questo processo svilupperebbe con continuità ed omogeneità la visione originaria operata dall'induzione e ricondurrebbe il tutto alle sue ragioni, ai suoi fondamenti appropriati. Per il Santo Padre, quindi, spiegare la realtà altro non significherebbe che rendere ragione di ciò di cui ho esperienza:

«La spiegazione e la comprensione riduttiva costituiscono quasi l'esplorazione dell'esperienza»³⁸.

³⁵ K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, 34.

³⁶ *Ibid.*, 34. Il curatore dell'edizione italiana di *Persona e atto*, in nota a p. 25, pone il sospetto circa la precisione dell'espressione italiana «identità qualitativa» nella traduzione del polacco «takozsamosc».

³⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna*, 7.

³⁸ K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, 35. A p. 36 dello stesso testo, Wojtyła ha modo di specificare: «*reducere* significa "ricondere": riportare alle ragioni e ai fondamenti appropriati, cioè spiegare, chiarire, interpretare».

Il principio della riduzione, dunque, rappresenta la porta di accesso alla comprensione dell'uomo nella sua integrità³⁹. Se da una parte l'esperienza mostra inequivocabilmente quanto l'uomo possa essere una realtà complessa, esistente in una molteplicità di dimensioni (somatica, psichica, spirituale), dall'altra proprio il processo della riduzione consente all'intelligenza di giungere all'unità, all'identità della persona umana, all'*humanum integrum*:

«Il termine "integrazione" usato in filosofia sembra indicare non tanto il processo di unificazione di un tutto di ciò che prima era separato, quanto l'attuarsi e il manifestarsi del tutto e dell'unità sulla base di una certa complessità»⁴⁰.

4.2. Seppur applicato alla ricerca dei fondamenti perenni dell'esistenza umana, questo metodo induttivo potrebbe essere applicato all'intero campo dell'indagine conoscitiva, e nel caso specifico, alla ricerca dei fondamenti assoluti, delle verità immutabili ed eterne.

Si è già detto come il fondamento del processo di riduzione si fondi sull'«esperienza essenzialmente umana»⁴¹ e come, in *Persona e atto*⁴², il Papa consideri l'«esperienza» non solo un processo conoscitivo interno alla nostra percezione sensoriale, ma un atto unificato e complesso costituito dalla dinamica psichica, somatica e intellettuale, capace di operare un vero e proprio contatto diretto con l'oggetto. Si è anche già detto come nel processo dell'esperienza l'intelletto colga l'identità propria e specifica dell'oggetto, «consolidandolo» nella sua specie. Ma occorre ora notare che, se è possibile per l'«esperienza essenzialmente umana» stabilire un contatto diretto con l'oggetto «uomo», cogliendone la sua identità specifica, qualitativa, è anche metodologicamente corretto estendere tale capacità alla possibilità di un contatto diretto con la «verità». Dire che questa esperienza è essenzialmente umana significa allora, in primo luogo, affermarne la qualità, salvaguardare cioè la dignità umana di un modo di sperimentare la realtà che non è né unicamente sensibile, né puramente psichico, né solamente intellettuale, bensì umano; in secondo luogo, significa riconoscere l'oggettività di una conoscenza scaturita da un «atto» conoscitivo essenzialmente umano in quanto risultante dai processi somatici, psichici, spirituali di una persona.

³⁹ Sul concetto di «integrazione» si veda *ibid.*, 217-220 e 289-293.

⁴⁰ *Ibid.*, 219.

⁴¹ GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna*, 72, nota 1.

⁴² K. WOJTYLA, *Persona e atto*, 21-29.

«Riteniamo cioè che *l'atto sia un momento particolare della visione – ossia dell'esperienza – della persona*»⁴³.

Nella visione personalista ed esistenziale del Santo Padre, l'atto della persona viene percepito e compreso come ciò che manifesta la natura nel suo senso universale e quindi permanente, o meglio, l'atto della persona permette di risalire non solamente a «chi sono io», ma anche a «chi è l'uomo». Se ciò è vero, allora potremmo concludere per analogia che, per gli stessi motivi, l'atto conoscitivo dell'uomo debba essere realmente considerato capace di condurre la persona non solo a verità parziali, ma ad un contatto diretto con l'Essere, alla conoscenza certa di verità immutabili. Solo così il senso colto dall'intelligenza potrebbe essere la verità stessa dell'uomo e del cosmo, una verità non creata, non frutto dell'ingegno umano, ma data e colta nella coscienza di sé, nella conoscenza del proprio agire e nell'esperienza essenzialmente umana del reale.

4.3. Concludiamo con un'osservazione di carattere generale. Quest'impostazione gnoseologica così realista, tomista, consentì a Giovanni Paolo II di cogliere nell'esperienza essenzialmente umana l'universale-concreto, cioè il fondamento universale nel fenomeno particolare, e ciò in contrapposizione al relativismo positivista ed al soggettivismo idealista. Quest'impostazione può dunque rappresentare una vera e propria via di uscita dalle secche del debolezza filosofico-dogmatico ed un solido alleato contro ogni tentazione riduzionistica dell'esperienza umana, contro ogni pericolo relativista della conoscenza, contro ogni interpretazione immanentista della fede. Con essa, inoltre, si eviterà forse il pericolo di considerare la fede come qualcosa di esterno, di estrinseco all'esperienza umana, o meglio, sarà più facile ricollocare ed interpretare la Rivelazione all'interno della stessa esperienza umana per meglio riconoscerla come portatrice di Verità immutabile. Sarà così anche più facile comprendere perché, in Giovanni Paolo II, tra Rivelazione ed esperienza, tra fede e ragione mai vi fu sovrapposizione o identificazione, ma solo un processo di integrazione e di unificazione.

⁴³ *Ibid.*, 28-29.

Giornata d'inizio anno accademico 2006/2007

[neu]

Il 13 ottobre 2006 si è aperto ufficialmente presso la Facoltà di Teologia di Lugano l'anno accademico 2006-2007. Di questa Giornata inaugurale pubblichiamo qui di seguito i saluti del Prof. Libero Gerosa, Rettore della FTL, e di S. Ecc. Mons. Pier Giacomo Grampa, vescovo di Lugano, del quale viene riportata anche l'omelia tenuta durante la Santa Messa celebrata nella basilica del Sacro Cuore di Lugano all'inizio della Giornata.

L'applauditissima Lectio Magistralis di S. Em. il Card. Albert Vanhoye su «La fede nella Lettera di Paolo ai Galati» e il saluto di S. Ecc. Mons. Bernard Genoud, Presidente della commissione «Sapientia christiana», saranno pubblicati sul prossimo numero della nostra Rivista.

Eminenza Reverendissima,
Eccellenze, Monsignori e confratelli,
Illustri Colleghi,
Carissimi studenti,
Gentili Signore ed egregi Signori,

i clamori e le contestazioni attorno alla lezione universitaria tenuta da Papa Benedetto XVI lo scorso 12 settembre nell'Aula Magna dell'Università di Regensburg in Baviera non si sono ancora placati. È però più che mai auspicabile che le polemiche lascino ben presto il posto a riflessioni approfondite, a discussioni cordiali, a studi e ricerche condotti con metodo rigorosamente scientifico sui temi centrali di quella "Vorlesung", ossia i binomi fede-ragione e libertà-amore, nonché su questioni giuridiche ad essi connesse e solo evocate dal Successore di Pietro in quella stessa occasione. È a questo livello che sono interpellate tutte le università ed in particolare le facoltà di teologia, perché – come diceva già san Tommaso – «È importante che coloro che cercano le radici della verità si fondino su delle ragioni e si sforzino di far sapere in che modo è vero ciò che affermano. Altrimenti, se il mae-

stro si accontenta di determinare la questione col solo ricorso alle autorità, egli potrà certo assicurare il suo uditore che è proprio così, ma in fatto di scienza e di intelligenza costui non avrà capito niente e se ne andrà con la testa vuota»¹.

Ora, la FTL non si sottrae certo a questa responsabilità; anzi per alcuni versi essa ha saputo cogliere prima di altre istituzioni accademiche europee l'importanza e l'attualità di queste tematiche anche a livello delle loro ripercussioni sui diversi ordinamenti giuridici: basti pensare al Master in diritto comparato delle religioni, introdotto dall'Istituto DiReCom come ciclo di studi biennale secondo i criteri del sistema di Bologna, già due anni or sono e che sta riscuotendo un interesse crescente anche in campo laico oppure al nuovo bachelor in Filosofia e religioni, che l'Istituto di Filosofia Applicata (IsFA) della Facoltà di Teologia di Lugano offrirà a partire da quest'anno ai suoi studenti. A queste iniziative pionieristiche ne seguiranno altre, sia a livello della didattica che della ricerca scientifica. Avremo modo di parlarne nei diversi consigli accademici e con l'opinione pubblica durante tutto l'anno accademico oggi aperto ufficialmente.

Per questa Giornata di apertura ufficiale ci è però sembrato opportuno e doveroso mettere l'accento su un'altra importante ricorrenza, di carattere ad un tempo affettivo e squisitamente ecclesiale: il 70° compleanno del nostro Gran Cancelliere, S. Ecc. Mons. Pier Giacomo Grampa, Vescovo di Lugano.

Ho detto "affettivo" perché un compleanno è sempre l'occasione per ringraziare con il festeggiato, Dio Padre stesso, il Signore della Vita e noi lo facciamo assieme a Maria, la Madre di Colui che ha detto: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6).

[*Consegna del dono* – Gli artisti ceramisti Raffaella e Gian Luigi Costa di Gandria in questa opera hanno inteso rappresentare il passo dell'Apocalisse che al capitolo 12 così recita: «E un segno glorioso apparve nel cielo: una donna vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi e una corona di dodici stelle sul suo capo».

Due di queste stelle sono cadute nel palmo delle sue mani, come comp-passione del Figlio: chi più di lei ha partecipato alle sofferenze di Cristo!

Ai piedi della donna si può notare la luna e i grani di un Rosario: le sfere segnano un percorso in ascesa fatto a gradini... Antoni Gaudí ne ha realizzato uno simile per il parco Guell a Barcellona. Lateralmente a destra e a sinistra è rappresentata la terra che viene in aiuto alla donna spalancandosi e facendo apparire uno specchio d'acqua. I caratteristici profili delle montagne ci fanno tornare alla mente il

¹ *Quodlibet* IV, 18, qui citato da: J.-P. TORRELL, *La Teologia Cattolica*, Milano 1998, 26.

nostro Ceresio con il suo splendido paesaggio circostante.

Inoltre osservando la scena come si presenta, si può notare un albero diviso a metà: allo sguardo si presenta da un lato l'albero del peccato dell'Antico Testamento, dall'altro l'albero della Croce, della Nuova Alleanza, che canta come la pagina della Scrittura la vittoria definitiva sul male. Così Madre Chiesa mirabilmente la commenta nel prefazio della festa dell'Esaltazione della Croce: «Nell'albero della Croce Tu hai stabilito la salvezza dell'uomo, perché donde sorgeva la morte di là risorgesse la vita; e chi dall'albero traeva vittoria dall'albero venisse sconfitto».]

Nel definire questa giornata in omaggio del nostro Gran Cancelliere ho aggiunto «squisitamente ecclesiale» perché ringraziare il proprio Gran Cancelliere, per tutto quello che fa a favore della FTL, significa ultimamente rendersi conto che, nella sua figura statutaria di rappresentante della Santa Sede presso la FTL e di quest'ultima presso la Sede Apostolica (cfr. Art. 10 Statuti), ciò che è in gioco è il rapporto stesso di reciprocità fra Magistero e Teologia. Rifletteremo assieme su alcuni aspetti di questa tematica e su altri legati al mistero pastorale del Vescovo nella seconda parte del nostro regalo a S. Ecc. Mons. Pier Giacomo Grampa, ossia il prossimo numero della Rivista Teologica di Lugano, interamente dedicato allo studio di questi temi teologici. In questa sede desidero semplicemente rileggere con voi una bella pagina di un mio maestro di Friburgo, il Professore di dogmatica Jean-Pierre Torrell, che a proposito del rapporto fra Magistero e teologi afferma:

«Ciò che in ultima analisi è in causa non sono i teologi né il magistero considerati in se stessi, ma il bene del popolo di Dio. Importa allora ridefinire il modo in cui gli uni e gli altri si situano rispetto ad esso. Funzione teologica e funzione magisteriale non si definiscono come due grandezze *concorrenti* – come se il campo di competenza riconosciuto all'una venisse sottratto all'altra –, ma *convergenti*. Due *funzioni al servizio* di una sola fede, di una stessa Parola di Dio, in un unico Popolo di Dio – ma non sullo stesso piano –.

La funzione d'insegnamento del magistero pastorale fa parte della missione complessiva conferita al collegio episcopale, con il papa al suo capo, attraverso il sacramento dell'episcopato. Nelle sue realizzazioni più importanti tale funzione è accompagnata da un carisma dello Spirito Santo che ne garantisce la rettitudine. Ma non c'è bisogno d'arrivare a tanto perché il magistero possa legittimamente intervenire. Al di qua dell'insegnamento infallibile esiste infatti un'intera gamma di possibilità esercitate nella forma di ciò che si suol chiamare il magistero ordinario della Chiesa: quest'ultimo va dall'insegnamento quotidiano del papa nei molteplici documenti, allocuzioni o interventi, formulati da lui stesso o dalle Congregazioni romane, all'insegnamento dei vescovi e di tutti coloro che partecipano in un modo o nell'altro alla missione profetica della Chiesa. Tutto questo non ha la stessa autorità e il teologo deve così applicare qui le regole bene definite di una stretta ermeneutica dei documenti del magistero. Troppo ignorate dai teologi moderni, esse sono invece indispensabili per evitare il fondamentalismo così nocivo sia qui che nel campo biblico.

Per quanto riguarda il magistero che pretendono esercitare i teologi, se lo si considera senza qualificativo, esso è molto ambiguo. Per la sua stessa natura, il magistero scientifico di uno studioso è limitato e provvisorio: limitato al campo di competenza di colui che lo esercita; provvisorio, poiché il giorno in cui il discepolo raggiunge la scienza del suo maestro la superiorità di quest'ultimo scompare. Il progresso scientifico dell'umanità si fonda su questo superamento di una generazione da parte dell'altra. La situazione non cambia molto circa la scienza teologica. Essa non esercita nessun magistero paragonabile a quello dei pastori che hanno ricevuto mediante il sacramento e il carisma l'incarico di vegliare sull'integrità della fede e sulla rettitudine della vita cristiana secondo il Vangelo. Proprio a causa dell'inserimento ecclesiale del teologo, la validità del suo insegnamento non si misura solamente con la competenza di colui che lo esercita. Essa è anche sottomessa alla missione pastorale della gerarchia. D'altronde, per quanto importanti siano qui le norme scientifiche, non sono le uniche: l'ortodossia della fede e la conformità all'ispirazione evangelica dell'insegnamento in materia di costumi cristiani sono anche criteri decisivi a partire dai quali occorre valutare il modo in cui si esercita la missione del teologo cattolico. Ciò certamente non è sufficiente a risolvere tutti i problemi, ma rinvia i teologi alla natura propria della loro scienza»².

Insuperabile maestro in questa scienza è stato ed è tutt'ora l'Apostolo delle Genti quando formula il monito rivolto, potremmo dire con termini moderni, sia a teologi che a vescovi: «Non spegnete lo Spirito... esaminate ogni cosa: ritenete ciò che è buono» (1 Ts 19-21). Proprio per questo abbiamo invitato a tenere la *Lectio magistralis* in questa giornata un grande conoscitore di san Paolo: S. Em. Rev. ma Albert Cardinale Vanhoye, già benemerito Rettore del Pontificio Istituto Biblico, Segretario della Commissione Biblica, consultore di diversi Dicasteri della Curia Romana, soprattutto del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani e della Congregazione per la Dottrina della Fede. Riassunta così, in modo rapido e formale, la vita di un uomo di fede innamorato come pochi altri della Sacra Scrittura può lasciare indifferente il cuore degli studenti, soprattutto delle giovani matricole. E allora ho pensato di portare con me un testimone: questo libretto *Carisma e Istituzione* (Roma 1983). Ero già Rettore quando l'ho letto, ma potete voi stessi verificare: l'articolo del Padre Vanhoye è tutto sottolineato e colorato. Senza saperlo, è lui che ha guidato le mie prime ricerche sul tema carisma e diritto, poi terminate con una pubblicazione impreziosita dall'introduzione di un altro "mito" della teologia del XX secolo: Hans Urs von Balthasar! Carissimi, è una caratteristica dei grandi maestri quella di appassionare i discepoli nello studio, alla ricerca. Il Cardinale Vanhoye è uno di questi grandi maestri e non a caso Papa Benedetto XVI l'ha creato, l'anno scorso, Cardinale. Il titolo della sua prolusione, leggermente diverso da quello annunciato, è il seguente: *La fede nella Lettera di Paolo ai Galati*. Mentre La

² Ibid., 107-108.

ringrazio vivamente per aver accettato il nostro invito e di onorarci con la Sua presenza e il Suo dire, Le chiedo ancora un po' di pazienza, Eminenza Reverendissima, perché – come Lei ben sa – gli studenti hanno fretta di ricevere le «sudate carte», ossia i diplomi ottenuti. Non si preoccupi però, perché chiamerò al podio solo un rappresentante per ogni categoria di diploma.

Infatti, durante l'a. a. 2005/2006 hanno ottenuto:

- a) il Baccellierato in Teologia 11 studenti. In loro rappresentanza chiamo José Miguel Sosa Peralta (seminarista del Seminario Diocesano Missionario Redemptoris Mater) e Tomasz Wojtal (seminarista del Seminario Diocesano San Carlo);
- b) la Licenza in Teologia 9 studenti. In loro rappresentanza chiamo il Sig. Fabrizio Demelas (spec. Teol. biblica) e Don Pietro Pozzi (spec. Storia della Teologia);
- c) il Dottorato in Teologia 6 studenti. In loro rappresentanza chiamo Cristiano Magagna (Vice-Rettore del Seminario Diocesano Missionario Redemptoris Mater di Helsinki);
- d) Bachelor in Filosofia applicata 2 studenti. In loro rappresentanza chiamo Yelena Litvinova;
- e) Master in diritto comparato delle religioni 4 studenti. Sono i primi in Europa a conseguire questo titolo, ma non posso consegnare ancora il diploma perché manca la firma del Direttore del Master Prof. Dr. Silvio Ferrari. Li menziono tutti e quattro pregandoli di uscire a farsi vedere. Dr.ssa Elke Freitag, Didier Mafuta Kiyungu, Damian Spataru e Jan Wilk³.

A tutti complimenti e a chi deve ancora sostenere gli esami di grado nella sessione autunnale tanti auguri.

Eminenza Reverendissima, a Lei la parola!

Libero Gerosa

³ L'elenco degli studenti che hanno conseguito un titolo nell'a.a. 2005/2006 viene pubblicato più avanti, a p. 530.

Eminenza Reverendissima,
Eccellenze, Monsignori e confratelli,
Illustri Colleghi,
Carissimi studenti,
Gentili Signore ed egregi Signori,

Il troppo storpia, dice un nostro proverbio, e l'ora avanzata impone di essere breve. Sento però che due parole devo dirle, per ringraziare e per offrire ai docenti e agli studenti della nostra Facoltà teologica una garanzia, che sia anche un augurio all'inizio del nuovo anno accademico.

Il grazie devo ripeterlo tre volte.

1. Innanzitutto al signor Cardinale per la profondità, la ricchezza e la concretezza della sua lezione davvero magistrale. A me è servita personalmente, perché, di fronte all'inadeguatezza per il servizio a cui sono stato chiamato, mi ha confortato il richiamo al cambiamento, alla conversione intervenuta nella vita dell'apostolo Paolo, che da persecutore si è fatto apostolo della Chiesa di Dio.

Ci ricorda che ogni uomo può sempre crescere, cambiare, è in una prospettiva dinamica. Dobbiamo tenerlo presente in occasione di valutazioni su chi è chiamato al servizio episcopale o presbiterale, non restando chiusi dentro pregiudizi e non lasciandoci condizionare dal passato di una persona, che, se si apre alla novità dello Spirito, può sempre cambiare. Mi hanno confortato la finezza e l'acribia della sua dissertazione per quelle distinzioni da lei evidenziate tra giustificazione finale e iniziale, tra giustificazione dichiarativa e costitutiva. Mi creda, Eminenza, l'ho ascoltata affascinato per la libertà della fede, per l'apertura e l'audacia che una tale visione offre anche all'uomo di Chiesa del nostro tempo.

Ho pure percepito come molto attuale il problema dell'autogiustificazione e dell'egocentrismo nel quale rischiavano di cadere i Galati, ai quali l'apostolo si rivolge, e come loro tanti uomini nostri contemporanei, che non sanno aprirsi con la parresia di Paolo alla novità della fede, intesa non tanto come ideologia o teoria, ma come incontro personale con Cristo, come unione vitale con lui, fino a poter dire come Paolo: «non sono più che io che vivo, ma in me vive Cristo».

2. Un grazie all'amabile, brillante e umano confratello Vescovo di Losanna, Ginevra e Friburgo, mons. Bernard Genoud, per la sua parola di simpatia e di augurio rivoltami anche a nome della Conferenza dei Vescovi svizzeri e per la sottolineatura che ha voluto dare nel suo saluto alla necessità di un cammino teologico, che

abbia una solida base filosofica e al tempo stesso sia preoccupato della formazione del cuore, della dimensione umana dei futuri teologi.

Mi ha voluto onorare in qualità di Gran Cancelliere di questa Facoltà. Benché senta tutta la mia inesperienza in materia, vi garantisco di esservi vicino con occhio attento e premuroso, preoccupato del rafforzamento di questo nostro Istituto, che dovrà provvedere a nuove cattedre di assistenti e anche di docenti, soprattutto nel settore della Sacra Scrittura, della dogmatica e della morale, senza dimenticare l'impianto pastorale, particolarmente importante in una Facoltà, che deve pure preparare presbiteri per il ministero. È un aspetto da tenere presente, proprio in vista di questa specifica formazione da dare in Facoltà e nei Seminari.

3. Il terzo grazie lo rivolgo al rettore e quindi a tutti i docenti e studenti della nostra Facoltà.

Avete voluto ricordare i miei settant'anni con quindici giorni d'anticipo; avete quindi fretta di farmi compiere gli anni. Non vorrei che fosse anche un invito a guardare alla prossima fine del mio servizio episcopale; ma lasciamo fare alla Provvidenza del Signore. Siamo infatti nelle mani del Signore e potrei anche non arrivare al compimento dei settant'anni. Vi ringrazio per l'artistico piatto in ceramica che avete voluto omaggiarmi.

Al rettore, docenti e studenti voglio garantire vicinanza e sorveglianza in questo momento delicato della nostra Facoltà impegnata nell'introduzione del modello di Bologna, che deve sintonizzarsi con i principi e le esigenze di *Sapientia christiana*, sapendo che armonizzare Bologna con Roma non è sempre così facile. Mi ha fatto piacere sentire dal vescovo Genoud, responsabile di questo settore nella Conferenza episcopale svizzera, che la nostra Facoltà è esemplare per l'esempio di equilibrio e i contributi che offre anche alle altre Facoltà in questa fase delicata, confrontate sia con il nuovo modello, sia con quanto prescrive *Sapientia christiana*.

Invito gli studenti a non agitarsi, a non essere troppo preoccupati e ad accettare anche il piccolo disagio che tutte le novità comportano, ricordandosi dell'audacia che ha contraddistinto l'impegno dell'apostolo Paolo, come ben sottolineato dal Cardinale nella sua lezione.

Con questa garanzia, che vuol essere anche un auspicio, mi complimento con tutti coloro che hanno raggiunto un grado accademico, e vi auguro un buon anno di studio.

Pier Giacomo Grampa

Omelia

1. Ho cambiato la prima lettura di questa Messa, perché sulla fede nell'Epistola ai Galati ci intratterrà il signor Cardinale Vanhoye nella sua *lectio magistralis*, che attendiamo con impaziente desiderio.

L'ho sostituita con l'inizio della prima lettera di Giovanni, per ricordarvi che nell'anno pastorale 2006-2007 ho impegnato la nostra Chiesa diocesana nella lettura delle tre lettere di Giovanni.

Nella ricerca di momenti ed attività comuni, che servano a rafforzare e a manifestare la comunione nell'impegno pastorale della nostra diocesi, quello di una convergenza di tutte le sue realtà nella *lectio divina* di un medesimo libro della Scrittura mi pare uno dei segni più significativi per esprimere la nostra comune appartenenza.

Ma poi l'*incipit* della prima lettera di Giovanni è di tale densità di contenuti ed intensità di sentimenti da rappresentare anche il fondamento della vostra attività accademica.

Pur nella sua forma grammaticalmente contorta e disordinata e senza entrare nel dettaglio di un esame che non compete all'omelia, vi invito a ritornare su questo *incipit* che offre le motivazioni e suggerisce lo spirito con cui dovete affrontare lo studio della teologia: con la consapevolezza che in Gesù voi non trovate uno dei messaggeri del divino, ma trovate il messaggero ed il messaggio. Scrivevo nella mia lettera pastorale *Tu ci sei necessario, Cristo*:

«In lui la comunicazione di Dio si realizza nella sua forma più compiuta: il suo nome è infatti "Parola di Dio" (Ap 19,13): chi vede lui vede il Padre, Gesù è il "racconto" del Padre (Gv 1,18), che può penetrarci fin nell'intimo (Eb 4,12).

Gesù non è, come gli altri profeti, solo il portatore di un messaggio più grande di lui; è lui stesso, nella sua esistenza storica, questo messaggio. Contemplando Gesù, che è la piena e definitiva comunicazione di Dio (Eb 1,1-3), comprendiamo come comunicare sia ben più che scambio di informazioni, trasmissione di notizie e di dati: l'autentica comunicazione istituisce una relazione personale, è incontro, dialogo nel quale metto in gioco me stesso, come ben dice Giovanni all'inizio della sua lettera.

La Parola di Gesù è parola che comunica il nuovo definitivo volto del mistero di Dio (Ef 3,8-11) che opera attraverso i gesti e le parole di Gesù, guarisce le ferite dell'uomo, sconfigge le paure e le angosce, ci libera da ogni forma legalistica di religione, scruta il cuore e riempie la vita, apre nuovi atteggiamenti umani di dedizione e responsabilità, è continuamente suscitata dallo Spirito. Realizza la pregnante espressione di Ireneo, quando scrive: *Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei* (*Contra haereseos*, I Libro, cap. 20, 35-7). La gloria di Dio è l'uomo vivente; ma la vita dell'uomo è la visione-comunione con Dio».

2. Il vostro studio deve essere contemplazione, deve compiere il movimento che è contenuto nella parola contemplazione: *cum-templo*. Dal verbo greco *temno*: tagliare, separare, per stare assieme: *cum*.

La Facoltà di Teologia è da sentire come fosse un prolungamento del tempio. Il tempio è il luogo separato.

Come fare per realizzare concretamente questa dimensione contemplativa nella nostra vita?

Compiendo il movimento che è contenuto nella parola: *cum-templare*.

Il tempio è il luogo separato dedicato alla divinità, al trascendente, al Mistero, cioè al silenzio eloquente di Dio (1 Re 19,12: Dio si manifesta ad Elia nella voce del silenzio).

Voi lo sapete che c'è un silenzio nero, segno di smarrimento e di disperazione, ed un silenzio luminoso, carico di senso e di parole di vita, carico di Dio.

La contemplazione ci richiede questo movimento di separarci, tagliare con i suoni, i rumori, le onde di parole che ci assorbono notte e giorno, separarci dal frastuono alienante del nostro vivere moderno per prestare attenzione, per stare assieme (*cum*) all'invisibile che si fa visibile. Il nostro atteggiamento contemplativo si svolge infatti nella storia e deve fare i conti con la storia, nella quale avviene la divina rivelazione.

Siamo sinceri, non è che il mondo capisca subito e condivida di primo acchito questo discorso. La cultura dominante del mondo è cultura di efficienza ed utilitarismo, di successo e di apparenza. Non è preparata a comprendere e a condividere, ad esempio, una scelta così radicale e di distacco dal mondo, come è la vocazione alla vita contemplativa nell'orizzonte monastico. Ma al tempo stesso ne rimane colpita e turbata. Non può non interrogarsi sulle ragioni che spingono a compiere tali passi. Così le vocazioni alla vita contemplativa sono un segno forte e significativo della presenza del Signore nella storia e nella vita. È il paradosso cristiano, la sua dimensione escatologica incarnata nella vita di una persona!

È perché lui è presente e diviene la ragione vivente dell'agire di uomini e donne anche nel nostro tempo, che essi possono consacrarsi nell'obbedienza, nella povertà e nella castità per il Signore e come annuncio agli uomini della sua scelta.

Questo discorso sulla contemplazione non si esaurisce in queste scelte radicali, ma deve estendersi ad ogni cristiano, deve soprattutto diventare caratteristica qualificante il vostro studio. Una errata percezione dell'invisibilità di Dio, della sua lontananza, incide negativamente sulla vita di tanti cristiani, che si smarriscono, perdono l'orientamento, abbandonano colui che è la via, la verità e la vita (Gv 14,6). La contemplazione ci fa sentire la presenza di Dio nel nostro cuore, nel cuore della

nostra giornata, nel cuore della nostra persona, nel cuore della nostra vita (Gal 2,20). Per questo la contemplazione diviene sorgente di felicità e serenità, dona luce nella notte del dubbio, generosità e perseveranza nella lotta. Contemplare significa avere Dio nel cuore, vivendo così l'attesa del suo ritorno gioioso (Ap 22,20), che dà senso alla nostra esistenza.

3. Solo in questa esperienza contemplativa noi possiamo comprendere la vera natura del Regno di Dio, che è giunto a noi e di cui parlava Luca nel brano di Vangelo.

Sono infatti sempre possibili equivoci ed incomprensioni; così la liberazione di un indemoniato vien letta malevolmente dagli avversari di Gesù come manifestazione di un potere diabolico. Gesù demolisce le argomentazioni dei suoi oppositori con una logica stringente ed inequivocabile. La centralità della esperienza contemplativa nel vostro studio teologico non viene diminuita ed offuscata, bensì rafforzata dalla riflessione filosofica e dal dialogo interculturale.

Nell'ormai famoso discorso di Regensburg, papa Benedetto ha illustrato come la ragione sia indispensabile per la comprensione del discorso teologico e l'approfondimento della fede. In quanto la filosofia è un interrogare integrale, che mette in discussione ogni presupposto, è preparazione indispensabile per liberare il campo della riflessione teologica da ogni pregiudizio, da ogni indebita precomprensione limitativa.

Certo, la filosofia non conduce necessariamente alla fede, che rimane una scelta libera, la responsabile risposta ad un dono, ma permette alla teologia di entrare dentro l'orizzonte della ragionevolezza e quindi di evitare affermazioni arbitrarie e ingannevoli.

Comprendete allora quanto importante ed utile sia lo studio della filosofia per un corretto e proficuo studio teologico.

Solo se ragione e fede si ritrovano unite in un modo nuovo, afferma papa Benedetto, potremo evitare tutte le minacce, che emergono dalle poliedriche possibilità offerte all'uomo dalla scienza moderna.

«L'Occidente, da molto tempo, è minacciato da questa avversione contro gli interrogativi fondamentali della sua ragione, e così può subire solo un grande danno. Il coraggio di aprirsi all'ampiezza della ragione, non il rifiuto della sua grandezza, è questo il programma con cui una teologia impegnata nella riflessione sulla fede biblica, entra nella disputa del tempo presente. "Non fare secondo ragione (con il logos) è contrario alla natura di Dio", ha detto Manuele II Paleologo, partendo dalla sua immagine cristiana di Dio, all'interlocutore persiano. È a questo grande logos, a questa vastità della ragione, che invitiamo nel dialogo delle culture i nostri interlocutori. Ritrovarla noi stessi sempre di nuovo, è il grande compito dell'università».

Circa i rapporti fra filosofia e teologia, tra ragione e fede, tra fede e politica, vi propongo ancora questi pensieri di papa Benedetto al n. 28 della sua Enciclica, *Deus caritas est*:

«Senz'altro, la fede ha la sua specifica natura di incontro con il Dio vivente – un incontro che ci apre nuovi orizzonti molto al di là dell'ambito proprio della ragione. Ma al contempo essa è una forza purificatrice per la ragione stessa.

Partendo dalla prospettiva di Dio, la libera dai suoi accecamenti e perciò l'aiuta ad essere meglio se stessa. La fede permette alla ragione di svolgere in modo migliore il suo compito e di vedere meglio ciò che le è proprio. È qui che si colloca la dottrina sociale cattolica: essa non vuole conferire alla Chiesa un potere sullo Stato. Neppure vuole imporre a coloro che non condividono la fede prospettive e modi di comportamento che appartengono a questa. Vuole semplicemente contribuire alla purificazione della ragione e recare il proprio aiuto per far sì che ciò che è giusto possa, qui ed ora, essere riconosciuto e poi anche realizzato».

4. Non ci resta più tempo per soffermarci sulla parabola dell'uomo forte, ma riflettete su quella parola di Gesù: «Chi non è con me, è contro di me, e chi non raccoglie con me, disperde».

Nei confronti di Gesù non c'è spazio per l'indifferenza o la neutralità.

O siamo con lui e raccoglieremo per la vita che dura, o siamo contro di lui e disperdiamo ogni vero bene.

A voi la scelta! Buon Anno Accademico!

Gradi accademici 2005/2006

Bachelor in filosofia applicata

2 studenti (tra parentesi vengono segnalati gli indirizzi di specializzazione)

Faoro Valerio (Scienze sociali)

Litvinova Yelena (Storia della filosofia)

Baccellierato in teologia

11 studenti

Bezerra De Amorin Paulo Sergio

Merelli Marco

Camisasca Giancarlo

Ramos Da Silva Iraldo

Etienne Jean-Luc

Sosa Peralta José Miguel

Kerketta Rajesh

Trevisanello Lorenzo

Lima da Costa Francisco Denys

Wojtal Tomasz

Marangon Cristian

Licenza in teologia

9 studenti (tra parentesi vengono segnalati gli indirizzi di specializzazione)

Basile Domenico (Morale)

Mafuta Kiyungu Didier (Dogmatica)

Baumgartner Maria-Grazia (Morale)

Novienyeku Komi (Francio) (Diritto canonico)

Caldelari Cinzia (Morale)

Demelas Fabrizio (Teologia biblica)

Pozzi Pietro (Storia della Teologia)¹

Dime Bolla Thierry (Morale)

Torti Paolo (Dogmatica)

Dottorato in teologia

6 studenti

Carelli Roberto

Solo Dario

Omeonga Nyokunda Joséphine

Spataru Damian

Schwarz Johannes

Villatora Ottorino

Master in diritto comparato delle religioni

4 studenti²

Freitag Elke

Spataru Damian

Mafuta Didier

Wilk Jan

Totale dei titoli accademici rilasciati nell'a.a. 2005/2006: 32

Totale degli iscritti alla FTL nell'a.a. 2005/2006: 274

¹ Primo studente della FTL a conseguire la licenza in questa specializzazione.

² Primi studenti della FTL a conseguire questo titolo.

L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico

■ Ángel García Ibáñez

(*Sussidi di Teologia*) Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2006, pp. 692.

Poiché il sacrificio eucaristico è «fonte e culmine di tutta la vita cristiana» (*Lumen gentium*, 11), anche la sua presentazione nei manuali è particolarmente importante. Riguardo a questo esigente compito, scarseggiano i testi recenti che se ne occupino con una certa ampiezza per cogliere tutti gli aspetti essenziali. Il trattato offerto da Ángel García Ibáñez, professore di Teologia dogmatica presso la Pontificia Università della Santa Croce a Roma, soddisfa i desideri di molti studenti e studiosi di avere a disposizione un buon manuale con un'ottima bibliografia su praticamente tutti gli aspetti che rientrano nell'ambito sistematico sull'Eucaristia. Nella "Presentazione" l'autore descrive l'impostazione del suo *opus magnum*: dapprima si percorre la storia dell'Eucaristia (che abbraccia due terzi del libro) e poi si presenta, con la categoria unificante del memoriale-sacramento, l'aspetto sistematico (pp. 25-29). L'utilizzo di un'ampia bibliografia in più lingue (italiano, spagnolo, tedesco, inglese, francese e perfino olandese) è il frutto maturo di molti anni di studio.

L'"Introduzione" mette in rilievo il posto centrale dell'Eucaristia nell'ordine sacramentale, presenta i vari nomi del sacramento e fornisce una breve sintesi iniziale sulla molteplicità e unità del mistero: l'Eucaristia è memoriale del Signore, Santissimo Sacramento (come sacramento-sacrificio, sacramento-comunione e sacramento-presenza), preghiera di lode e di ringraziamento, Pasqua della Chiesa, testamento di Gesù e segno escatologico (pp. 31-39). La presentazione storica comincia con uno sguardo alla base neotestamentaria (pp. 43-105). Ci soffermiamo, a mo' di esempio, su due questioni brevemente esposte: lo sfondo biblico della duplice consacrazione (di pane e vino) e la traduzione dell'espressione greca «per molti» nei racconti dell'istituzione. Contro l'opinione che vede il riferimento di Gesù a «carne» e «sangue» unicamente come manifestazione della persona tutta intera (come nell'interpretazione di Johannes Betz), l'autore rinvia giustamente al conte-

sto sacrificale della cena pasquale e della presenza di Cristo come Agnello immolato: ciò manifesta il versamento di sangue come rinvio «alla persona di Gesù non staticamente, ma dinamicamente, nel momento in cui Egli offre la propria vita...» (p. 76). Quest'osservazione è rilevante per la questione sistematica sull'importanza della duplice consacrazione per il sacrificio della Santa Messa. Il tema della traduzione delle parole «per molti» invece, rese in italiano con «per tutti», non viene affrontato con gli argomenti decisivi entrati nel dibattito. Vi si riferisce, ad esempio, il Cardinale Leo Scheffczyk (Der Fels 8 [6-1977] 179-185), rinviando ad alcuni articoli specializzati non noti al nostro autore, specialmente a W. PIGULLA, *Das für viele vergossene Blut*, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 23 (1972) 72-82. Già il Catechismo Romano ribadisce (nel commento alle parole consacatorie): secondo la forza della Passione, il Signore è morto per tutti, mentre secondo il frutto del sacrificio molti (e non tutti) ne beneficiano (CR II, 4, 24). Recentemente, anche una tesi di licenza guidata da P. Albert Vanhoye (ora Cardinale) conferma la convinzione che le parole «per molti» (e «per voi») vanno collegate con la teologia dell'Alleanza, la quale non viene imposta a tutti gli uomini, bensì accolta solo da coloro che si aprono a Cristo nella fede (vedi già quanto riportato dal nostro autore su Ippolito, *Trad. apost.* 21: p. 116!).

Troviamo poi una buona panoramica sull'epoca dei Padri, distinta nelle tappe prima e dopo Nicea. L'autore tiene conto sia delle testimonianze liturgiche, come le antiche anafore (inclusa p. es. quella di Addai e Mari, pp. 117-119), sia delle voci principali degli autori patristici insieme con le diverse correnti provenienti da Alessandria ed Antiochia (pp. 109-185). L'epoca del medioevo è indispensabile per valutare ogni approccio sistematico (pp. 187-201). Chi non conosce le antiche controversie (e le soluzioni portate dal Magistero), rischia di ripetere dei vecchi errori. Ciò sembra verificarsi nelle teorie novecentesche che volevano sostituire la dottrina della transustanziazione con la "transignificazione" o "transfinalizzazione" (cambiamento non della sostanza di pane e vino, bensì del loro "significato" o del loro "fine"). Qui è illuminante la storia delle prime controversie eucaristiche: l'interpretazione solamente "spirituale" dell'Eucaristia (soprattutto quella secondo Berengario), che si collega con una spiegazione empirista della sostanza materiale, viene superata dalla distinzione sistematica tra sostanza e specie (pp. 194-211; cfr. 594s.). L'autore fornisce anche dei dettagli utili su campi trascurati dalla stragrande maggioranza degli altri manuali, come la dottrina eucaristica di Scoto (con vari punti problematici) e dei nominalisti, predecessori – in qualche misura – di Lutero (pp. 240-249). Ci sembra esagerata, però, l'osservazione secondo cui la teologia alla vigilia della Riforma avrebbe contrapposto "sacramento" come dono di Dio e "sacri-

ficio" come buona opera che si offre a Dio (pp. 276s.); persino il nominalista Gabriel Biel non negava la Santa Messa come sacrificio di Cristo che si offre al Padre e che unisce a sé il sacrificio della Chiesa – il quale veniva però (troppo) accentuato: cfr. H. B. MEYER, *Luther und die Messe*, Paderborn 1965, 153-156 –. La distinzione tra "sacramento" e "sacrificio", tra l'altro, non andrebbe vista solo negativamente, come appare nella "Presentazione" (p. 26; anche p. 289 su Trento): il dono salvifico di Cristo per noi e il suo rivolgersi al Padre nel sacrificio sono degli aspetti distinti, reperibili in Tommaso d'Aquino e sviluppati (tra l'altro) dalla scuola tomista, che in quanto tale purtroppo non viene presa in esame. Non manca, tuttavia, uno sguardo al mondo orientale del medioevo, rilevante per il dialogo ecumenico con le Chiese ortodosse separate dall'unione con il successore di Pietro (pp. 251-259). Per il rapporto con i protestanti invece è chiarificante il capitolo sull'Eucaristia nel periodo della Riforma (pp. 263-322). La presentazione di Lutero, in particolare, riporta anche dei significativi dettagli, rifacendosi direttamente alle fonti (pp. 265-276), e i riferimenti al Concilio di Trento spiccano per la dovuta attenzione e precisione (pp. 288-319). L'osservazione che Trento non assume il termine "accidenti" bensì "specie" (di pane e vino) (pp. 299s.), a nostro parere non andrebbe sopravvalutata: già l'utilizzo del termine "sostanza", in un'ottica filosofica logica, implica l'idea dell'"accidente" in un senso "aristotelico", pure generico.

Per ripercorrere l'età moderna e contemporanea, l'autore si concentra sui temi del sacrificio eucaristico (pp. 330-380) e sulla presenza reale (pp. 381-425). È particolarmente apprezzabile la parte sulle discussioni riguardanti la conversione eucaristica viziata da approcci insufficienti che partivano dalla fenomenologia. Per quanto riguarda la posizione di Schillebeeckx, interpretata (nella versione apparsa dopo l'Enciclica *Mysterium fidei* del 1965) come sostenitrice dell'insegnamento magisteriale, occorrerebbe a nostro giudizio una maggiore cautela. Sarebbe utile prendere nota di quanto riferisce J. Wohlmuth: Schillebeeckx gli disse di avere mantenuto la parola "transustanziazione" soltanto perché ribadita dall'Enciclica, ma il termine "transignificazione" poteva bastare per circoscrivere quanto avviene nell'Eucaristia (in T. SÖDING [ed.], *Eucaristie*, Regensburg 2002, 117, nota 50; vedi già L. SCHEFFCZYK, *Glaube als Lebensinspiration*, Einsiedeln 1980, 559s.). Nella parte dedicata al sacrificio eucaristico, oggetto di tante discussioni, viene riportato tra l'altro l'insegnamento dell'Enciclica *Mystici Corporis* del 1943 (pp. 368-371); sarebbe forse stato utile contemplare l'affermazione corrente (almeno negli anni '50) che l'insistenza sulla duplice consacrazione quale manifestazione dell'immolazione incruenta è formulata in una maniera assai vicina alla descrizione del Cardinale Billot (p. es. DIEKAMP-JÜSSEN, *Katholische Dogmatik...*, III, Münster 1962¹³, 211). Per

concludere la parte storica, il teologo presenta un buon bilancio sul dialogo ecumenico contemporaneo (pp. 426-456), incluso il tema dell'intercomunione (pp. 450-456). Un piccolo fattore di disturbo si trova nell'espressione «Chiese e Comunità ecclesiali sorte con la Riforma» (p. 457); dal momento che un linguaggio ecclesiologico preciso, come rammentato nella Dichiarazione *Dominus Jesus* (2000, cap. IV), riserva il termine «Chiesa» per delle comunità con una successione apostolica valida, sarebbe stato meglio parlare semplicemente di «comunità ecclesiali».

La parte sistematica si articola in tre sezioni: la struttura del memoriale del Signore (pp. 463-513); la realtà resa presente, con cui la Chiesa entra in comunione (pp. 517-627); la potenza salvifica (pp. 631-665). Il percorso inizia con la descrizione degli elementi essenziali della celebrazione dell'Eucaristia (pp. 463-490). Qui si discute tra l'altro il rapporto tra l'assemblea eucaristica e il ruolo specifico del sacerdote ordinato oltre che – molto brevemente – il significato della concelebrazione (pp. 479-481), senza entrare nel dibattito degli ultimi decenni sull'efficacia dell'atto sacramentale nelle Messe concelebrate. Si descrive invece più ampiamente la struttura della celebrazione eucaristica nel rito romano contemporaneo (pp. 482-490). Poi viene discussa la costituzione del segno sacramentale dell'Eucaristia (pp. 91-513) con una nota critica interessante sulle richieste di una "inculturazione" che vuole sostituire pane e vino con altri elementi (pp. 495-499). Riguardo al dibattito con l'ortodossia e alla discussione recente sull'anafora di Addai e Mari (che secondo alcuni non riporterebbe le parole consacratorie di istituzione) è illuminante la questione dedicata alle parole determinanti della consacrazione eucaristica (pp. 503-510).

Dopo aver chiarito la struttura del memoriale del Signore, l'autore procede ad affrontare la presenza reale, partendo dal rapporto tra Eucaristia e sacrificio redentore (pp. 517-535). Sembra poco soddisfacente ritenere erronee tutte le teorie tra il sec. XVI e XIX sul sacrificio eucaristico (perché avrebbero «ignorato... l'insegnamento della Sacra Scrittura sull'unicità irripetibile del sacrificio redentore»), mentre soltanto il sec. XX avrebbe scoperto il fatto che l'Eucaristia è una «ri-presentazione sacramentale» del sacrificio della Croce (p. 528). Qui sarebbe stato auspicabile uno sforzo sistematico maggiore che avrebbe potuto valorizzare la sintesi di san Tommaso d'Aquino e la sua presentazione nella scuola tomista del sec. XX, favorita dall'Enciclica *Mystici Corporis*. Il capitolo sulla partecipazione al mistero pasquale parla della distinzione tra sacrificio di Cristo e della Chiesa, del valore e dei frutti del sacrificio eucaristico e di varie particolarità sulla comunione (pp. 535-571). Arriva poi un lodevole approfondimento del dogma sulla presenza reale (pp. 573-627). Nella terza parte del trattato, dedicata agli "effetti dell'Eucaristia", l'autore

presenta il rapporto del Santissimo Sacramento con la riconciliazione, la vita in Cristo, il dono dello Spirito Santo, la comunità della Chiesa e la vita escatologica (pp. 631-665).

Insomma, il teologo spagnolo ha prodotto uno studio molto ben documentato su quasi tutti gli aspetti dogmatici dell'Eucaristia, con una sensibilità anche verso l'aspetto pratico e pastorale. Per il momento non esiste, a quanto sappiamo, alcun manuale recente (di quest'ampiezza) migliore. Il trattato è particolarmente apprezzabile per la laboriosa raccolta bibliografica e il percorso storico. Circa l'aspetto sistematico rimangono alcuni *desiderata*. La discussione sulla "forma fondamentale" dell'Eucaristia, ad esempio, particolarmente viva nella teologia tedesca, avrebbe meritato maggiore spazio (viene menzionata comunque alle pp. 484-485, nota 67). Partendo da questo punto, si sarebbe potuto trarne profitto per l'approccio sistematico, valorizzando la realtà complessiva del sacrificio e il suo legame intrinseco con il dono sacramentale. L'autore fornisce comunque un punto di partenza molto valido per ulteriori approfondimenti e mette a disposizione un ottimo sussidio per entrare nelle tematiche legate al mistero eucaristico.

Manfred Hauke

La dignità dell'uomo

Editoriale, di Aldino Cazzago

Come rugiada dal seno dell'aurora. La dignità dell'uomo secondo l'Antico Testamento, di Christian Frevel

Generato, non creato. Quando un essere umano è un essere umano?, di Robert Spaeman

La forza dei legami. Note antropologiche ed etiche sull'identità femminile, di Paola Ricci Sindoni

«Laudato sie, mi' signore, cum tucte le tue creature». Dignitas hominis in san Francesco d'Assisi, di Pier Luigi Guiducci

Abbiamo un'identità sessuale. Ontologia e ordine simbolico, di Olivier Boulnois

Il Signore della Terra. Questioni sulla dignità dell'uomo, di Gianfranco Dalmaso

Costruire la Pace: Abbé Pierre e Padre Pedro, intervistati da Anne e Daniel Facérias

La dignità dell'uomo nello sport. Intervista a Felice Gimondi, di Jacopo Guerriero

Laicità dello Stato e dignità dell'uomo. Una riflessione antropologica, di Andrea Gianni

communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura
numero 206, marzo-aprile 2006

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

Interlocutori di Dio. La teologia della grazia nel pensiero di Gisbert Greshake

■ Enrico Brancozzi

Gregorian University Press-Morcelliana, Roma-Brescia 2005, pp. 368.

Il giorno in cui le opere e le posizioni di un grande professore diventano oggetto di un'analisi pubblicata con un titolo che include anche il suo nome, deve essere considerato come la data di nascita di una nuova "scuola" teologica. In questo senso, nel mondo scientifico della teologia, il processo di nascita di una "scuola greshakiana" è già incominciato. Come la teologia per esempio di un Karl Rahner, di un Hans Urs von Balthasar e di un Karl Lehmann, anche la teologia di Gisbert Greshake contiene un nucleo notevole che può offrire una prospettiva nuova con cui rileggere e interpretare in un modo nuovo tutti i temi della teologia: la dottrina di Dio, la creazione, l'antropologia, la soteriologia e la cristologia, la dottrina della grazia, l'ecclesiologia e l'escatologia.

Il nucleo che tiene insieme tutte le riflessioni del celebre teologo di Friburgo è l'idea di *communio*: l'ultimo libro di Greshake, *Der dreieine Gott*, mostra una teologia trinitaria rinnovata e strettamente interpersonale che descrive non solamente la Trinità immanente, ma anche la «Trinità economica» come una *communio personarum* che realizza una piena libertà ed unità nella differenza – quindi una *communio* perfetta. Questa «libertà comunitaria» eterna si apre *ad extra* nell'atto libero della creazione del mondo come una «comunità dell'essere», e nella creazione dell'uomo che riceve come una «creazione secondo l'immagine del Dio trino» una «libertà donata» con il compito di realizzare la propria identità relazionale in una comunità con tutti gli altri esseri, con gli altri uomini e con il Dio unitrino come archetipo, origine e unico compimento dell'essere e della personalità umana. Così inteso, l'uomo era destinato e chiamato a essere l'interlocutore del Dio unitrino. In senso contrario ciò significa che il malinteso storico dell'auto-comprensione dell'umanità con il conseguente rifiuto di questa *communio* con Dio non solamente danneggia la comunità umana, che diventa incapace di realizzare una vera comunione interpersona-

le, ma anche la pacifica convivenza di tutti gli esseri del mondo. Nella storia della salvezza, considerata da Greshake come una nuova auto-rivelazione attiva e libera della Trinità che si apre agli uomini, al tempo ed al mondo, Dio chiama l'umanità a ri-entrare come interlocutrice in una nuova *communio* con Lui, in una piena *communio personarum*. Tutte le opere salvifiche di Dio nel mondo, in cui la Trinità si apre in modo attivo per sanare, salvare e santificare l'uomo, devono allora essere considerate come processi dinamici per ri-creare una comunità nuova tra due interlocutori liberi, tra il Dio unitrino con una volontà salvifica libera, e l'uomo con una libertà donata: cristologia, grazia, sacramenti e Chiesa quale comunità di fedeli come interlocutori trascendentali di Dio, e il Dio trino come interlocutore degli uomini.

Nel processo dinamico di una convivenza attiva degli uomini con la comunità intra-divina delle persone divine crescerà anche la comunità interpersonale degli uomini fino al compiuto escatologico, che sarà un giorno la nostra convivenza piena con le persone divine nel cielo come unione comunitaria tra l'immagine e il suo archetipo. Attraverso il concetto di *communio* – utilizzato in modo analogo – si possono anche, secondo Greshake, superare molti problemi storici nella dottrina della grazia, nell'escatologia e nell'ecclesiologia, così come molte differenze nel dialogo interconfessionale.

In questa prospettiva, è possibile anche comprendere l'idea, il titolo e la concezione del libro veramente affascinante di Enrico Brancozzi, *Interlocutori di Dio. La teologia della grazia nel pensiero di Gisbert Greshake*, che è la pubblicazione di una tesi di dottorato presentata nel 2004 alla «Hochschule Sankt Georgen SJ» a Francoforte sotto la direzione di Erhard Kunz. Non solamente l'idea di creare una sintesi integrale della teologia davvero vasta di Greshake sulla base dei suoi concetti di *communio* e di «interlocutore», ma anche la suddivisione ben strutturata dei capitoli, la bibliografia ricca e il dialogo veramente fecondo non solamente con molti teologi, ma anche filosofi, sociologi e psicologi della scienza contemporanea e internazionale, dimostrano l'elevato livello dell'autore che mai perde la visione dell'insieme e una distanza critica.

Il suo libro di 368 pagine è ben leggibile, perché sempre individua in modo diretto e conciso il vero nucleo del tema e della riflessione, senza smarrirsi in speculazioni troppo marginali: il tutto è attraversato da un «filo rosso» che incomincia con l'escatologia (cap. I) come «Futuro della storia dialettica delle libertà» (I, 3) e continua con «Il ministero: tra fedeltà e ripensamento» (cap. II): il ministero sacerdotale appare così come una *repraesentatio Christi* (II, 4) conseguente a Cristo, come unico vero mediatore che crea una *communio* tra la santa Trinità come *communio*

eterna (cap. III), e l'umanità come una *communio* creata e destinata a essere l'interlocutrice del Dio trino (cap. IV). Questa concezione dinamica e dialettica delle opere salvifiche di Dio verso Cristo e la Chiesa ha bisogno di un'antropologia relazionale, dinamica e dialogica, sulla base di una concezione dinamica e dialettica della grazia come un «Dono che giustifica» (cap. V), in un dialogo interpersonale e dinamico tra le due libertà analogiche (cap. VI). L'oggetto della grazia come «Dono e compito» (cap. VII) è l'uomo come soggetto libero nel quale il dono della grazia (*Gabe*) diventa un compito (*Aufgabe*) che crea insieme una «nuova relazionalità divino-umana» (VIII, 2) come una *communio* verticale (Dio-uomo; uomo-Dio) e una nuova comunità orizzontale che crea una nuova umanità unita dei fedeli (cap. VIII).

Nell'ultimo capitolo e nella sua conclusione l'Autore vuole dimostrare la dottrina della grazia di Greshake come «Centro della riflessione teologica» (cap. IX): La concezione dinamica, dialettica e interpersonale di Greshake è all'inizio un «dono gratuito» (Conclusione, 1) che necessita – per poter divenire il compimento della natura umana – di una «indispensabile collaborazione dell'uomo» (Concl., 2) nei sacramenti, nella Chiesa e nella spiritualità (Concl., 5-6). Questa comunità gratuita e attiva creerà nel compimento escatologico la piena convivenza dell'uomo con la comunità trinitaria che sarà anche il compimento della natura umana: la convivenza dell'immagine con l'archetipo.

Questa concezione intelligente ed equilibrata di Brancozzi non merita solamente un apprezzamento dei lettori, che ne riceveranno molti stimoli preziosi, ma già ha meritato anche una fervida lode di Greshake stesso che può veramente «sentirsi compreso» (p. 10). L'unico appunto critico di Greshake («Solo brevemente si è accennato al peccato come negazione della *communio*», *ibid.*) diventa forse anche quello di molti lettori nei confronti della tesi di Brancozzi: l'Autore – che segue Greshake nella sua riabilitazione del «vero Pelagio» contro un malinteso storico della sua posizione, provocato da sant'Agostino e dalla sua «antropologia negativa», e nella sua resistenza contro la dottrina della grazia tradizionale basata sull'agostinismo storico (cap. VI) – non realizza che la sua posizione corre il rischio di negare il mistero del peccato originale, considerato da Agostino e dalla tradizione come perdita della *vera libertas*! Il fondo di questa strategia è chiaro: senza il presupposto di una libertà umana iniziale che nega le conseguenze del peccato originale, crollerà la concezione dinamica, dialettica e dialogica della grazia di Greshake come «comunione e cooperazione di due libertà»!

Dal punto di vista scientifico, Brancozzi tocca i temi di «peccato» e «peccato originale» soltanto due volte e in modo breve, e accusa il sant'Agostino storico di aver proclamato un'antropologia negativa e una *praedestinatio gemina*. Questo vale

sicuramente per l'agostinismo storico nell'epoca tardomedievale e per la sua interpretazione nel volontarismo, nominalismo e giansenismo fino al XVIII secolo, o ancora oggi per l'interpretazione di Kurt Flasch (*Logik des Schreckens*), ma non per il vero Agostino che non ha mai parlato di una predestinazione gemina e sempre ha cercato una distinzione tra una «libertà della scelta» – che esiste anche in un peccatore – e una «piena libertà» come un «poter amare e desiderare tutto ciò che è vero e buono» (che non esiste più nell'uomo per influsso del peccato originale, che crea nell'uomo stesso un *amor sui usque ad contemptum Dei*, secondo l'espressione agostiniana nel *De civitate Dei*). Il vero *doctor gratiae* come difensore del primato assoluto della grazia proclamò allora – contro Pelagio – il «dono non meritato» di una grazia ricreante come *initium fidei* e rinascita della «piena libertà» che era perduta. Solamente un uomo così liberato diventa, secondo Agostino, un cooperatore e interlocutore di Dio. Malgrado tutti gli altri meriti di questo lavoro veramente pregevole, la tesi dell'autore non riesce a integrare la profondità dell'antropologia e della dottrina della grazia di Agostino: anche la concezione della grazia di Brancozzi intende quest'ultima come un «dono gratuito» (pp. 318s.), ma questo dono, secondo Greshake e Brancozzi, ha bisogno della libertà umana come cooperatrice ed interlocutrice per creare un *initium fidei*!

Non solo secondo l'antropologia di Agostino, ma anche secondo l'antropologia contemporanea, una «libertà neutrale della scelta» con un'auto-fissazione esistenziale non sarebbe mai sufficiente per una conversione dell'uomo! Una teologia che sottovaluti questo fatto e trascuri questo nucleo esistenziale della riflessione agostiniana corre il rischio di ricadere nelle posizioni non solamente del falso, ma anche del vero Pelagio! Agostino non ha proposto un'antropologia negativa, ma semplicemente più realistica, e mai ha negato una cooperazione consecutiva dell'uomo con Dio: «Colui che ti ha creato senza di te, non ti salverà senza di te!» (*Sermones* 169, 13). L'*initium fidei* è invece – come era già la creazione dell'uomo – un'opera divina ricreante «senza di noi»: «Nel caso della grazia si tratta di nature da guarire e non di nature da costituire» (*De natura et gratia* 11, 12). «(L'uomo) malato non sapeva di sé, ma al Medico non era nascosto» (*Sermones* 340A).

Tuttavia questo appunto critico non vuole e non può diminuire la buona impressione generale dell'alto livello scientifico dell'Autore e del suo libro! Considerando i capitoli singolarmente, l'Autore si dimostra come una guida che si muove con grande flessibilità e precisione verso i vari ambiti di teologia, filosofia, psicologia e sociologia passata e contemporanea, sapendo che la comprensione e interpretazione concreta del concetto di «grazia» dipende anche dall'autocomprensione, dall'esperienza e dal linguaggio dell'uomo contemporaneo: né il *sensus fidelium*, né la teo-

logia come interpretazione dell'autocomprensione intellettuale, culturale ed esistenziale della fede, si lasciano separare dal pensiero generale del tempo e del mondo.

Nella sua introduzione (pp. 11-20) l'Autore dimostra in modo affascinante la necessità di una «nuova ermeneutica della grazia» per la cultura postmoderna (p. 11): l'uomo postmoderno non conosce più la mentalità tardomedioevale, che – piena di complessi di colpa – aveva avuto il desiderio di essere salvata e giustificata, ma interpreta la fede più come una «amicizia profonda con la Trinità» (p. 12), come una *communio personarum*. Per poter creare questa nuova dottrina della grazia dinamica e interpersonale, la teologia deve concepire una nuova teologia trinitaria e – in combinazione con la *nouvelle théologie* e un'antropologia relazionale e dialogica – una nuova ecclesiologia comunitaria: solamente una grazia concepita come un «avvenimento dinamico e dialogale» potrebbe risolvere i due problemi contemporanei dello «svuotamento del termine grazia» e della resistenza contro l'idea di un bisogno, senza «passività», del dono di una «assoluta gratuità dell'amore» (p. 17): «La profonda necessità esistenziale della grazia intesa come bisogno intrinseco del soggetto non postula, infatti, una condizione di passività». «Affrontare la grazia in termini dialogici e relazionali presuppone che entrambe le parti in causa, Dio e l'uomo, siano abilitate ad uno scambio autentico ove esse possano coinvolgersi» (p. 17).

Secondo Greshake, nell'umanità di oggi «non potrebbe esistere alcuna esperienza concreta di redenzione al di fuori di un orizzonte di collaborazione dove il soggetto mette in campo il suo potenziale» (p. 18). L'uomo moderno che prenda contatto con la dottrina della grazia tradizionale, si trova allora davanti a un bivio inaccettabile: «Quanto maggiore è la libertà umana, tanto minore dovrà essere la grazia e l'iniziativa di Dio nella storia; viceversa, ammettendo un uomo radicalmente finito e debole, si avrà uno spazio maggiore per l'amorevole grazia di Dio» (p. 18). Solamente una nuova concezione dinamica e interpersonale della grazia che stia alla base di una libertà reciproca e analoga come *communio* potrebbe costituire la soluzione del conflitto (pp. 19s).

Seguendo il principio ermeneutico di Greshake, l'Autore inizia anche il primo capitolo di escatologia con una descrizione della «cultura postmoderna del morire», con la tendenza collettiva di «privatizzare la sofferenza ed il morire» per poter «scacciare la morte» con una «minimizzazione materialistica» e per poter evitare ogni contatto con una «riflessione filosofica sulla morte» e con il «perché» della «fragilità della vita» (pp. 22-26). L'uomo moderno non cerca «dogmi», ma una nuova esegesi biblica ed ermeneutica che offra «immagini di speranza» con la promessa di un «amore incondizionato di Dio» (pp. 28s.), che non minaccia con un

inferno eterno: «Il paradiso è la perfezione della comunione con Dio (...), l'inferno è il luogo dove l'uomo rimane solo, nel suo egoismo (...), dove la comunione con Dio e gli altri è interrotta» (p. 30). Solo sulla base di questa nuova ermeneutica dialogale dei concetti di cielo, paradiso, inferno e purgatorio l'uomo moderno potrebbe accettare l'escatologia rivelata. Dobbiamo allora creare un «Futuro della storia» come un processo «dialettico della libertà» che prende in considerazione i pensieri di Barth, Bultmann, Moltmann, dell'idealismo e del marxismo, nonché dell'analitica esistenziale di Heidegger con l'idea di una «compresenza dell'azione libera di Dio e dell'uomo in un reciproco rapporto» che reinterpreta il «filone profetico» e il «filone apocalittico» della Bibbia in un modo dinamico e dialettico (pp. 32s.).

L'autore vede invece nell'ipotesi di L. Boros di una «ultima decisione finale nel momento della morte» una risposta insufficiente e problematica, perché questa teoria dimostra la tendenza a una relativizzazione della storicità della vita, a una «bonificazione latente» della morte come «liberatrice del tempo e del corpo», e a una ricaduta nel dualismo neoplatonico (pp. 34-43). Per influsso della filosofia antica anche la teologia storica fino al XX secolo avrebbe sostituito la promessa biblica di una «risurrezione dei morti» con l'idea platonica di un'immortalità dell'anima e con l'interpretazione della morte come una «separazione tra anima e corpo». Anche la concezione più differenziata di Tommaso d'Aquino non poteva superare questa ricaduta latente dell'escatologia cristiana nel dualismo neoplatonico e nella gnosi (pp. 43-59).

Nel capitolo II l'Autore lancia un secondo appello decisivo ad un «ripensamento della fedeltà» rivedendo la nostra comprensione del ministero ecclesiale che deve divenire una comprensione più comunitaria (pp. 61-83): la teologia controversistica dei secoli passati avrebbe creato un'antitesi tra una concezione ministeriale cattolica «dall'alto» (con l'idea di una gerarchia clericale impostata direttamente da Dio sopra i laici, che sono gli oggetti delle opere salvifiche del clero come «unici mediatori») e una concezione protestante strettamente funzionale «dal basso». Questa antitesi biforcata sarebbe fino ad oggi un problema non sopportabile per l'ecumenismo. Sulla base di una concezione comunitaria della Chiesa e delle opere salvifiche di Dio verso la Chiesa e il ministero, i due aspetti di *repraesentatio Christi* e *repraesentatio ecclesiae* possono essere interpretati come i due punti di un'ellisse che hanno un'interdipendenza reciproca e non sono più una contraddizione.

Come la teologia moderna deve recuperare la realtà comunitaria della Chiesa, così deve anche recuperare il valore fondamentale di una teologia trinitaria comunitaria che è caduta nell'oblio nei secoli passati: la concezione strettamente essenzialista e autonomista di Cartesio, che negava la relazionalità della persona, e l'i-

dealismo moderno, con la sua teoria di un «soggetto ultimo», hanno provocato anche nella teologia trinitaria una ricaduta latente nel semi-modalismo per evitare un triteismo. La teologia neoscolastica fino a K. Rahner proclamava continuamente una «Trinità immanente», ma nelle altre dottrine come *opera ad extra* la Trinità cadeva sempre più nell'oblio. Nel cap. III (pp. 85-106) Brancozzi descrive in modo breve e preciso il processo dinamico della rinascita di una nuova teologia trinitaria interpersonale, relazionale e comunitaria – incominciando dal *Mysterium Salutis* di Rahner fino al *Der dreieine Gott* di Greshake, nel quale la comunità interpersonale divina si apre *ad extra* come origine e compimento storico della creazione e dell'umanità verso la mediazione del Cristo incarnato e della Chiesa come *communio sanctorum*.

Per conseguenza, una dottrina trinitaria così rinnovata provoca anche la necessità di un'antropologia rinnovata: nel cap. IV Brancozzi descrive questa crescita di un'antropologia relazionale con l'idea del «paradosso dinamico dell'uomo» che deve divenire se stesso verso l'altro (pp. 107-128). In questa ottica, l'uomo, come individuo che ha sempre bisogno del dono libero dell'amore, diventa – come già diceva la *nouvelle théologie* – un «luogo teologico della grazia», perché un vero compimento dell'essere relazionale della persona non si può realizzare nella finitezza e alterità insuperabile dei vari soggetti immanenti e limitati: «Nella relazione interpersonale io-tu si manifesta un'apertura infinita del soggetto ad un'alterità che lo trascende» (p. 127). Divenire un interlocutore di Dio è allora per l'uomo e per la società umana non solo una possibilità, ma una necessità; altrimenti l'uomo perde se stesso: come dimostrano le citazioni di Adorno e di altri nel capitolo successivo, con l'idea di dover realizzare una «società perfetta» mediante un'ideologia intrinsecista o integralista (comunismo, fascismo, agnosticismo, moralismo, ecc.) tutto cade in un totalitarismo che crea oppressione, paura, egoismo e una disperazione collettiva senza prospettiva! (p. 151).

Il capitolo V, «Il dono che giustifica» (pp. 129-173), inizia con la presentazione delle fonti bibliche della grazia come possibilità di una relazione comunitaria dell'uomo «creato secondo l'immagine di Dio» con Dio e con gli altri esseri: l'evento del peccato avrebbe «interrotto» questa relazione armonica con conseguenze gravi per la condizione umana e per le strutture del mondo (p. 130). Dopo il peccato il Dio trino dà inizio, a causa della sua volontà salvifica, a una storia di salvezza che è secondo Greshake e l'Autore una grazia come dono giustificante che è non solo accidentalmente, ma essenzialmente un atto storico e dinamico alla base di una comunità reciproca di due libertà. La teologia storica in Oriente e Occidente non avrebbe percepito in modo adeguato il carattere dinamico e dialogico della grazia e

avrebbe giuridificato o escatologizzato la grazia. Esempi celebri sono le teorie della soddisfazione di Anselmo, o la demitologizzazione di R. Bultmann: la redenzione non è più un processo storico, ma un atto sovratemporale e giuridico di Dio (pp. 141-149). Nel cap. V, 5 forse troviamo il nucleo esistenziale della teologia di Greshake, che parla della grazia come di un «dono gratuito» dell'amore infinito di Dio offerto all'uomo che «non può darsi la redenzione» (p. 150), il dono non meritato di un nuovo inizio, una riconciliazione che è il grande «nonostante» di Dio all'uomo (pp. 168s.). La giustificazione e la redenzione dell'uomo sono – così intese – un processo dinamico, storico e reciproco che incomincia con un dono gratuito, ma poi provoca e attende anche una risposta attiva da parte dell'uomo. «Tocchiamo con questo non solo il cuore della dottrina cattolica della giustificazione, secondo la quale è decisiva esattamente questa dinamica di chiamata e risposta, ma anche uno dei capitoli centrali della dottrina della grazia di Greshake» (p. 169): «Colui che ti ha creato senza di te, non ti salverà senza di te», diceva l'autentico sant'Agostino! Questa teoria non si schiera, secondo Greshake e Brancozzi, contro la posizione dell'apostolo Paolo, né contro i tre *solae* di Lutero: «La giustificazione agisce nell'uomo in modo che la libertà – come facoltà umana – aderisce all'iniziativa di Dio e risponda ad essa. La libertà non è un contributo autonomo, perché l'uomo non potrebbe nulla autonomamente, ma è già la risposta che determina la collaborazione dell'uomo ad una parte costitutiva dell'evento della giustificazione» (p. 172). Con questa concezione di altissimo livello stanno o cadono le posizioni di Greshake e Brancozzi.

I seguenti capitoli VI-IX (pp. 175-316) descrivono gli antichi dilemmi della dottrina tradizionale della grazia – incominciando da Plotino, passando per Agostino e Pelagio, Lutero ed Eck, Molina e Bañez, fino al XX secolo – con le vecchie antitesi grazia/libertà, Dio/uomo, tutto da Dio/tutto dall'uomo, estrinsecismo/intrinsecismo, che rimanevano tali perché nessuno aveva preso in considerazione il fatto che la santa Trinità, come *communio personarum* che include anche la libertà dell'amore, veramente abbraccia tutto: già nell'atto libero della creazione la libertà dell'uomo è una libertà *gratis data*; nelle opere salvifiche libere e storiche di Dio come «dono gratuito», l'uomo può aderire all'offerta di Dio e diventa motivato a dare una risposta come un nuovo collaboratore e interlocutore liberato da Dio. Questo processo dinamico e dialogico si concluderà alla fine del tempo con il compimento escatologico dell'uomo, che sarà la sua convivenza con la comunità delle persone divine, dove Dio sarà «tutto in tutti».

Il libro di Brancozzi è un'introduzione validissima e affascinante alla dottrina della grazia di Greshake, ma dimostra anche i seri problemi di una concezione stret-

tamente dialogale della grazia: non solo perché Brancozzi segue nella sua interpretazione negativa di Agostino gli orientamenti del suo grande maestro – considerati da molti studiosi come tendenziosi –, ma anche per il fatto che il suo concetto di una «aderenza» umana «all'iniziativa di Dio» come *initium fidei* ha come presupposto necessario una libertà umana che non può essere solamente una «libertà della scelta neutrale», ma deve essere anche una *plena libertas* che permetta un «amare Dio» come inizio e compimento di ogni verità e bontà, che, secondo Agostino e il Magistero della Chiesa, manca nell'uomo per influsso del peccato originale. La tesi di Brancozzi suscita così qualche dubbio, perché la differenza tra la posizione dell'Autore e la posizione di Pelagio e del semi-pelagianesimo, considerata come eretica al sinodo di Milevi (416) e di Orange (529; DH 370-397), non sempre è visibile.

In ogni caso quest'opera deve essere raccomandata come introduzione assai profonda ai temi centrali di una dottrina della grazia contemporanea e al dibattito attuale.

Hans Christian Schmidbaur

Finito di stampare
nel mese di novembre 2006
presso Reggiani SpA, Varese

