RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 1

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

1

Anno XII
Marzo 2007

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 2

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 3

Sommario

RTLu 1/2007

Editoriale 5

Articoli

Hans Christian Schmidbaur, *Das Verhältnis von Glaube, Vernunft und Wissenschaft in der Lehre und Verkündigung Papst Benedikts XVI* 7

Giampaolo Cottini, *Deellenizzazione e inculturazione della fede* 39

Azzolino Chiappini, *Amore e verità nel dialogo interreligioso* 57

Libero Gerosa, *Religioni, ragione umana e dialogo sui fondamenti dei diritti dell'uomo* 65

Contributi

Antonio Neri, *L'amore nel diritto canonico e nel diritto islamico: riflessioni dopo Regensburg* 81

Ettore Malnati, *Ragione e fede. Necessaria sinergia per un incontro proficuo tra le culture* 101

Giovanni Ventimiglia, *Filosofia e religione cristiana* 115

Dibattiti

Bernard Genoud, *Saluto alla giornata di inizio anno accademico 2006/2007* . . 121

Albert Vanhoye, *La fede nella Lettera di Paolo ai Galati* 123

Giuseppe Golonia, *La lezione di Regensburg. Spunti per nuovi modelli di catechesi con i giovani* 139

Recensioni

Massimo Parodi, *Il paradigma filosofico agostiniano. Un modello di razionalità e la sua crisi nel XII secolo* (di Andrea Colli) 145

Programma Convegno internazionale DiReCom: *Politica senza religione? Laicità dello Stato, appartenenze religiose e ordinamento giuridico* (Lugano, 9-12 settembre 2007) 149

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 4

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 5

RTLu XII (3/2006) 5-6

Editoriale

Libero Gerosa
Rettore della Facoltà di Teologia (Lugano)

«*Non religione e violenza, ma religione e ragione vanno insieme*»[1] è il messaggio principale e dunque il punto di visuale da cui partire per rileggere e commentare l'ormai storica *lectio magistralis*, tenuta da Papa Benedetto XVI il 12 settembre 2006 all'Università di Regensburg in Baviera.

La centralità del *binomio fede-ragione* per tutta la tradizione culturale, giuridica e politica, dell'Europa ha origini lontanissime, collocabili già nei primi secoli dell'era cristiana, ossia nel primo incontro tra la fede biblica e la tradizione filosofica laica della Grecia antica. Questo lungo avvicinamento interiore, travagliato e fecondo, è considerato da Papa Benedetto XVI come «... un dato di importanza decisiva non solo dal punto di vista della storia delle religioni, ma anche da quello della storia universale – un dato che ci obbliga anche oggi. Considerato questo incontro, non è sorprendente che il cristianesimo, nonostante la sua origine e qualche sviluppo importante nell'Oriente, abbia infine trovato la sua impronta storicamente decisiva in Europa. Possiamo esprimerlo anche diversamente: questo incontro, al quale si aggiunge successivamente ancora il patrimonio di Roma, ha creato l'Europa e rimane il fondamento di ciò che, con ragione, si può chiamare Europa»[2].

È dunque di grande importanza per il futuro dell'Europa, e per il ruolo che essa deve svolgere nella costruzione della pace fra tutti i popoli del mondo intero, che tutte le università europee, da quelle con orientamento prevalentemente umanistico a quelle con indirizzo più tecnico-professionale, si impegnino a riflettere con rigore scientifico sulle diverse e complesse tematiche connesse a questo binomio. E

---

1 BENEDETTO XVI, *Udienza generale*, 20 settembre 2006, in L'Osservatore Romano, 21 settembre 2006, 1.

2 BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni, Aula Magna dell'Università di Regensburg, 12.09.2006*, in Il Regno-Documenti 51 (2006) 540-544, qui 542.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 6

ciò, senza esclusioni preconcette e senza mai dimenticare che la qualità scientifica delle ricerche e dei dibattiti interdisciplinari non è verificabile semplicemente con il cosiddetto "politicamente corretto", bensì con l'effettiva lealtà etica verso tutte le esigenze poste dalla ricerca della verità.

La Facoltà di Teologia di Lugano è da tempo impegnata su questa strada, a livello sia dell'attività didattica che della ricerca scientifica. Lo documenta chiaramente anche questo quaderno della sua Rivista, interamente dedicato all'analisi e allo sviluppo di alcuni aspetti della lezione di Regensburg. Accanto ad articoli e contributi filosofici (Cottini, Ventimiglia), ce ne sono altri teologici (Schmidbaur, Chiappini) e giuridici (Neri, Gerosa), nonché alcuni di tipo più culturale (Malnati) e addirittura catechetico (Golonia). Un esempio lampante di come la lezione di Benedetto XVI abbia davvero interpellato un po' tutte le discipline scientifiche insegnate e promosse dalla FTL e dai suoi istituti.

Un'occasione ulteriore di confronto interdisciplinare su queste ed altre tematiche legate al messaggio lanciato dal Papa a Regensburg, tutte di grande rilevanza culturale e politica, è costituita dal prossimo Convegno internazionale intitolato *Politica senza religione? Laicità dello Stato, appartenenze religiose e ordinamento giuridico* (Lugano, 9-12 settembre 2007), il cui programma definitivo è pubblicato in appendice a questo stesso quaderno, concepito dai professori della FTL anche come strumento di preparazione a quest'importante evento culturale e scientifico.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 7

RTLu XII (1/2007) 7-37

Das Verhältnis von Glaube, Vernunft und Wissenschaft in der Lehre und Verkündigung Papst Benedikts XVI

Hans Christian Schmidbaur
Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Ein neuer «Theologen-Papst» mit einer «Theologie des Weges»

Der 19. April 2005 als Tag der Wahl Benedikts XVI. zum Papst, Bischof von Rom, *Servus servorum Dei*, «Stellvertreter Jesu Christi auf Erden» und «Nachfolger des Apostels Petrus» erregte Aufsehen, Neugier und Interesse in der ganzen Welt: «Ein Religionsintellektueller, ein Theologen-Papst besteigt den Stuhl Petri!» war der Kommentar der Massenmedien[1]. Die postmoderne Weltöffentlichkeit – nach über 25 Jahren wohl schon zu sehr gewöhnt an ein «wie endlos» erscheinendes Pontifikat des charismatischen Johannes Paul II. – war nun konfrontiert mit einem ungewohnt neuen «weißen Mann» auf der Loggia des Petersdomes, der jedoch andererseits für niemanden ein gänzlich Unbekannter war:

Joseph Ratzinger hatte nicht nur als «Theologe von Weltrang» bereits seit Jahrzehnten mit seinen sowohl in der theologischen Fachwelt, als auch in der religiös-weltanschaulich interessierten Öffentlichkeit viel gelesenen Büchern, Interviews und Publikationen international Aufsehen, Respekt und Ansehen erregt; – man sah in ihm aber auch weiter jenen ehemaligen «Präfekten der Glaubenskongregation», der über Jahre als ein mutiger «Verteidiger des Glaubens» niemals zögerte, all jenen couragiert entgegenzutreten, welche es gewagt hatten, in Forschung und Lehre die geheiligten Wahrheiten des Glaubens und der Tradition der Kirche in Frage zu stellen.

Zudem bestieg mit Joseph Ratzinger zum ersten Mal seit über 480 Jahren wieder ein Deutscher di *Cathedra Petri*; – und das, obwohl die Folgen zweier von den

[1] Vgl. H. HOPING – J. H. TÜCK, *Die anstößige Wahrheit des Glaubens. Das theologische Profil Joseph Ratzingers*, Freiburg-Basel-Wien 2005, 7.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 8

Deutschen ausgelöster Weltkriege, die das «Christliche Abendland» tödlich getroffen und in Blöcke gespalten hatten, bis heute weiterwirken und damit keineswegs schon «überwundene Vergangenheit» sind! – Die suchenden Blicke vieler richteten sich deshalb auch zurück auf den unglücklichen Hadrian VI. (1522-23), der als letzter Deutscher seiner Vorgänger innerhalb der Wirren der aufbrechenden Reformation die drohende Spaltung der Kirche und damit Europas mit einem ehrlichen Schuldbekenntnis der römischen Kurie und durchgreifenden Reformprojekten verhindern wollte, dem aber aufgrund der Widerstände des Systems und der Verhärtung der Gemüter kein Erfolg beschieden war[2].

Was können oder müssen wir erwarten von diesem neuen, deutschen Papst von heute, der sich nicht – wie wohl viele erwartet hatten – «Johannes Paul III.» nannte, sondern vielmehr Benedikt XVI.? – Wenn diese Namenswahl ein Symbol für ein neues Programm sein sollte, dann könnte man zum Einen zurückblicken auf den großen «Vater des abendländischen Mönchtums» Benedikt von Nursia (480-547), der auch als einer der Architekten des «lateinischen Abendlandes» bezeichnet werden kann, zum Anderen aber auch auf seinen letzten «Namensvetter» auf der *Cathedra Petri,* Benedikt XV. (1914-22), der 1917 am Höhepunkt des Ersten Weltkriegs mit einem «Friedensvertrag ohne Sieger und Besiegte in christlichem Geist» den von Egon Friedell und Oswald Spengler zeitgleich prognostizierten «Untergang des Abendlandes»[3] mit allen seinen ideologischen Folgen – bis hin zu einem unabwendbaren nächsten Krieg – verhindern wollte, aber aufgrund des militaristisch-bornierten Widerstandes auf beiden Seiten ebenfalls keinen Erfolg hatte.

All diese Beobachtungen werfen viele Fragen auf – nicht nur im Hinblick auf das Verhältnis von Glaube, Gesellschaft, Vernunft, Wissenschaft und Kultur im heutigen Europa – sondern auch in Bezug auf die Vorstellungen und Visionen des neuen Papstes über die Rolle der Kirche und des Christentums als Mitgestaltern des vereinigten Europa; sowie über seine Auffassung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft, Ethik und Gesellschaft; Kultur, Tradition und Wissenschaft; sowie des interreligiösen Dialoges und der Möglichkeit eines fruchtbaren und toleranten Zusammenlebens in einer immer pluralistischer werdenden Welt.

Eine klar definierte Bestimmung nicht nur des Unterschiedes, sondern auch des fruchtbaren Zusammenwirkens von Glaube und Vernunft, sowie von Glaube, Theologie und Wissenschaft erweist sich in diesem Zusammenhang nicht nur als

---

[2] Vgl. A. Franzen, *Kleine Kirchengeschichte*, Freiburg 1965ff, 244-250.

[3] Vgl. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München 1923; Neuaufl. München 1998.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 9

schwierig, sondern auch als ein herausragendes Desiderat in einer Epoche des Umbruchs, wo gehabte Modelle zunehmend ins Wanken geraten und nach einer die Richtung weisenden Neuorientierung verlangen. Schon ein erster Blick auf die Titel vieler Werke Kardinal Ratzingers während der letzten Jahre lässt erkennen, dass sich dieser Denker zu diesen Fragen bereits viele Gedanken gemacht hat und damit nicht unvorbereitet seinen Dienst angetreten hat[4].

Sie alle bedürfen jedoch einer deduktiven Analyse, welche die tragenden Überzeugungen Benedikts XVI. der fragenden Öffentlichkeit zugänglich und greifbar macht. Im konkreten Handeln und beim Treffen von Entscheidungen spielen natürlich immer auch andere, äußere Sachzwänge und Umstände eine Rolle, die den persönlichen Charakter und die eigentliche Glaubensüberzeugung des Handelnden verfälschen, oder verdecken können.

1.1. «Mitarbeiter der Wahrheit», «Verteidiger der Wahrheit», oder nur ein autoritärer «Panzerkardinal»?

Wie die Namenswahl des neuen Papstes schon bezeugt, hat mit dem deutschen Theologen Ratzinger eine neue Epoche im Zentrum der römischen Kirche begonnen, die sich im Verlauf der ersten eineinhalb Jahre seines Pontifikates mit dem Austausch zahlreicher Amtsträger in Führungspositionen, einer ersten Enzyklika, einem neuen Katechismus und ersten Staatsbesuchen im Ausland (Köln, Bayern, Türkei) bereits deutlich abzeichnete. Zum Ausdruck kam dieser Wandel für viele auch an der Person und im Auftreten Ratzingers selbst, der sich in seiner alten Rolle als Präfekt der Glaubenskongregation meist sehr reserviert, zurückhaltend und diskret gezeigt hatte, um das große Charisma Johannes Pauls II. nicht zu beeinträchtigen; der aber jetzt als sein Nachfolger freundlich auf die Menschen zuging, händeschüttelnd das Bad in der Menge nahm, und beim triumphalen Staatsbesuch in seiner Heimat Bayern auch bei öffentlichen Auftritten starke, sympathische Gefühlsregungen zeigte, die oftmals das geregelte Protokoll sprengten; oder der den vorbereiteten Inhalt einer Predigt auch einmal spontan änderte, weil er seiner Stimmung oder der Gunst der Stunde nicht entsprach.

---

[4] Vgl. *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, in Internationale Katholische Zeitschrift Communio 31 (2002) 266-273; *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, Einsiedeln 1992[2]; *Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg 1993; *Glaube-Wahrheit-Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003; *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg 2005; *Salz der Erde. Christentum und Katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart 1998[10]; *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München-Zürich-Wien 1986[2]; *Gott und die Welt. Die Geheimnisse des christlichen Glaubens. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart 2001[3].

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 10

Seiner Wahl zum Papst voraus ging allerdings schon ein Aufsehen erregender Dialog des Kardinals in der berühmten «Katholischen Akademie» seiner alten Bischofsstadt München mit dem großen Philosophen und skeptischen Intellektuellen Jürgen Habermas, wo der von Respekt und Konzilianz geprägte Disput der beiden allgemeine Bewunderung hervorrief: Schon hier begegnete der Öffentlichkeit ein Kardinal, dem es allen Vorurteilen zum Trotz gelang, mit einem Andersdenkenden eine Dialogebene aufzubauen, auf der sich durchaus ein partieller Konsens erreichen ließ, ohne die verbleibenden Differenzen relativieren, oder schönreden zu müssen. Bereits hier erwies sich der spätere Papst schon als ein wahrer *Pontifex* («Brückenbauer»), der nicht durch Anklagen oder erneute Abkanzelung bereits bestehende Gräben vertieft, sondern Brücken des Dialogs sucht und aufbaut.

In ähnlicher Weise sind wohl auch zu interpretieren die Einladung von Hans Küng zu einem privaten Disput in der Kurie gleich zu Anfang seines Pontifikates – Benedikt XVI. wollte wohl nicht die Erblast jenes ungelösten Konfliktes zwischen zwei alten Kollegen, der auf Seiten Küngs jahrelang in erbitterte Polemik («Panzerkardinal») ausgeartet war, in sein neues Amt mitnehmen –, oder auch sein konziliant-freundliches Auftreten während des nicht unproblematischen Staatsbesuches in der Türkei.

Für viele war der signifikante Wandel in der Form seines Auftretens als neuer Papst ein Anlass, dahinter auch einen eventuellen Wandel der Gesinnung zu vermuten – dies gilt z.B. auch für den langjährigen journalistischen Papstbegleiter und Kenner der vatikanischen Szene Andreas Englisch[5]. Dem muss wohl angesichts der über Jahrzehnte beeindruckenden Kontinuität Ratzingers im Hinblick auf seine theologisch-weltanschaulichen Grundüberzeugungen widersprochen werden: Eine «innere Entwicklung» muss man jedem Menschen zugestehen, der in eine neue Rolle tritt; auch dass er mit ihr andere Seiten von sich zeigt, die vorher eher verdeckt geblieben waren; aber dies bedeutet nicht, dass dieser Mensch hinsichtlich seiner tragenden Grundüberzeugungen nicht doch ganz er selber bleiben könne!

Gewiss bleibt für viele zunächst das Bild vom lange bekannten «Präfekten der Glaubenskongregation» als einem mutig-konservativen «Beschützer und Verteidiger des Glaubens» vorherrschend, der immer zuerst zu sachlichem Dialog einlud, aber dann oftmals auch nicht zögerte zu «beißen», wenn andere nach seiner Auffassung die Wahrheit des christlichen Glaubens in Gefahr brachten, verengten, oder verfälschten. Dies betraf zuerst einige Vertreter der sog. «Liberalen

[5] Vgl. A. ENGLISCH, *«Habemus papam». Der Wandel des Joseph Ratzinger*, München 2006.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 11

Theologie», und auch der modernen Exegese mit ihrer Tendenz, die biblischen Grundlagen des Glaubens zu relativieren; dann die radikalen Vertreter der südamerikanischen Befreiungstheologie wie z.B. Leonardo Boff, Jan Sobrino und Ernesto Cardenal, welche mit ihren Modellen den Sinn und die Sendung des Christentums auf einen revolutionären Immanentismus zu reduzieren drohten; dann aber auch zahlreiche moderne Kritiker des sog. «papalen Zentralismus», wie z.B. den ehemaligen Kollegen und Mit-Konzilsberater Hans Küng: «Demokratisierungsforderungen» – so der Kardinal –, die dem «Wesen der Kirche nicht entsprechen», das «von Christus selbst gesammelte, neue Volk Gottes» zu einer immanentistischen, rein soziologisch konstituierten Größe machen, die nach dem Prinzip der Volkssouveränität über die in ihm geltenden Lehren, Regeln und Wahrheiten demokratisch nach dem Mehrheitsprinzip selbst abstimmt, könnten auf die Kirche als «Hüterin der Wahrheit Gottes» nicht einfach übertragen werden[6]!

Parallel gilt diese Deutung dann auch für Ratzingers Auffassung des *munus regendi, docendi et sanctificandi* des bischöflichen und päpstlichen Amtes, deren Vertreter ihre Amtsgewalt als Nachfolger der Apostel eben nicht aus dem Willen oder der Wahl des Volkes als Souverän ableiten, sondern von Christus selbst als einzigem und bleibenden Souverän seiner Kirche auf Erden. Der Papst als «Stellvertreter Jesu Christi auf Erden» vertritt also als *primus inter pares* zusammen mit dem Kollegium der Bischöfe als Nachfolger der Apostel souverän die einzige Souveränität Jesu Christi selbst in seiner Kirche[7].

Nicht nur im Bereich der eigentlichen Glaubenslehre als *depositum fidei*, sondern auch im Bereich des Liturgischen und Pastoralen zeigte sich dieser reflektierte Widerstand Ratzingers als «Oberstem Glaubenshüter», wenn andere die Sakralität des Glaubengutes in Gefahr brachten: So wandte sich die Kritik Ratzingers – schon als Erzbischof, aber auch als Präfekt – gegen gewisse Liturgische Reformbewegungen, die nach seiner Auffassung oftmals dazu neigten, die Heilige Eucharistie als Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Christi auf das «soziale Event» einer «Gemeinschaft solidarischen Brotbrechens» zu reduzieren. Ein richtiges Verständnis der Liturgie in Theorie und Praxis bedürfe auch weiterhin in

---

6 Vgl. J. Ratzinger – H. Maier, *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen*, Limburg-Kevelaer 2000, 7-46. H. Hoping – J. H. Tück, a.a.O., 9-11.

7 Vgl. W. Kasper, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in W. Schreer – G. Steins (Hgg.), *Auf neue Art Kirche sein* (FS für Bischof Josef Homeyer), München 1999, 32-48; *Das Verhältnis von Universal- und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, in Stimmen der Zeit 125 (2000) 795-804.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 12

Verkündigung und Gestaltung einer Struktur, die der Sakralität des Geschehens gerecht wird[8].

Viele Betroffene mögen aufgrund eigener, diverser Überzeugungen mit den Entscheidungen Ratzingers nicht einverstanden gewesen sein, oder sich vor den Kopf gestoßen gefühlt haben; aber es steht trotz all dem fest, dass er als Präfekt nie vorschnell agitiert, sondern im Gegenteil immer so lange abgewartet hat, bis die Position der Gegenseite eine klar definierbare, stabile Gestalt angenommen hatte; dass er dann zum Gespräch einlud; und erst danach – wenn starre Resistenz oder verstärkter Widerstand festzustellen waren – auch klar und entschieden reagiert hat!

Es mag daher wohl eher an der «undankbaren Aufgabe» seines Amtes als Präfekt der Glaubenskongregation gelegen haben, oder auch an der Dominanz heutiger Massenmedien, die sich mehr auf die Äußerungen und Reaktionen seiner gekränkten Kritiker, als auf seine eigenen Positionen fixiert hatten, dass das wahre Profil von Ratzingers Theologie, Glaube und Kirchenbild bis heute stark von Fehlinterpretationen und Vorurteilen überwuchert ist: Fast alle – nicht nur die kirchenferne Öffentlichkeit – wissen deshalb vom Inhalt und den Themen der jeweiligen Auseinandersetzung so gut wie nichts; nehmen aber alle Kenntnis von den in kurzen Fernsehinterviews verbreiteten, polemischen Äußerungen z.B. eines Hans Küng, der Ratzinger mehrmals als «dialogunfähigen Zensor, Inquisitor und Panzerkardinal» diffamierte, welcher auf kein Argument oder Infragestellung wirklich eingehe, sondern jeden Widerstand mitleidlos «niederwalze»!

Betrachtet man zudem die enorme und über Jahrzehnte andauernde Popularität seiner theologischen Werke, welche die unglaubliche Zahl von über 80 Büchern, Artikeln und Kurzschriften umfasst, und die nicht nur von der wissenschaftlich-theologischen Fachwelt, sondern auch von einem breiten, religiös-weltanschaulich interessierten Allgemeinpublikum gern gekauft und gelesen werden, mag es erstaunen, dass sich im Bereich des theologischen Wissenschaftsbetriebs bis heute noch

---

[8] Vgl. J. RATZINGER, *Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier*, in Internationale Katholische Zeitschrift Communio 6 (1977) 385-396; *Liturgie – wandelbar oder unwandelbar? Fragen an J. Ratzinger*, in Communio 6 (1977) 417-27; *Das Fest des Glaubens. Versuch zur Theologie des Gottesdienstes*, Einsiedeln 1981, 1993: «Es ist einfach zu billig, wenn Eucharistie zum Mahl der Gemeinschaft erklärt wird. Sie hat Christi Tod gekostet, und die Freude, die sie verheißt, setzt das Eintreten in dieses Todesgeheimnis voraus. Eucharistie ist eschatologisch orientiert und darum kreuzestheologisch zentriert. Das ist gemeint, wenn die Kirche am Opfercharakter der Messe festhält!» (58f); *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg-Basel-Wien 2002[6]; *Ist die Eucharistie ein Opfer?*, in Concilium 3 (1967) 299-304; *Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie*, in Theologische Quartalschrift 147 (1967) 129-158.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 13

nicht so etwas wie eine «Ratzinger-Schule der Theologie» herausgebildet hat, wie es z.B. im Hinblick auf seine theologischen Zeitgenossen Karl Rahner, oder Hans Urs von Balthasar bereits der Fall ist, oder wie es bei anderen wie Gisbert Greshake oder Karl Lehmann gerade im Entstehen ist: «Rahnerianer» gibt es viele; «Balthasarianer» gibt es einige; «Ratzingerianer» jedoch nicht! – Ein Grund dafür mag in der Tatsache liegen, dass sich seine Art zu reflektieren nicht so leicht auf ein «operatives Vorgehens-Modell» reduzieren lässt, das auch auf andere Themen analog oder systematisch umsetzbar wäre! – Besteht also ein solches «Ratzingerianisches Modell theologischen Vorgehens», oder besteht es nicht? – Bestünde es nicht, ließe sich sein Denken nur noch schwer in den Exaktheitsanspruch wissenschaftlicher Methodenwelten einreihen, oder näherte sich dem Bereich bloß spiritueller «Erbauungsliteratur» an; und wenn es besteht, worin liegt dann aber genau sein Inhalt und seine Methodik? – Wir stoßen hier auf eine Frage, die für viele bis heute weithin unbeantwortet geblieben ist.

1.2. «Die Theologie ist kein System, sondern ein Weg!»

Ein charakteristischer Punkt der Theologie und des Theologen Joseph Ratzinger ist sein entschiedener und oftmals geäußerter Widerstand gegen jeden Versuch, die Wahrheit und den Inhalt des Glaubens auf abstrakte Theorien oder allgemeine Systeme mit überzeitlich-universalem Geltungsanspruch zu reduzieren: In seinem bekannten Buch «Glaube-Wahrheit-Toleranz» nimmt er dazu Stellung: «Der christliche Glaube ist kein System. Er kann nicht wie ein geschlossenes Denkgebäude dargestellt werden. Er ist ein Weg, und dem Weg ist es eigen, dass er nur durch das Eintreten in ihn, das Gehen darauf erkennbar wird!»[9].

Das bedeutet: Ein Glaube, oder ein Modell von Theologie, die meinen, aus den historischen Ereignissen einer Heilsgeschichte – angefangen mit der Berufung Abrahams, über das Volk Israel, die Propheten, über Jesus Christus, die Apostel, bis hin zu den Heiligen der Kirche bis heute – gewisse abstrakte, überzeitliche, allgemeine, oder «vom historischen Geschehen selbst unabhängige» Theorien mit allgemein-rationalem Vermittelbarkeitsanspruch ableiten zu können, heben zum Ersten die konkrete, historische Dimension des Glaubens auf, der ja in Wahrheit nicht nur eine wirkliche Geschichte der Menschen mit Gott, sondern auch Gottes mit den Menschen einschließt: Der Höhepunkt dieser realen Heilsgeschichte als integraler Teil der Weltgeschichte war dann nach christlichem Verständnis doch die reale

9 J. RATZINGER, *Glaube-Wahrheit-Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, 118.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 14

Menschwerdung Gottes selbst, durch die Gott ein wahrer, historischer Mensch und damit auch ein konkreter Bestandteil der Welt als Schöpfung und ihrer Zeit wurde!

Zum Zweiten – so Ratzinger in «Glaube-Wahrheit-Toleranz» – transformiere eine solche Methodik das Juden- und Christentum am Ende in eine «Philosophie abstrakter und ewiger Wahrheiten» um, die dem Menschen keine Möglichkeit zu einem reziproken Dialog, einer interpersonalen Spiritualität, oder einer konkreten Hoffnung auf einen personales und direktes Handeln Gottes in Welt und Geschichte mehr bieten könne.

So verstehen sich die grundsätzliche Kritik und die Einwände des Präfekten und systematischen Theologen Ratzinger an den Grundansätzen der sog. «Liberalen Theologie», oder an der Forderung nach einer totalen «Entmythologisierung» des christlichen *Kerygma* durch Rudolf Bultmann, aber auch an einigen Paradigmen der sog. Transzendentaltheologie Karl Rahners, der sog. «Psychologischen Exegese» eines Eugen Drewermann, und der modernen «Pluralistischen Religionstheologie» eines John Hick und Perry Schmidt-Leukel: Wer glaubt – mit welcher Methodik auch immer – aus einem konkreten heilsgeschichtlichen Ereignis eine von diesem spekulativ abtrennbare Wahrheit extrahieren zu können, schafft am Ende immer ein System von abstrakten Theorien, die ihren Wert und ihre Geltung unabhängig von ihrem geschichtlichen Ergangensein in sich selbst besitzen. Ist diese Trennung einmal spekulativ vollzogen, erscheinen die jeweiligen «historischen Vermittler» von Abraham, über Mose, Jesaia, bis hin zu Jesus Christus selbst nur noch als «Überbringer» einer universal-ewigen Wahrheit, die als solche aber nicht mehr mit den Überbringern selbst gleichgesetzt oder identifiziert werden kann. Mit anderen Worten: Aus Christus als dem «Erlöser aller Menschen» wird dann nur der «Überbringer eines überzeitlichen Heilswillens Gottes», der natürlich unabhängig von den historischen Geschehen der Menschwerdung bis hin zu Leiden, Tod am Kreuz und Auferstehung aktiv und bestehen bliebe – nur mit dem Unterschied, dass wir davon historisch nichts wüssten! – Eine solche Deutung zerstört also das Proprium und den Kern des Christentums als Glaube an den «Einziggeborenen Sohn Gottes, der Mensch wurde», und als «Weg, Wahrheit und Leben in Person»! – Die Wahrheit des Glaubens bleibt nicht abstrakt und transzendent – sie ist vielmehr mit dem zeitlichen Ereignis ihres geschichtlichen Ergangenseins untrennbar verbunden, und es gäbe sie auch als Faktum universaler Geltung ohne es nicht! So sagt es der Apostel Paulus: «Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos, …und ihr seid immer noch in euren Sünden!» (1 Kor 15,14.17).

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 15

1.3. Ein «lebendiger Glaube in eine lebendige Wahrheit» gegen allen «abstrakten Relativismus»!

In vielen seiner Schriften hatte Kardinal Ratzinger bereits mehrfach eine gewisse «Diktatur des Relativismus» in der postmodernen Welt und Zivilisation kritisiert, der schon auf die Katholische Theologie als Wissenschaft übergegriffen habe. Auch in seiner Predigt zur Eröffnung jenes Konklaves, das ihn daraufhin zum Papst wählen würde, verwies er auf dieses hinter dem Phänomen der postmodernen Zivilisation, ihren ständig wechselnden Entwicklungsphasen und pluralistischen Gestaltungsformen liegende, allen diesen Formen dennoch gemeinsames und sich stets durchhaltende Merkmal, das als neues «Dogma des Zeitgeistes» von all jenen nicht in nicht in Frage gestellt werden dürfe, die heute nicht als «fundamentalistisch» ausgegrenzt werden wollen: Ratzinger sprach auch hier wieder von dieser 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 lässt»[10].

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 von daher ab der Mitte des 19. Jahrhunderts auch in der Theologie zunehmend seinen Siegeszug antrat: Wer glaubt, aus den Ereignissen der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte allgemein vermittelbare, abstrakt-theoretische «Grundwahrheiten» extrahieren zu können, um daraus eine «allgemein akzeptable,

[10] KNA, *Missa pro Eligendo Romano Pontifice*, Predigt von Joseph Kardinal Ratzinger, 18.04.2005.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 16

überzeitliche und absolute Vernunftreligion» zu konzipieren, die am Ende alle anderen, historisch gewachsenen, und nur als mythisch-allegorisch interpretierten Religionen «übersteige und vereine», erzeugt am Ende nur einen Rückfall in die altbekannten Systeme der Gnosis, oder in die deistischen Modelle von Religion, die dem Geist der Aufklärung entwachsen waren.

Wir sind hier – wie der Papst auch in seiner Vorlesung an der Universität Regensburg darlegte – konfrontiert mit einem Verständnis des absoluten Seins als «radikaler Transzendenz», das einen absoluten, unüberwindbaren Graben zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen Absolutem und Kontingentem, zwischen Abstraktheit und Konkretheit, und zwischen Ewigkeit und Zeit postulierte. Die einflussreichsten Protagonisten dieses Denkens, das es fortan «unmöglich machte, das Transzendente als immanent zu denken», waren H. S. Reimarus (1694-1768)[11], G. E. Lessing (1729-81)[12] und I. Kant (1724-1804)[13]. Eine solche «reine Vernunftreligion», die in Lessing'scher Manier alle mögliche Erkenntnis in die Alternativik zwischen «notwendigen, allgemeinen Vernunftwahrheiten» und bloß «zufälligen Geschichtswahrheiten» zwingt, von denen – wie Lessing sagte – «die zweiten nie zu einer hinreichenden Begründung der ersten hinreichen könnten», offenbart damit wieder jenen strikten Rationalismus als Grundgesetz, den schon R. Descartes (1596-1650) in seinen «Meditationen der ersten Philosophie»[14] konzipiert hatte: Wenn sich ein solcher Rationalismus, der die «größeren Möglichkeiten Gottes» stets den geringeren Möglichkeiten ihrer «Beweis- und Ableitbarkeit aus der menschlichen Vernunft» unterwirft, auch noch mit Descartes' nüchtern-skeptizistischen «Methodischen Zweifel» paart, nach dem zur Sicherheit alles für falsch gehalten werden müsse, was vielleicht einer eventuellen Täuschung unterliegen könnte, mündet alles, was dann noch übrig bleibt zwischen Gott und Mensch in ein System abstrakt-notwendiger Vernunftspekulation, das sich auf nichts mehr einlassen kann, was auch nur irgendwie zu tun hat mit Vertrauen, Freiheit und Liebe!

Ein solches, rationalistisches Konzept von Religion raubt nicht nur dem Menschen jede Hoffnung auf Freiheit und Liebe in seiner Beziehung mit Gott, son-

---

[11] Vgl. H. S. REIMARUS, *Apologie oder Schutzschrift der vernünftigen Verehrer Gottes*, ed. G. Alexander, Frankfurt 1972.

[12] G. E. LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, ed. Lachmann-Muncher, XIII, 1-8; *Nathan der Weise*, München 1978.

[13] Vgl. I. KANT, *Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), Reclam Stuttgart 1231/4, 225-274; *Kritik der reinen Vernunft* B XXX.

[14] R. DESCARTES, *Meditationen der ersten Philosophie* VII, 18.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 17

dern spricht auch Gott jede Möglichkeit ab, in einem konkreten, historischen Akt direkt mit den Menschen in Kontakt zu treten, der wiederum auch ein Appell an deren Fähigkeit zu einer vertrauensvollen Antwort auf der Basis von Freiheit und Liebe wäre.

Wo man in Gott und Welt, Ewigkeit und Zeit, Absolutem und Kontingentem absolute Gegensätze oder Widersprüche sieht, müssen sich auch Glaube und Religion damit begnügen, diese ferne, für immer unerreichbare Ewigkeit «nüchtern zu verehren». Aus allen anderen Inhalten der historischen Religion – angefangen mit der Berufung Abrahams, über Mose, die Propheten, den Engel der Verkündigung, bis hin zur Menschwerdung und Auferstehung des Sohnes Gottes in Zeit und Welt – werden dann «relativistische Mythen» oder «allegorische Fabeln» – je nachdem, wie man es interpretiert.

Gewiss wäre es auch nach Joseph Ratzinger falsch, allen Vertretern der sog. «Liberalen Theologie», die privat meist ernsthaft Glaubende waren, zu unterstellen, sie hätten die Methodik ihres Vorgehens mit der Intention entwickelt, ebendiesen rationalistischen Relativismus hervorzubringen, der das «Proprium des Christlichen» zerstört! Vielmehr ergab sich diese Methodik meist aus dem Geist und den Philosophien der Zeit; was aber nüchtern betrachtet nichts an den sich aus ihnen ergebenden, unausweichlichen Konsequenzen ändert – ob man sie nun offen zugesteht oder nicht.

2. Ein gar nicht weltfremder «Mitarbeiter einer lebendigen Wahrheit»

Die Theologie Joseph Ratzingers will – getreu seinem heraldischen Motto *Cooperatores veritatis* – eine Mitarbeit und eine Verteidigerin der Wahrheit Gottes sein als einer Wahrheit, «die alles Erkennen übersteigt» (Eph 3,19). Als solche lässt sie sich niemals gänzlich integrieren in die Systeme menschlichen Denkens und Vorstellungskraft: Als «größere Wahrheit Gottes», die alles ein- und nichts ausschließt (Vernunft, Verstand, Gefühl, Begehren, Zeitlichkeit, Freiheit und Liebe) umfasst und übersteigt sie wirklich alles.

Dieses größere, personale «Mysterium Gott» korrespondiert deshalb analog auch mit dem «kleineren Mysterium Mensch», der als Person «nach dem Bilde und Gleichnis Gottes geschaffen» (Gen 1,27), auch immer mehr ist als «bloße Vernunft», sondern auch geschichtliche Freiheit und Liebe. Für all das will der christliche

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 18

Glaube ein Angebot und eine Antwort geben. Wir stoßen hier auf die an Augustinus orientierte «Theologische Anthropologie» Joseph Ratzingers, auf die später noch eingegangen werden wird. Hier jedoch geht es um den Aspekt einer «lebendig-personalen Wahrheit» als Zentrum des christlichen Glaubens, welche – wie es die «Seligpreisungen» des Herrn sagen (Mt 5,3-12), nicht in erster Linie Bildung und Reflexionsniveau als Voraussetzung ihrer Annahme hat, sondern sich öffnet für «alle Menschen guten Willens» – unabhängig vom Grade ihrer Bildung und intellektuell-kulturellen Formung. Ein wahrer Theologe, der Vermittler und Mittler dieser «höheren Wahrheit Gottes» sein will, muss sich dessen bewusst sein.

Diese Einsicht öffnet uns einen Zugang zu einem bemerkenswerter Weise oft übergangenen Charakteristikum der Schriften Joseph Ratzingers: Sie zeichnet nicht nur eine große, vom alten Deutschen Humanismus geformte Eleganz der Sprache aus, sondern auch eine fast «heilige Einfachheit», die weitgehend Abstraktionen, gelehrte Fachbegriffe und Fremdwörter vermeidet, auf dass sie auch für den gebildeten Allgemeinverstand problemlos zugänglich bleiben. Das Genie Ratzingers kann sich dies erlauben, denn bis heute kann so gut wie niemand – auch nicht seine Gegner – den Umstand bestreiten, dass dieser Autor jeden Leser aufs Kürzeste und in wahrhaft «erleuchteter Einfachheit» direkt zum wahren Kern des jeweiligen Themas oder Problems führt, ohne dabei nur einmal oberflächlich zu sein!

Auch als neuer Papst Benedikt XVI. ist Ratzinger dieser Vorgehensweise auf signifikante Weise treu geblieben. Vergleicht man z.B. den Umfang, den Inhalt und den Stil der vielen Enzykliken und des doppelbändigen Katechismus seines Vorgängers Johannes Paul II. mit der ersten Enzyklika Benedikts XVI. *Deus caritas est* und dem neuen *Kompendium des Katechismus der Katholischen Kirche* von 2005, wird der Unterschied alsbald deutlich: Betrachtet man ihren wesentlich direkteren, kürzeren und einfacheren Stil, verliert man schnell die Sorge, mit Papst Benedikt auf einen «spekulativ-weltfremden Intellektuellen» gestoßen zu sein! – Schon in seinem 1975 verfassten Artikel *Der Weltdienst der Kirche* hatte Ratzinger die Aufgabe und Sendung eines Zeugen Jesu Christi in der Welt von heute so formuliert: «Die Narrheit des Wahren heiteren Herzens ohne Abstriche zu wagen, scheint mir die Aufgabe für heute und morgen»[15].

[15] J. RATZINGER, *Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von «Gaudium et spes» im letzten Jahrzehnt*, in Internationale Katholische Zeitschrift Communio 4 (1975) 439-454, hier 453.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 19

2.1. Die «Narrheit einer größeren Wahrheit», die «alles Erkennen übersteigt»

Manche Elemente und Ausdrucksformen dieser «höheren Wahrheit Gottes» mögen für uns und unsere «Weltvernunft» unbegreiflich, unsicher oder nicht beweisbar erscheinen, aber eine Geisteshaltung, die dieses Mysterium nicht mehr ertragen will und es deshalb auf einen abstrakten Rationalismus reduzieren will, der nur noch logisch beweisbare Notwendigkeiten enthält, hat als Konsequenz nicht nur eine logisch purifizierte Nüchternheit in der Hand, sondern auch – wie wir gezeigt haben – die Eliminierung von all dem zu ertragen, was in der alten Religion etwas zu tun hatte mit der Freiheit der Liebe und konkreter Individualität. Der personale Gott des Glaubens wird so zum «abstrakt Göttlichen», oder zum «absoluten Sein» der Philosophie: Was jedoch nur abstrakt ist, kann nie direkt in Beziehung treten zum Individuellen, oder Bezug nehmen auf ein individuelles Problem, oder eine singuläre Notlage eines Einzelnen, wie es jedoch nach dem Zeugnis der Schrift der «Gott Abrahams» immer tat!

Abstrakte Theorien als «Wahrheiten des absoluten Seins» sind in ihrem Weltbezug nur «allgemeine Wahrheiten des Systems», die den Einzelnen nicht kennen und in denen es – wenn überhaupt – nur um «das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl» gehen kann. Hier zeigt sich eine weitere Differenz, die Benedikt XVI. sehr wichtig ist: Der personale Gott des Glaubens von Abraham bis Jesus zeigt seine Größe gerade darin, dass er fähig ist, auch das Kleinste und den Kleinsten zu sehen! Dieser Primat des Individuums vor dem Allgemeinen, des Einzelnen vor dem Ganzen ist ein wesentliches, vor allem vom Evangelisten Lukas herausgehobenes Element des Wirkens Jesu: Wie Ratzingers Weihnachtspredigten im Münchener Dom bezeugen, wurde Jesus zu Beginn selbst ein «Kleiner», der sich den «kleinen Hirten» zuerst offenbarte, «auf dass sie seine Herrlichkeit sehen», und der dann auch später nie das Auge verlor für die Kleinen, die am Rande standen: den Blinden in der Straße; die Kinder, welche die Jünger wegschicken wollten; den Lahmen am Teiche Sarepta; und die Samaritanerin am Brunnen. – Christlicher Glaube ist in diesem Sinne kein System von abstrakten Theorien und Weisheiten, sondern ein Weg mit einem Gott, der den Einzelnen als Einzelnen kennt und zur Nachfolge ruft.

So kann und soll sich auch jeder gläubige Christ als einzelnes Individuum von Gott erkannt, gewollt, geliebt, gesucht und getragen fühlen; und so mit der Hoffnung leben: «Wer glaubt, ist nie allein!»; was wohl auch aus diesem Grund das offizielle Motto des Staatsbesuchs Benedikts XVI. in seiner geliebten Heimat Bayern vom 9-14 September 2006 war.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 20

2.2. Eine lebendige Wahrheit, die alles einschließt und nichts ausschließt

Wer wie Descartes mit seinem «Methodischen Zweifel», oder Lessing in seinem «Beweis des Geistes und der Kraft» jede für den Menschen erreichbare Wahrheit auf «notwendige Vernunftwahrheiten» oder «zufällige Geschichtswahrheiten» reduziert, von denen die Zweiten nie der hinreichende Beweis für die Ersten werden könnten, muss natürlich in Folge der Annahme einer «Dritten Wahrheit» als «Glaubenswahrheit» den Boden entziehen, die von den Dogmen und dem Lehramt der Kirche bisher proklamiert worden war.

Wenn Gott jedoch jene «höhere Wahrheit» ist, die «alles Erkennen übersteigt», so kann er doch sich selbst und etwas von ihr in einem geschichtlichen Offenbarungsakt der Menschheit mitteilen. Diese Wahrheit, vom Menschen im Akt des Glaubens angenommen, lässt sich danach zwar nicht auf natürliche Vernunftwahrheiten reduzieren, oder logisch als wahr beweisen; sie erscheine aber dennoch sinnvoll und vernünftig für jede «wohlwollende Vernunft», die den Heiligen Geist empfangen hat (DH 3010). Das Erste Vatikanische Konzil von 1869/70 hat in seiner Konstitution *Dei Filius* vom 24.04.1870 (DH 3000-45) nach vielen Debatten eine ausgeglichene Position des Kirchlichen Lehramtes gegenüber jedem radikalen Rationalismus und Fideismus promulgiert, die bis heute als richtungsweisend bezeichnet werden kann.

Obwohl die Glaubenswahrheit als «Höhere Wahrheit Gottes» sicherlich alle menschliche Vernunft und ihre natürlichen Möglichkeiten unendlich übersteigt, so könne sie doch nach ihrem Erkanntsein vom Menschen als in «vollem Einklang» mit der Vernunft erkannt werden. Ein strikter und unüberwindbarer Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft, sowie zwischen «Glaubenswahrheit» und «Vernunftwahrheit» könne demnach weder vom Schöpfungsgedanken her akzeptiert (Gott ist der Schöpfer auch der menschlichen Vernunft), noch von der Würde des Menschen her toleriert werden (DH 3017). Unter Rückgriff auf die Analogielehre des IV. Laterankonzils von 1215 stellt *Dei Filius* deshalb fest: Die Wahrheit des Glaubens übersteige zwar einerseits jede natürliche Vernunft, stünde aber dennoch hinsichtlich ihres Inhalts als *depositum fidei* in vollem Einklang mit der menschlichen Vernunft (DH 3008). So könne auch seine Annahme im Akt des Glaubens nicht als eine «blinde Regung der Seele» bezeichnet werden (DH 3010).

So umschreibt das Konzil damit auch die Pflicht und den Auftrag der Theologie als «Heiliger Wissenschaft»: Die heilsgeschichtlich offenbarte, höhere Wahrheit Gottes kann damit niemals auf die «Grenzen unserer Wahrheit» reduziert werden, noch zu einer relativen, «von uns gemachten Wahrheit über Gott» umgedeutet werden; sie bleibt vielmehr auch als «der Kirche anvertraute Wahrheit» immer noch

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 21

ganz und gar «SEINE Wahrheit»! Die Theologie kann und soll mit der menschlichen Vernunft als ihrem «Formalprinzip» die vernunftgemäße Glaubwürdigkeit der Offenbarung als ihrem «Materialprinzip» aufzeigen, aber sie darf nie die höhere Wahrheit Gottes auf ein System immanentistischer Vernunft oder «Vernünftigkeit» reduzieren wollen. In vielen Werken und Publikationen hat Kardinal Ratzinger diese heute immer fragiler werdende Verhältnisbestimmung vertiefen wollen[16].

2.3. «Träger», nicht «Besitzer» einer anvertrauten Wahrheit: Der Bischof als «Bär unter dem Joch Christi»

Die Kirche, das Lehramt und die bischöfliche Hierarchie sind die Träger der göttlichen Wahrheit, aber nicht ihre «Autoren», oder «autonomen Besitzer»! Ratzinger – als Professor, Bischof, Präfekt der Glaubenskongregation und Papst war sich dieser Tatsache stets vollends bewusst: Sein Wappenschild mit den beiden Bären, die ein Gepäck tragen, und sein Motto *Cooperatores veritatis* bezeugen dies heraldisch: Wohl schon als Freisinger Seminarist, aber auch später, als der Professor Joseph Ratzinger 1977 zum Erzbischof von München und Freising ernannt wurde, nahm er die Legenden um den historischen Gründer des Bistums, den Hl. Korbinian (680-730) zur Kenntnis, der einst mit einem Esel nach Rom pilgerte, um vom damaligen Hl. Vater den Auftrag zur Mission der Baiuvaren und zur Gründung eines Bistums zu erhalten. Als ein Bär in den Alpen sein Reittier riss, zähmte Korbinian den Bären mit einem Gebet und ließ ihn daraufhin sein Gepäck bis nach Rom tragen, wo er ihn dann von seiner Last befreite und freiließ.

Für Joseph Ratzinger enthält diese Legende eine wichtige Botschaft über den Sinn seines bischöflichen Amtes, die ihn über alle Jahre bis in das Papstamt hinein getragen hat, und auf die er auch in einigen Ansprachen nach seiner Wahl zum Papst immer wieder Bezug genommen hat: Ein Bischof als Nachfolger der Apostel ist mit dem Kollegium der anderen Bischöfe immer nur der Träger einer ihm von einem anderen anvertrauten Wahrheit, die zwar nie die Seine wird in dem Sinne, dass er über sie völlige Verfügungsgewalt besäße; die er aber mit seinem Glauben, seiner Vernunft und dem Beistand des Heiligen Geistes zu tragen, zu verkünden, auszulegen und zu verteidigen befähigt ist – in der Welt und in der Zeit.

---

[16] Cfr. J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982; *Glaube, Philosophie und Theologie*, in Internationale Katholische Zeitschrift Communio 14 (1985) 56-66; *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Freiburg-Einsiedeln 1993; *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, in Internationale Katholische Zeitschrift Communio 25 (1996) 359-72; *Glaube-Wahrheit-Toleranz*, 93-111; *Glauben im Kontext heutiger Philosophie*, in Internationale Katholische Zeitschrift Communio 31 (2002) 266-273.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 22

2.4. Die «Beständigkeit des Bären»

Joseph Ratzinger ist diesem seinem Sendungsauftrag während der ganzen Laufs seines Lebens und auch seiner Karriere immer treu geblieben – trotz aller markanten Wechsel und Veränderungen hinsichtlich seiner Aufgaben, in der innerkirchlichen Situation, und dem Gesamtklima der postmodernen Welt.

Viele glauben jedoch, innerhalb des Verlaufs seiner imposanten Karriere vom Dozenten zum Professor, vom Erzbischof zum Kardinal, vom Kardinal zum Präfekten, und vom Präfekten zum Papst eine «Metamorphose in Raten» von einem «Progressisten und mutigen Erneuerer» als Berater des II. Vatikanischen Konzils (1962-65) zu einem «konservativen und autoritären Beschützer der Tradition» als Kurienkardinal und Papst feststellen zu können. – Nichts könnte falscher sein als dieses: Wie auch das Wirken seines spirituellen und theologischen Vaters Augustinus von Hippo (354-430), der einst das Werk *De dono perseverantiae* verfasste, so weisen auch der Lebensweg und das Wirken Joseph Ratzingers eine ähnlich «unerschütterbare Beständigkeit» auf – trotz aller Sorgen und Umbrüche in Welt, Kirche und Zeit.

Wie viele Zeitzeugen der Fakultäten Freising (1952-59), Bonn (1959-63), Münster (1963-66), Tübingen (1966-69) und Regensburg (1969-77) bestätigen, brillierte und faszinierte Ratzinger nicht nur durch sein Talent als kompetenter und überzeugender Lehrer, sondern auch durch seine Spiritualität, Bescheidenheit und herzliche Hilfsbereitschaft gegenüber jedem.

Ratzinger verstand und zeigte sich so stets als ein «Mitarbeiter und Verteidiger der Wahrheit», der sich an den Weisungen des Apostels Paulus in dessen 2. Brief an Timotheus orientierte: «Verkünde das Wort, tritt dafür ein, *ob man es hören will oder nicht*; weise zurecht, tadle, ermahne, in *unermüdlicher und geduldiger Belehrung*. Denn es wird eine Zeit kommen, in der man die gesunde Lehre nicht erträgt, sondern sich nach eigenen Wünschen immer neue Lehrer sucht, die den Ohren schmeicheln; und man wird der Wahrheit nicht mehr Gehör schenken, sondern sich Fabeleien zuwenden. Du aber *sei in allem nüchtern, ertrage das Leiden, verkünde das Evangelium, erfülle treu deinen Dienst*!» (2 Tim 4,2-5).

Wenn eine Bibelstelle wirklich das konstante Selbstverständnis und Sendungsbewusstsein eines Menschen Joseph Ratzinger bis hin zum gegenwärtigen Papst Benedikt XVI. als «Mitarbeiter der Wahrheit» beschreiben kann, dann ist es sicherlich diese: Geduldig, beharrlich und unermüdlich das Wort Gottes und seinen geistlichen Sinn verkünden, lehren und vermitteln – ob man es hören will oder nicht! – Wenn diese Wahrheit im Vergleich zum kirchlichen Klima der Zeit «progressiv» ist – und dies war der Fall während des II. Vatikanischen Konzils, als der junge

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 23

Konzilsberater Ratzinger die neue «Communio-Ekklesiologie» als Zentrum des neuen Dekrets über die Kirche *Lumen Gentium* mutig gegen den Widerstand konservativer Kreise von höchstem Rang durchsetzte – war er ein Progressiver![17] – War die «gesunde Wahrheit» nach seiner Auffassung jedoch konservativ, zögerte er nicht, in den Augen der Zeit «konservativ» zu sein – Dies war der Fall im Hinblick auf seine kritische Resistenz gegen die sog. «Theologie der Befreiung», gegen die «Pluralistische Religionstheologie», oder auch gegen die kirchenkritischen Reformpositionen Hans Küngs.

3. Die Paradigmen der Theologie Joseph Ratzingers

Als der bekannte Kurienkardinal Joseph Ratzinger zum Papst gewählt wurde, begann selbstverständlich sofort ein großer Neudruck aller seiner bisherigen Veröffentlichungen, die von der interessierten Öffentlichkeit neu, oder auch zu ersten Male gelesen werden wollten. Daneben erschienen auch nach Kurzem eine ganze Reihe von neuen Büchern, die sich einer Interpretation seiner Theologie, seines Lebenslaufs und seines Charakters widmeten, – bis hin zu Kommentaren über die Ereignisse und Äußerungen während seines ersten Pontifikatsjahres, den problematischen Debatten über seine Rede in der Universität Regensburg am 12.09.2006, und seinem diplomatisch vorbelasteten Staatsbesuch in der Türkei[18].

Lässt sich aber überhaupt eine «generelle, systematische Vorgehensweise», oder ein «Theologiemodell» eines Menschen definieren oder umschreiben, der immer betont hat: «Unser Glaube ist kein System!»; und der zudem die Differenz zwischen einer wissenschaftlich-spekulativen Reflexion, den Dogmen und Lehrentscheidungen des kirchlichen Lehramtes, und dem existentiellen Glaubensakt selbst

---

[17] J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, St. Ottilien 1954, 1992; *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1970²; *Mit der Kirche leben*, Freiburg-Basel-Wien 1977*; Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987; *Zur Gemeinschaft berufen. Kirche heute verstehen*, Freiburg-Basel-Wien 2005²; *Communio – ein Programm*, in Communio 21 (1992) 454-63; *Weggemeinschaft des Glaubens. Kiche als Communio*, Augsburg 2002.

[18] Vgl. H. HOPING – J.-H. TÜCK, *Die anstößige Wahrheit des Glaubens. Das theologische Profil Joseph Ratzingers*, Freiburg-Basel-Wien 2005; G. SCHWAN – A. T. KHOURY – K. LEHMANN, *Benedikt XVI. Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury und Karl Kardinal Lehmann, Freiburg-Basel-Wien 2006; A. ENGLISCH, «*Habemus Papam*». *Der Wandel des Joseph Ratzinger*, München 2005; NOTKER WOLF OSB, *Worauf warten wir? Ketzerische Gedanken zu Deutschland*, Hamburg 2006; *Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg 9. bis 14. September 2006. Predigten, Ansprachen und Grußworte*, in AAS 174, Città del Vaticano 2006.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 24

stets besonders hervorgehoben hat? Erstere können intellektuell dazu ermächtigen, den Akt zu wagen, die Zweiten können ihn inhaltlich formen und lenken, damit er stabile Gestalt gewinnt, aber sie können ihn beide nicht ersetzen! Glaube als interpersonales Geschehen und personale Selbsthingabe ist ja keine Selbstpreisgabe an ein System von Lehren, Programmen und Vorschriften, sondern vielmehr der lebendige Glaube an den lebendigen Gott als lebendig machende Wahrheit *in Person*?

Glaube ist Hingabe – nicht an ein bloßes «Es» –, sondern an ein «Du», das gesagt hat: «Wer sein Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen!» (Mt 10,39), und das sich selbst hingegeben hat – bis zu seinem Tod am Kreuz –, auf dass wir das «Leben in Fülle haben» (Joh 10,10): Dieses Wort ist nicht nur Programm, abstrakte Theorie und leere Formel, sondern das lebendige Wort als die Symbiose von Wahrheit und Tat, das einst die Welt erschuf (Joh 1,1-4), das in Wundern und Zeichen machtvoll in der Welt gewirkt und durch die Propheten zu seinem Volk gesprochen hat, und, «als die Zeit erfüllt war», selbst ein konkreter, zeitlicher Mensch wurde, der von sich gesagt hat: «Ich *bin* der Weg, die Wahrheit und das Leben!» (Joh 14,6).

Wir stoßen hier auf das eigentliche «Skandalon», die «anstößige Zentralwahrheit» des Christentums, die dem Verhältnis von Glaube, Wahrheit, Geschichte und Vernunft eine neue Bestimmung gibt, welche innertheologisch in einer «Theologie des Wortes» schon Gestalt gewonnen hat[19]. In Forschung und Lehre hat sie bis heute zu wenig Beachtung gefunden[20]; was sich jedoch, wenn sich die Theologie der Gegenwart den Herausforderungen des interreligiösen Dialogs stellen will, alsbald ändern wird: Dort offenbaren sich die unterschiedlichen Vorstellungen der verschiedenen Religionen zu diesem Thema als ein Scheideweg, der die eigentliche Divergenz der Positionen erst wirklich sichtbar macht – bis hin zur verschiedenen Bestimmung des Verhältnisses von Moral, Kultur, Glaube, Vernunft, Staat und Gesellschaft.

3.1. Ein «inkarnierter *Logos*», nicht ein «inkartierter *Logos*» als Materialprinzip des christlichen Glaubens

Das tätige Subjekt der Offenbarung, und das sowohl universale, wie auch konkrete Objekt des christlichen Glaubens sind nicht eine abstrakte Theorie, oder ein

---

[19] Vgl. das Dekret des II. Vatikanischen Konzils *Dei Verbum*, in K. RAHNER – H. VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg-Basel-Wien 1985[18], 367-382.

[20] Vgl. D. CONCOLINO, *Teologia della Parola. Per una comprensione sinfonica della Parola di Dio alla luce della Costituzione Dogmatica «Dei Verbum»*, Soveria Mannelli 2006.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 25

Konglomerat von Geboten, Regeln, Dogmen und normativen Weisheitssprüchen, welche als solche von ihren geschichtlichen Übermittlern noch einmal unterschieden werden, oder losgelöst werden könnten, wie es bei einer Vielzahl anderer Religionen, wie z.B. des Buddhismus, des Hinduismus, und vor allem des Islam in verschiedenem Grade durchaus möglich ist.

Wo immer wir auch mit einer Vorstellung von Transzendenz konfrontiert sind, die ein direktes Handeln Gottes in Welt und Geschichte – bis hin zum genannten «Skandalon» eines «Geschichtewerdens Gottes selbst» – und damit stets als er selbst «jenseits der Welt bleiben muss», muss das Proprium der Christentums, der Glaube an eine Menschwerdung Gottes selbst, oder auch die Idee einer essentialen Gottsohnschaft zwangsweise ausgeschlossen werden, da es ja, «unmöglich sei – wie Immanuel Kant einmal sagte –, sich das Transzendente als immanent vorzustellen!»[21].

Selbst wenn einige historisch gewachsenen Religionen diese absolute Trennung von Transzendenz und Immanenz des philosophischen Rationalismus und der Transzendentalphilosophie nicht teilen, welche wie ein Hermann Samuel Reimarus und Reinhold Bernhard Jachmann die Idee einer direkten Selbstoffenbarung, oder ein Immanuel Kant «Sakramente, Kult und religiöse Übungen» einem «Afterdienst und Fetischmachen», oder gar einer «abergläubischen Vergötzung Gottes» gleichsetzten[22], sondern Gott zumindest noch die Möglichkeit einer tätigen Mitteilung seiner Weisheiten und Gebote, einer Wahrnehmung seiner kultischen Verehrung oder von Gebeten, oder auch eines Antwortens durch Wunder zubilligen, so erreichen auch hier nur die Wirkungen Gottes die Welt, aber er selbst bleibt weiterhin «jenseits der Welt»!

Es wäre sowohl im Hinblick auf den historischen Entstehungsprozess der großen Religionen, wie auch im Hinblick auf den Glaubensakt des Einzelnen verfehlt, von einem «vernunftlosen Gott des Glaubens» und einem «glaubenslosen Gott der philosophischen Vernunft» zu sprechen. *Fides et ratio* schließen einander nicht aus, sondern bedürfen, bedingen und bereichern einander! Nicht nur die großen, «heiligen Schriften» der Religionen, wie die Bibel, oder der Koran sind voll von Philosophie – auch jeder einzelne Mensch kann nie ohne Vernunft glauben, und nie ohne Glaube an die Vernunft denken und handeln! – In jedem Fall hängen aber die

---

[21] I. KANT, *Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie* (Akademie Textausgabe VIII, 451); *Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft*, Reclam 1231(4), 225.

[22] Vgl. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1971, 649, 483, 487; *Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft*, 225.273-275.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 26

Möglichkeiten eines solchen Austauschs von dem jeweils zugrunde gelegten Transzendenzbegriff ab. Joseph Ratzinger hat sich in einigen seiner Werke mit den verschiedenen ex- und inklusivistischen Modellen von Transzendenz auseinandergesetzt und damit einem erneuerten Disput zwischen dem Gott des Glaubens und dem Gottesbegriff der philosophischen Vernunft neue Wege gebahnt[23].

Mag beispielsweise das Transzendenzverständnis des Islam im Hinblick auf die Wirkungen Gottes nach außen gemäßigt erscheinen und Allah die Möglichkeit einer Verbalinspiration, sowie von Zeichen und Wundern in der Welt zusprechen, so erweist sich sein Transzendenzbegriff im Hinblick auf ein «ewiges Leben für die Gläubigen» nach Aussage des «verbalinspirierten» Koran wieder als radikal: Es wird als ein Paradies der Fülle und der Freude beschrieben, aber ohne eine Schau Gottes. Allah bleibt auch im Jenseits verborgen – wir werden ihn nach Mohammed also nie schauen, wie er ist!

In praktisch-kulturgeschichtlicher Hinsicht haben diese spekulativ-reflexiven Grundlagen durchaus erkennbare, tiefgreifende Auswirkungen auf das konkrete Verhalten der Menschen: Solange wir es bei einer konkreten Religion nicht mit einem positivistisch-unreflektierten «Biblizismus», oder einem primitiven, okkult-magischen Animismus zu tun haben, wo kein Dialog mit anderen mehr möglich ist – und dies ist bei den bekannten Hochreligionen nicht der Fall – bleibt die vernünftige Reflexion ein integraler Bestandteil jedes Glaubensbekenntnisses selbst. Nur dann kann Glaube sich in Frage stellen lassen und im Dialog seine Vernünftigkeit erweisen. Wo dies nicht möglich ist, laufen die Vertreter unreflektierter Glaubensüberzeugungen Gefahr, in intoleranten Fundamentalismus und autoritäre Defensivtaktiken zu verfallen. Je weniger der Glaubensinhalt vernünftig vermittelbar ist, desto mehr setzt man auf unilateralen Zwang und Repression gegen andersglaubende Minderheiten. Historische Beispiele in verschieden hohem Grad zeichneten sich dafür in der Geschichte aller großen Religionskulturen und ihrem Verhältnis zueinander immer wieder ab – bis hin zu den Unruhen, massiven Konflikten und Bürgerkriegen im heutigen Nahen Osten. Die schwelenden Brutherde religiös motivierter, fundamentalistisch aufgehetzter Überzeugungskonflikte sind, wie die Geschichte immer wieder zeigt, von einer derart tief sitzenden Verbissenheit, dass sie sich weder durch wohlmeinende Toleranzappelle aufgeklärter Humanisten

[23] Vgl. J. RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen* (1959), in *Vom Wiederauffinden der Mitte*, 40-59; *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, 2000², 95-177; *Theologische Prinzipienlehre*, 159-199; *Skandalöser Realismus? Gott handelt in der Geschichte*, Bad Tölz 2005³.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 27

besänftigen, noch durch militärische Interventionen einer Supermacht in die Knie zwingen lassen.

Doch kehren wir zu den spekulativen Grundlagen zurück: Ein exklusivistisches Transzendenzmodell, das Gott die Möglichkeit, innerhalb der Welt ein geschichtlich-personales *Universale concretum* zu werden abspricht, bleiben als Möglichkeiten nur noch die einer «Religion des Buches», wie es beim Islam der Fall ist, welcher ausschließlich «Propheten» als zeitliche Überbringer einer ewigen Wahrheit Gottes proklamiert, die als Geschöpfe zwar inspiriert, aber mit der überbrachten Wahrheit selbst nie identisch sind; oder einer «Religion als Weisheitslehre», wie z.B. dem Buddhismus, der ein «überindividuelles Göttliches» verkündet, das deshalb nicht mehr als Subjekt einer Heilsgeschichte betrachtet werden kann, sondern nur noch als Objekt der Meditation, in das man sich «versenken» muss.

3.2. Die Analogie zwischen Vernunft und Glaube

In seiner Aufsehen erregenden Rede vom 12. 09. 2006 an der Universität Regensburg hat Papst Benedikt XVI. von diesen spekulativen Grundlagen und ihren Konsequenzen für die Bestimmung des Verhältnisses von Religion, Glaube, Vernunft, Wissenschaft, Geschichte, Kultur und Gesellschaft gesprochen: Wo ein exklusivistischer Wissenschaftsbegriff ausschließlich abstrakte Spekulationen mit sicheren Beweisen als «wissenschaftlich» annehmen kann, muss sich eine «Theologie als Wissenschaft» zwangsläufig zu einer «Destillerie» umwandeln, die aus dem «Wein aller historisch-konkreten Ereignisse der Heilsgeschichte» einen «überzeitlich-abstrakte Sirup» extrahiert, der als haltbar und allgemein vermittelbar anerkannt werden kann. In radikaler Form war dies im schon angesprochenen Rationalismus der Fall; aber auch – wenngleich unter anderen Voraussetzungen – bei dem Modell einer «Entmythologisierung des Glaubens» eines R. Bultmann.

Wo demnach der bis heute zu wenig in seiner Bedeutung wahrgenommene Gedanke eines *Universale concretum* – im Sinne der *De Docta Ignorantia* eines Nikolaus von Cues (1401-64) – nicht als vorstellbar akzeptiert werden kann, muss sich alles was konkret und zeitlich ist (*concretum*), separieren von dem, was allgemein oder abstrakt ist (*universale*). Dem Ersteren kann dann die exakte Wissenschaft nur Faktizität, aber keine Notwendigkeit zusprechen; dem Zweiten hingegen allein zwingende Notwendigkeit, aber nicht Konkretheit als direktes Objekt der Erkenntnis. Alles, was sich zwischen oder über diesen beiden Alternativen aufhält, wie z.B. die Theologie, die Dogmen oder auch die Metaphysik, fällt damit in das Irrationale, in die Welt der bloßen Behauptungen, oder in die Sphären der Tautologien, Fiktionen und Täuschungen!

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 28

Diese strikte Alternativik prägt den intellektuellen Zeitgeist seit der Aufklärung, so dass man lange glaubte, den Inhalt und die Ergebnisse «vernünftiger Rede über den Inhalt der Heilsgeschichte» entweder der einen, oder eben der anderen Seite zuordnen zu müssen: Wer nicht, wie die radikalen Empiristen John Locke (1632-1704) und David Hume (1711-76) von vorneherein jeden Inhalt von Religion in den Raum nicht verifizierbarer Behauptungen und Tautologien abschob, wollten dann wie I. Kant eine «Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft» als Grundlage einer objektiven Vernunft und eines allgemeinen Sittengesetzes schaffen, oder im Sinne der sog. «Leben-Jesu-Forschung» eines Albert Schweitzer (1895-1965) den «wahren Menschen Jesus» vom Ballast der ihn überdeckenden, numinos-überhöhenden Dogmen befreien, die ihm zum «göttlichen Christus» entstellt hätten. Ähnliche Modelle dauern sogar bis in die Gegenwart fort: Viele Philosophen des 20. Jahrhunderts wie z.B. ein Adolph von Harnack fordern bis heute eine radikale «Enthellenisierung» der Gestalt Jesu, deren Analyse sich mit einer nüchtern-immanenten Betrachtung seiner historischen Existenz als allein legitimem Objekt der Forschung begnügen müsse.

Die einzige Alternative zu diesen rationalistischen und historistischen «Purifizierungen», die jedoch den Glauben an eine vermittelbare Rationalität des Glaubens noch nicht aufgegeben hatten, war die Rückführung der Unbegreiflichkeit der Glaubensinhalte auf die Unbegreiflichkeit des göttlichen Seins selbst: Der strikt antimetaphysische, protestantische Theologe Karl Barth begriff Gott als die «schlechthinnige Andersheit», die niemals vorstellbar oder begreifbar sei für jede Menschliche Vernunft. Der Philosoph Blaise Pascal hingegen sah im Akt des Glaubens einen «Akt des Herzens», «das Gründe hat, die der Verstand nicht kennt», und postulierte daraus die Möglichkeit einer «doppelten Wahrheit», nach der etwas für Gott durchaus als wahr und möglich sein könne, was in den Augen der menschlichen Vernunft nur als unmöglich oder irrational erscheint. In beiden Fällen nähert sich der Akt des Glaubens aber dadurch an ein fideistisches *Credo quia absurdum* an, oder wird zu einem «Akt des Gefühls», der jeden Anspruch auf vernünftige Rechtfertigbarkeit aufgibt.

Aber ist es wahr, dass der «Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs» nur ein «Gott des Gefühls», und damit ein gänzlich anderer als der «nüchterne Gott der Philosophen»? – Die Ausführungen Benedikts XVI. in Regensburg bestreiten dies und wollen den Gott des christlichen Glaubens als jene «Höhere Wahrheit in Person» vermitteln, die nichts ausschließt, und alles einschließt – auch das Gefühl, die Liebe, das Geschichtliche und die Konkretheit. Der Papst ruft dazu die alte Lehre von der «*analogia entis*» des IV. Laterankonzils von 1215 in Erinnerung, die bis

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 29

heute die Basis einer Katholischen Theologie als Wissenschaft ausmacht: «*Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda*» (DH 806): Die «größere Wahrheit Gottes», welche auch Liebe ist, übersteigt sicherlich jede menschliche Erkenntniskraft, aber fällt dadurch gerade nicht – wie der Papst ausführt – in eine absolute, von der Irrationalität nicht zu unterscheidende «Andersheit» hinein! Sie bleibt vielmehr eine «analoger Logos», der durchaus in einer Harmonie mit der menschlichen Vernunft steht. So sei auch die Wahrheit des Glaubens nicht nur ein «leerer Gedanke», sondern steht zu unserer Vernunft – wie einst Augustinus sagte – in einer *similitudo dissimilis*, die als solche auch verständlich und erklär- und vermittelbar bleibt[24].

3.3. Eine «Buchreligion» als unilateraler Nominalismus und Voluntarismus

Die Rede des Papstes in Regensburg hebt die bleibende Bedeutung dieser Analogielehre besonders heraus, weil sich nur mit ihr eine analoge Symbiose von Religion, Glaube, Vernunft, Wissenschaft, Geschichte und Kultur aufrecht erhalten lässt, die allen gerecht wird und niemanden einschränkt! Zwei historische Beispiele können dies verdeutlichen: Als die Theologie im Spätmittelalter mit Johannes Duns Scotus (1266-1308) und Wilhelm von Ockham (1285-1347/50) begann, die *analogia entis* zu negieren und damit auch die Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft bestritt, konnte auch der Akt des Glaubens nicht mehr als ein personaler Akt begriffen werden, der an eine lebendige und personale Wahrheit glaubt, sondern verwandelte sich immer mehr zu einer «gehorsamen Unterordnung» unter eine «Heilige Schrift», die als «offenbarte Lehre einer göttlichen Wahrheit» von einer ihr gegenüber immer kriterienloser werdenden, menschlichen Vernunft nicht in Frage gestellt werden durfte.

Der Glaube wird so – wie Benedikt XVI. ausführt – zu einem «Glauben an ein System», das dem Menschen von einem «verborgenen Gott» willkürlich als wahr anzunehmen vorgesetzt wird. Ein solches «nominalistisches Modell von Theologie», das dem Menschen als Objekt der Lehre jede Beurteilungsfähigkeit derselben abspricht, trägt in sich stets die latente Tendenz, die Zustimmung der Leute durch Autorität einzufordern zu können, oder gar mit Zwang durchsetzen zu müssen.

Wo man also nicht mehr an einen *inkarnierten*, personal-lebendigen Logos glaubt, der selbst durch seinen Geist im Menschen aktiv wird, sondern nur an einen «verborgenen Gott» mit *inkartierten* Lehren und Regeln als seiner einzigen

[24] Vgl. Aurelius Augustinus, *Epistulae* 169, 6; *De Trinitate* I, 1; VII, 5; 9.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 30

Wahrheit und höchsten Botschaft für den Menschen, ist ein interreligiöser Dialog, oder ein kultureller Pluralismus, der als Voraussetzung eine *analoge Symbiose* zwischen Vernunft und Glaube, Wissenschaft und Kultur hat, kaum mehr möglich, denn man wird bei allen Debatten bei der nominalistischen Gegenseite nur auf das Argument stoßen: «Alles, was unserem Heiligen Buch entspricht, ist mit Sicherheit richtig; alles, was ihm widerspricht, ist mit Sicherheit falsch und abzuschaffen, denn der Irrtum und die Lüge haben kein Recht!» – Viele religiöse Konflikte und Kriege in Europa zwischen Katholiken und Protestanten, sowie eine repressive Gesetzgebung gegenüber Andersdenkenden aller Art in vielen Staaten bis ins 20. Jahrhundert waren die Konsequenzen jener nominalistischen Verirrung, die ab dem 15. Jahrhundert auch Eingang in das christliche Denken und die Theologie gefunden hatte.

Dieser päpstliche Gedankengang berührt in weiterer Analyse den wohl problematischsten Punkt seiner Rede, der – nicht nur in der islamischen Welt, sondern auch in der postmodernen Öffentlichkeit Europas – zu bedauerlichen Fehlinterpretationen und Anklagen geführt hat: Durch ein Zitat aus einem historisch überlieferten Dialog zwischen dem byzantinischen Kaiser *Manuel II. Paleologos* und einem islamischen Gelehrten *Ibn Hazm* aus dem Jahre 1391 wollte Benedikt XVI. die inkompatible Differenz zwischen der christlichen und islamischen Interpretation des Glaubens deutlich zum Ausdruck bringen:

Wo die genannte Analogie zwischen Glaube und Vernunft, zwischen «Wahrheit Gottes» und «Wahrheit der Welt», und auch zwischen einem «lebendigen Logos» und einem «Heiligen Buch» zusammenbricht oder geleugnet wird; wenn zudem eine «Heilige Schrift» als alleinige «Verbalinspiration» eines ansonsten unbekannten Gottes betrachtet wird – und dies gilt nach Benedikt XVI. für den traditionellen Islam von damals und den fundamentalistischen Islam von heute – dann besteht keine Möglichkeit einer Toleranz, eines Zusammenlebens und eines Dialoges: Die Menschheit teilt sich dann in «Schriftbesitzer», welche alles in der Schrift festgelegte, göttliche Recht haben, und in «Nicht-Schriftbesitzer», die man vielleicht noch belehren muss, auf dass sie sich bekehren; – wenn sie dem gegenüber aber Widerstand zeigen, oder Widerspruch wagen, haben die «Besitzer der Schrift» das Recht zum *Djihad*, zum «Heiligen Krieg» gegen resistente Ungläubige, die sich als unbekehrbar und unverbesserlich erwiesen haben!

Benedikt XVI. verwies in diesem Zusammenhang durchaus auch auf frühe Aussagen des Propheten Mohammed aus seiner Verfolgungszeit, in denen er noch von «Keinem Zwang in religiösen Dingen» gesprochen hatte, die aber im weiteren Verlauf seiner Lehrentwicklung immer repressiver wurden: Aufgrund eines

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 31

Transzendenzbegriffs, die jede Möglichkeit einer historisch-personalen Inkarnation Gottes in der Welt leugnet, und einer strikt verbalinspirativen Deutung des Korans als alleiniger und endgültiger Offenbarung in nominalistischem Stil besitze der Islam nicht nur die Tendenz, sondern auch den Auftrag zur Errichtung eines unilateralen Modells von Gesellschaft, in der Staat, Gesetz, Glaube und Bildung eine untrennbare Einheit bilden. Auch die sittlichen Gebote und Verhaltensmuster der öffentlichen Moral müssen der positivistisch vorgelegten Glaubensmoral gleichgeschaltet werden.

Die aktuelle Relevanz der Ausführungen des Papstes erweist sich auch in einem Blick auf die gegenwärtige Situation in der Türkei, die Benedikt XVI. bald darauf besucht hat: Alle bis heute in der Türkei geltenden, restriktiven Gesetze gegen religiöse, kulturelle und völkische Minderheiten sind aus diesem Grund nicht nur auf die Folgen des nationalistischen Laizismus der Atatürk-Bewegung, sondern auch auf das islamische Bekenntnis der Mehrheitsbevölkerung zurückzuführen, dem selbst ein offiziell laizistischer Staat genüge tun muss.

4. Das die Bedeutung des Christentums für das «Kulturmodell Europa»

Der Schlusssatz seiner Regensburger Rede, der ein Zitat aus dem Munde des byzantinischen Kaisers *Manuel II. Paleologos* enthält, kann wohl als das Paradigma Benedikts XVI. für jeden sinnvollen, interreligiösen Dialog bezeichnet von heute und morgen betrachtet werden: «*Nicht vernunftgemäß, nicht mit dem Logos handeln ist dem Wesen Gottes zuwider!*»: Die Basis und das Prinzip allen Vorgehens in jeder Debatte muss die menschliche Vernunft sein! Wäre nämlich diese Vernunft in analoger Weise nicht auch ein integraler Bestandteil der «größeren Wahrheit Gottes», die auch der wahre Inhalt jedes wahren Glaubens an den wahren Gott ist, dann wäre nicht nur jeder Dialog mit anderen, sondern auch jeder Appell an eine Toleranz ohne Sinn und Basis!

Christlicher Glaube ist und bleibt in seinem Zentrum zuerst ein interpersonal-dialogischer Kontakt zwischen Gott als «Wahrheit und Leben in Person» und dem Menschen, der von diesem Gott einst «nach seinem Ebenbild und Gleichnis» geschaffen wurde (Gen 1,27). Dieser Mensch findet die Erfüllung seiner Natur und seine Vollendung als Person erst in der Gemeinschaft mit Gott: In der Welt auf dem Wege, des «Glaubens, der Hoffnung und der Liebe»; im Himmel aber einmal «von Angesicht zu Angesicht» (1 Kor 13,12f). Der theologische Vater Ratzingers, Aurelius

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 32

Augustinus, drückte diese anthropologische Komponente des Glaubens einst mit dem berühmten Satz aus: «Du hast uns, Herr, auf Dich hin geschaffen – unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in Dir!»[25].

Nur Gott selbst und die volle, personale Gemeinschaft mit ihm kann die Sehnsucht des Menschen erfüllen! Wenn dies wahr ist, dann können die Theologie als intellektuelle Rechenschaftsgabe, welche die Glaubwürdigkeit des Geglaubten darzustellen sucht, und auch die Dogmen der Kirche als «Beschützer ihres *depositum fidei*» immer nur ein integraler Teil dieses personalen Glaubensaktes sein, aber dennoch nie identisch mit dem Glaubensakt selbst. Dies muss so sein, weil man von der Person als Person nie sagen kann, sie «*sei* Intellekt», sondern nur, dass sie «einen Intellekt *habe*»!

Die personale und absolut individuelle Seele hat und trägt einen Intellekt (*intellectus*; *notitia)*, aber sie trägt auch einen Willen mit der Fähigkeit zu lieben und zu begehren (*voluntas*; *amor*); sowie als zeitliches Wesen in einer Welt von Werden und Vergehen auch die Fähigkeit der Erinnerung (*memoria*; *mens*), welche die Erinnerungen an alle im Vergangenen gemachten Ereignisse und Erlebnisse festhält, um einen dynamischen Zuwachs an Erkenntnis und Erfahrung zu ermöglichen. Diese entscheidende Einsicht Augustins über die sog. «Trichotomie der menschlich-personalen Seele» in seinem Werk *De Trinitate* bietet einen Schlüssel, um auch Ratzingers Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft tiefer zu verstehen: Wenn der Glaube an Gott als Ursprung, Ziel und Vollendung menschlich-personaler Existenz nicht auch eine Antwort gäbe an alle menschlichen Kräfte, Fragen und Bedürfnisse als Symbiose von Intellekt, Gedächtnis und geschichtlich-dynamischem Dasein, sowie der Fähigkeit zu lieben und dem Bedürfnis, geliebt zu werden, und sich im Gegenteil nur auf abstrakte, allgemeine und zeitlose Theorien beschränkte, ließe er den Menschen in den meisten seiner Vermögen allein und unerfüllt!

4.1. Gott als die «alles vereinende Weisheit» (Eph 1,10)

Der Gott Jesu Christi und damit auch der christliche Glaube sind deshalb nach Benedikt XVI. von anderer Art![26] Wie seine erste Enzyklica *Deus caritas est,* das offizielle Motto seines Staatsbesuches in Bayern «Wer glaubt, ist nie allein!» und

---

[25] Aurelius Augustinus, *Confessiones* I, 1.

[26] Eine schon 1987 vom großen italienischen Theologen Bruno Forte veröffentlichte Analyse der Theologie Ratzingers verweist bereits treffend auf diesen Punkt: B. Forte, *La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso ed al metodo della teologia come storia*, Cinisello Balsamo 1987.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 33

auch seine Rede an der Universität Regensburg zum Ausdruck bringen, sollen Glaube, Spiritualität, Liturgie und auch intellektuelle Theologie zusammen jenen personalen Gott der Liebe, des Dialogs und des Interesses am Einzelnen ernst nehmen, der auch zu jedem von uns als Person sagt: «Ich kenne dich, ich sehe dich, ich liebe dich, ich suche dich, und ich gehe mit dir!».

Dies ist die Botschaft Christi als dem einzigen, der «am Herzen des Vaters ruht» und der uns davon «Kunde gebracht hat» (Joh 1,18). Ein solcher Gott ist nicht irrational, oder sentimental – er ist nur unerreichbar und unausdenkbar für jede abstrakte Vernunft: «Gott hat die Welt so sehr *geliebt*, dass er seinen einziggeborenen Sohn gesandt hat, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern *das ewige Leben haben*!» (Joh 3,16) – «Ich bin bei euch alle Tage, bis zum Ende der Welt!» (Mt 28,20) – «Denn in ihm hat er uns erwählt vor der Erschaffung der Welt, damit wir heilig und untadelig leben vor Gott. Er hat uns *aus Liebe* im Voraus dazu bestimmt, seine Söhne zu werden durch Jesus Christus und nach seinem gnädigen Willen *zu ihm zu gelangen*, zum Lob seiner herrlichen Gnade. Er hat sie uns geschenkt in seinem geliebten Sohn; durch sein Blut haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden nach dem Reichtum seiner Gnade. Durch sie hat er uns mit aller *Weisheit und Einsicht* reich beschenkt und hat uns das Geheimnis seines Willens kundgetan, wie er es gnädig im Voraus bestimmt hat: Er hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, in Christus *alles zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist*!» (Eph 1,4-10).

Christlicher Glaube ist nicht nur Reflexion und Spekulation, sondern die «Einsicht und Erkenntnis» Gottes als der «alles vereinenden Weisheit», die «alles Erkennen übersteigt» – aber eben nicht, weil sie «unvernünftig» wäre, sondern nur, weil sie unvordenkliche Liebe ist: *Deus caritas est*!

4.2. Die «heiligen Triaden» des Augustinus

In diesem Zitat aus dem Epheserbrief (Eph 1,4-10) spricht der Apostel Paulus von dieser göttlichen «Weisheit, die alles vereint»: Er spricht über eine göttliche Ewigkeit, die auch Liebe ist; über eine allumfassende Vorsehung; die zugleich Universalität, Individualität und Konkretheit umschließt; die Mitleid und Vergebung ist, aber zugleich Weisheit und Vernunft; und die als solche am Ende auch alles in sich vereinen will: Himmel und Erde, Ewigkeit und Zeit. – Benedikt XVI. als ein Theologe war und blieb immer ein Mitarbeiter und Verteidiger dieser Weisheit als «Höherer Wahrheit Gottes», die all unser Denken und Ersinnen übersteigt.

Der einzige Theologe, der dieses Mysterium der größeren Wahrheit Gottes spekulativ umschrieben und in den acht Triaden seiner sog. «Psychologischen

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 34

Trinitätslehre» *De Trinitate* analysiert und umschrieben hat, war der «Vater der abendländischen Kirche» und «Architekt der lateinischen Theologie als exakter Wissenschaft», Augustinus von Hippo (354-430). Indem er dieses Mysterium der Heiligen Dreifaltigkeit auch auf die Seele des Menschen als «Abbild des dreieinen Gottes» unter Verwendung des Personbegriffs analog übertrug, machte er die menschliche Person zum erwählten Adressaten seiner persönlichen Selbstoffenbarung, und wurde so zum Vater einer das Abendland prägenden, theologischen Anthropologie[27]. Der Theologe Joseph Ratzinger ist in seiner Art zu denken und die Wahrheit des Glaubens theologisch zu vermitteln dem Vorbild dieses «abendländischen Kirchenvaters» immer treu geblieben – gerade dann, wenn er, wie es Augustinus selber getan hatte, über den Tellerrand des Binnenchristlichen hinaustrat in den Dialog mit den anderen Religionen und Weltanschauungen seiner Zeit.

Nach Augustinus, der nicht nur ein Gläubiger, sondern auch ein philosophisch und rhetorisch hochgebildeter Intellektueller seiner Zeit war, konnte es für die Theologie als Wissenschaft nicht genügen, nur eine innerchristlich vermittelbare *demonstratio fidei* zu sein. Sie musste vielmehr eine *probatio fidei* werden, die als Aufweis der Glaubwürdigkeit des Geglaubten auch in Dialog mit den Nichtgläubigen eintreten kann: «Ich bin nun einmal ein Mensch, der in seinem Verlangen ungeduldig ist, das Wahre nicht nur zu glauben, sondern zum Verstehen zu gelangen!»[28]. «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 Dingen, die wir noch nicht begreifen können, der Glaube der Vernunft vorausgeht, so geht auch ohne Zweifel ein bisschen Vernunft, die uns dieses lehrt, dem Glauben voraus!»[29].

Eine schönere und differenzierte Beschreibung des Verhältnisses von *fides* und *ratio* ist schwer vorstellbar, und mit diesem Entwurf lässt sich auch das «Unabhängige Miteinander» von Glaube und Vernunft, Religion und Kultur, Kirche und Staat, sowie die Möglichkeit eines Eintretens in einen interreligiösen Dialog, wie ihm Benedikt XVI. versteht, umschreiben.

---

[27] Vgl. Aurelius Augustinus, *Epistulae* 169, 6; *De Trinitate* I, 1; V, 8; VII, 5; 9.

[28] Aurelius Augustinus, *De Academicis* III, 20; 43.

[29] Aurelius Augustinus, *Epistulae* 120, 3; vgl. auch 3, 13.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 35

4.3. Die Analogie zwischen menschlicher Seele und dem dreieinen Gott

Die menschliche Seele als Symbiose und in sich differenzierte Einheit von *memoria*, *intellectus* und *voluntas* bildet den systematisch-spekulativen Kernpunkt der Trinitätslehre des Hl. Augustinus. Dieses Mysterium der menschlichen Seele ist also ein analoger Spiegel des Mysteriums Gottes selbst, und ist deshalb auch *capax Dei*: Als Abbild der «höheren Wahrheit Gottes, die alles umschließt (Vernunft und Wille, Ewigkeit und Geschichtlichkeit, Unveränderlichkeit und Aktivität, Interpersonalität und Dialog, Universalität und Konkretheit). Bestünde diese Analogie zwischen menschlich-personaler Seele und Trinität nicht, wäre auch eine personal-reale Menschwerdung Gottes in der geschichtlich-konkreten Person Jesu Christi nicht möglich gewesen. Wir treffen hier die anthropologische Fundierung der Trinitätslehre Augustins, die auch im Denken Joseph Ratzingers große Bedeutung erlangt hat[30]. Im Mitleben mit diesem lebendigen, für den Menschen sich öffnenden Mysterium des dreifaltigen Gottes als Glaube und Weg vollzieht sich also dynamisch der Prozess der Vollendung des Menschen, der als Person nicht nur abstrakter Theorien bedarf, sondern auch die Teilhabe an einer dialogisch-individuellen Liebe.

4.4. Die «kulturelle Triade Europa»

Joseph Ratzinger, der seine wissenschaftlichen Studien auch mit einer vertieften Auseinandersetzung der Theologie von Michael Schmaus begann, sich weitgehend an dessen Augustinus-Deutung orientierte und danach seine Dissertation über die Ekklesiologie Augustins begann, ist diesem großen *Doctor Gratiae* Zeit seines Lebens treu geblieben, dessen richtungsweisende Bestimmung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, Glaube und Wissen, Kultur und Wissenschaft die Entstehung der abendländischen Kultur entscheidend geprägt haben.

Es ist deshalb davon auszugehen, dass die zahlreichen «Trichotomien», die wir bei Ratzingers Buchtiteln, oder auch in seinen Ausführungen vorfinden, als eine analoge Erweiterung der genannten «Augustinischen Trichotomien» zur tieferen Bestimmung des Verhältnisses von Staat, Gesellschaft und Glaube; Kultur, Wissenschaft und Religion zu deuten sind: Wenn Joseph Ratzinger von «Glaube, Vernunft und Toleranz» spricht, nimmt er immer wieder Stellung zur Rolle, Aufgabe und Selbstverständnis des Christentums in einer immer pluralistischeren Welt, die in sich auch eine «Kultur des interreligiösen Dialogs» aufbauen muss. Was ist Europa? Für was kann es sich öffnen, wenn es seine eigenen Wurzeln nicht verlie-

[30] Vgl. J. RATZINGER, *Zum Personverständnis in der Theologie*, in *Dogma und Verkündigung*, München 1977, 201-219; *Einführung in das Christentum*, München 1985.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 36

ren will? – In einer Zeit globaler Migration und enormer gesellschaftlicher Umbrüche, deren zufolge Europa schon lange kein «christliches Abendland» mehr ist und sich große Bevölkerungsschichten vom Christentum abgewandt haben, wird nicht nur die Frage, wie das «Europäische Kulturmodell» in Zukunft aussehen soll, immer strittiger, sondern innerhalb Europas auch die Debatte über den berechtigten Einfluss des Glaubens auf Politik, Kultur, Recht, Moral und Staat immer konfliktreicher[31].

Blickt man auf die geistigen Gründerväter des «Kulturmodells Europa» zurück, so wird auch hier die Idee einer Triade auf erstaunliche Weise sichtbar: Papst Gregor der Große (540-604), den man als einen «Architekten der lateinischen Kirche» bezeichnen kann, ging davon aus, dass nur ein gemeinsamer Glaube (römisch-katholisch) eine gemeinsame Amtssprache (Latein), eine gemeinsame Liturgie (die sog. «gregorianische Liturgie»), eine gemeinsame Architektur (Romanik), ein gemeinsames Recht (das Römische Recht), und ein gemeinsamer Kalender (der Gregorianische Kalender) die verschiedenen europäischen Völker mit ihren verschiedenen Sprachen und Brauchtümern vereinen und zusammenhalten würden.

Wenn wir uns heute die Frage stellen, was eigentlich die verschiedenen Völker zwischen Sizilien und dem Nordkap, zwischen Portugal und dem Ural vereint, dann stoßen wir wieder auf drei kulturelle Elemente: das Römische Rechtssystem, die griechische Philosophie, und das Christentum! – Geographisch gesehen eigentlich nur ein Ableger der großen eurasischen Landplatte, und auch hinsichtlich der Rasse und Sprache keine natürliche Einheit, sondern eher ein Völkergemisch, ist Europa also in erster Linie ein Kulturphänomen, das wegen seiner charakteristischen Eigenart und seines Erfolges – die europäische Kultur steigt immer mehr zur tragenden Weltkultur auf – vom Denken der Menschen in den Rang eines «Kontinents» erhoben worden ist!

Betrachten wir darüber hinaus auch die Grundideen der «geistigen Gründerväter» der Europäischen Union, Charles de Gaulle (1890-1970), Robert Schuman (1886-1963), Konrad Adenauer (1876-1967) und Theodor Heuss (1884-1963), dann begegnet uns auch bei diesen keineswegs ein radikal laizistisch-funktionalistisches Modell des zukünftigen Europa: Unter dem Eindruck der zerstörerischen Folgen zweier Weltkriege, des Faschismus und des Kommunismus, die Europa in zwei feindliche Blöcke gespalten hatten, sprachen sie von einer

---

[31] Vgl. J. RATZINGER, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg 2005.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 37

«Kulturtafel Europa», die von den «drei Säulen» Römisches Recht, griechische Philosophie und Christentum getragen würde, und die in dem Moment zusammenstürzen würde, wenn einer dieser drei instabil wird.

Selbstverständlich kann daraus nicht der Fehlschluss abgeleitet werde, dass jeder, der ein guter Europäer sein möchte, auch ein Christ sein müsse! – Zweifellos sollen und müssen gute Europäer jeden Menschen guten Willens akzeptieren und integrieren, der ihre Grundwerte akzeptiert und mitträgt; aber bei alldem dürften die Europäer nicht vergessen, dass die fundamentalen Grundlagen ihres Rechtes, ihrer Moral und ihres Zusammenlebens auf der Idee des Primates und der unantastbaren Würde der Person aufgebaut sind. Obwohl diese in Europa auch erst seit der Aufklärung ihre volle Gestalt als formuliertes und garantiertes Recht gefunden haben, so sind sie in ihren Voraussetzungen doch ein Beitrag des Christentums an die menschliche Kultur!

Je mehr die europäische Kultur also ihre «dritte Säule», das Christentum verliert; je mehr sich die Europäische Union in naiv-unüberlegter Weise anderen Kulturen öffnet, oder einem nüchternen Funktionalismus verfällt, desto mehr wird sie – wie ein Buch Benedikts XVI. sagt – eine Kultur und Gesellschaft «ohne Wurzeln», die Identität und Stabilität verliert![32] – Dies zu verdeutlichen war und ist die Absicht und ein tiefer Sinn der Theologie Benedikts XVI.; und wohl auch seines vergangenen Staatsbesuchs in der Türkei!

[32] M. Pera – J. Ratzinger, *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, Augsburg 2005.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 38

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 39

Deellenizzazione e inculturazione della fede

Giampaolo Cottini
Università Cattolica (Milano)

1. Premessa

Nell'ormai celebre e spesso travisato discorso pronunciato all'Università di Regensburg[1], Benedetto XVI ha posto una questione ben più profonda del puro confronto tra Cristianesimo ed Islam, poiché ha messo a tema la verità stessa dell'immagine di Dio e dell'uomo come presupposto per comprendere la singolarità del Cristianesimo e del suo rapporto con le altre religioni alla luce della Ragione, partendo dal presupposto che «chi vuole condurre qualcuno alla fede ha bisogno della capacità di parlare bene e di ragionare correttamente, non invece della violenza e della minaccia»[2]. Tralasciando le sterili polemiche suscitate ad arte a seguito di tale *lectio magistralis*, vale la pena riprenderne il metodo e il contenuto riscoprendo la valenza sanamente apologetica del testo che costituisce un formidabile esempio di come essere pronti a «dare risposta (*apo-logia*) a chiunque ci domandi ragione (*logos*) della nostra speranza»[3], mettendo in campo tutta l'*ampiezza* e la *vastità* della ragione come fattore determinante per l'incontro tra culture e fedi diverse.

La novità maggiore sta nel fatto che Benedetto XVI non ha paura di introdurre, per indicare la fonte della Verità, la parola greca λογος[4] come ciò che «sta all'inizio

---

[1] Il discorso su *Fede, ragione e università* pronunciato all'Università di Regensburg il 12 settembre 2006 da Benedetto XVI viene citato nella versione ufficiale diffusa dalla Santa Sede il 9.10.2006, reperibile in Il Regno-Documenti 17 (2006) 540-544.

[2] *Ibid.*

[3] Così Benedetto XVI ha definito la dimensione apologetica intrinseca alla fede (come è detto in 1 Pt 3,15) all'interno del suo intervento al Convegno della Chiesa italiana *Testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo*, in Il Regno-Documenti 19 (2006) 671-676.

[4] Il termine *logos*, usato alle origini del pensiero greco da Eraclito indica la *legge comune che governa tutte*

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 40

ed è la nostra luce»[5], traendo la conseguenza che «non agire secondo ragione è contrario alla natura di Dio», e spostando quindi il dialogo interreligioso ed interculturale dal piano del confronto su singoli contenuti al piano della Verità razionale dell'immagine di Dio da cui si parte. Perciò il Papa identifica nella *vastità della ragione* che soggiace al termine *logos* la strada che il Cristianesimo deve percorrere: «il coraggio di aprirsi all'ampiezza della ragione, non il rifiuto della sua grandezza, è il programma con cui una teologia impegnata nella riflessione sulla fede biblica entra nella disputa del tempo presente»[6], per cui solo da tale apertura è possibile sviluppare adeguatamente il dialogo tra le culture in quell'*inculturazione della fede*[7] che conserva integro il *depositum fidei*, nella coscienza che «l'opera di evangelizzazione non è mai un semplice adattarsi alle culture, ma è sempre anche una purificazione, un taglio coraggioso che diviene maturazione e risanamento»[8].

Tutto ciò si colloca nel grande alveo tracciato dall'enciclica *Fides et Ratio* sul rapporto *fede-ragione*[9], riaprendo tra l'altro il dibattito sulla necessità o meno di impiegare ancora le categorie del pensiero greco per trasmettere l'annuncio oggi, o se non si debba procedere ad una *deellenizzazione* del Cristianesimo per renderlo più comprensibile nell'attuale mondo secolarizzato[10].

Scopo del presente contributo è di delineare un primo approccio a questo nodo tematico unito nel binomio *inculturazione-deellenizzazione*, ben consapevoli che il

---

le cose con intelligenza e che le sottrae al caso: «*logos* è la ragione cosmica che mette in movimento, dirige, misura il divenire incessante del reale, che unifica la diversità e assicura la continuità, e spiega la genesi delle ragioni individuali» (CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Dizionario delle idee*, Firenze 1977, 643, alla voce *logos*). Tale termine è fondamentale per indicare la *ragione* che spiega la realtà e viene ripreso dagli Stoici come dottrina del *logos spermatikòs* cioè di una razionalità diffusa nell'Universo che lo rende intelligibile alla mente umana. Nel linguaggio cristiano il termine *Logos* è attribuito alla persona stessa di Cristo come dice il Prologo del Vangelo di Giovanni.

5 BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana* (22.12.2006).

6 BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università*, cit.

7 Inculturazione «significa l'intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l'integrazione nel cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle varie culture», in GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Redemptoris Missio* (7.12.1990), n. 52, in *Enchiridion delle encicliche*, vol. 8, Bologna 1998.

8 BENEDETTO XVI, *Testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo*, cit.

9 GIOVANNI PAOLO II, Lettera enc. *Fides et Ratio* (14.9.1998), n. 5, in *Enchiridion delle encicliche*, vol. 8, Bologna, 1998.

10 Il dibattito sul nesso tra deellenizzazione della fede e secolarizzazione è stato messo in luce da alcuni testi degli anni '60 che ebbero notevole seguito anche all'interno di un'*ermeneutica della discontinuità* con cui si è voluto leggere il Concilio Vaticano II come rottura con la Tradizione teologica della Scolastica. Tra questi ricordiamo a titolo esemplificativo H. COX, *La città secolare*, Firenze 1968 e L. DEWART, *Il futuro della fede. Il teismo in un mondo divenuto adulto,* Brescia 1968.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 41

Cristianesimo non è la "religione del Libro", oppure una variante delle dottrine filosofiche, oppure una teoria etica, ma è «l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva»[11].

2. L'inculturazione della fede nell'incontro con differenti tradizioni culturali

Prima di affrontare la questione dell'inculturazione della fede, è bene ricordare anzitutto che «le culture delle diverse nazioni sono altrettanti modi di affrontare la domanda circa il senso dell'esistenza personale»[12], in quanto testimoniano l'insieme dei riferimenti simbolici e razionali entro cui si cerca di interpretare il mistero della vita. La cultura ha perciò a che fare con le conoscenze e i valori etici entro cui si esprime l'*interesse supremo*[13] dei singoli e dei popoli, alla ricerca di una chiave interpretativa del senso delle cose, in modo che si può definire ogni vera cultura come «un tentativo di comprendere il mondo e l'esistenza dell'uomo in esso, ma un tentativo non di tipo puramente teoretico, bensì guidato dagli interessi fondamentali della nostra esistenza. Il comprendere dovrebbe mostrarci come si fa ad essere uomini, come ci si inserisce in modo giusto in questo mondo e si reagisce ad esso, per non perdersi, per far sì che la propria esistenza riesca, sia felice»[14]. Ciò spiega perché «l'uomo è compreso in modo più esauriente se viene inquadrato nella sfera della cultura attraverso il linguaggio, la storia e la posizione che egli assume davanti agli eventi fondamentali dell'esistenza, come il nascere, l'amare, il lavorare, il morire»[15], quando cioè esprime l'atteggiamento ultimo dinanzi al proprio destino rapportandosi al Mistero di Dio come alla chiave di comprensione unitaria dell'esistenza. In quest'ottica è proprio di ogni cultura esprimere una fondamentale *dimen-*

---

11 BENEDETTO XVI, Lettera enc. *Deus caritas est* (25.12.2005), n. 1.

12 GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus Annus* (1.5.1991), n. 24, in *Enchiridion delle encicliche*, vol. 8, Bologna 1998.

13 Il termine *interesse supremo* (*ultimate concern*) è mutuato dal pensiero di P. Tillich che lo usa per dire che quanto si considera valore assoluto è ciò intorno a cui si costruisce una cultura: «Dio è la risposta alla domanda implicita alla finitezza dell'uomo; egli è il nome di ciò che interessa ultimamente l'uomo» (P. TILLICH, *Systematic Theology* I, Chicago 1951, 211; tr. nostra).

14 J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003, 62.

15 GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus Annus*, n. 24.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 42

sione religiosa[16]; infatti «in tutte le culture storiche conosciute la religione è elemento essenziale, anzi è il suo centro determinante»[17], per cui uno spazio di dialogo deve aprirsi proprio e primariamente sulla nozione e sull'esperienza di Dio che ogni cultura veicola ed esprime.

Ma occorre ricordare che la comprensione del divino nella vita dei singoli e dei popoli si può definire secondo due grandi tipologie, per le quali o Dio è concepito in una concezione monoteistica che lo vede trascendente il mondo e ben distinto da esso, oppure all'interno di una mistica immanentistica che lo sovrappone alla realtà identificandolo poco o tanto con l'universo (panteismo). In altri termini si tratta dell'alternativa tra il Dio-Persona e la mistica dell'in-distinzione che sta all'origine della modalità con cui ogni cultura esprime la propria originale saggezza nel guardare "oltre le apparenze" per attingere al significato ultimo della realtà[18].

Nel processo interculturale dell'attuale mondo globalizzato si apre dunque l'opportunità dell'incontro/confronto tra le diverse concezioni di Dio e dell'uomo come fonte del reciproco fecondarsi delle culture, che presuppone la potenziale universalità di ogni cultura in quanto espressione della medesima *natura umana* presente ed operante in ogni uomo, che «nonostante tutte le differenze della sua storia e delle sue creazioni comunitarie, è un identico e unico essere… intercettato dalla verità stessa»[19], così che su questo terreno diventa possibile un incontro ed un dialogo fecondo.

L'urgenza di tale incontro è particolarmente sentita dal Cristianesimo, per il quale è essenziale il mandato missionario di evangelizzare il mondo intero, come è evidente nella testimonianza di san Paolo che voleva «farsi giudeo con i giudei e greco con i greci» e farsi «tutto a tutti per salvarne qualcuno», anche se il paradosso dell'annuncio cristiano sta nel fatto che, pur essendo universale, s'incarna in un tempo e in uno spazio particolare, aprendosi a «tutto ciò che di giusto, vero e puro vi è nelle culture e nelle civiltà, a ciò che allieta, consola e fortifica la nostra esistenza»[20], secondo un cammino di inculturazione paziente ed amorevole che imita il metodo salvifico di Dio nell'occuparsi con totale sollecitudine di tutti e di ciascuno.

---

16 «La religione è la sostanza della cultura, la cultura è la forma della religione» (P. TILLICH, *Theology of culture*, New York 1959, 52).

17 J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza*, cit., 61.

18 Su questa distinzione cfr. *ibid.*, 45-55.

19 *Ibid.*, 67.

20 BENEDETTO XVI, *Testimoni di Gesù risorto speranza del mondo*, cit.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 43

Nella sua stessa natura il Cristianesimo ha, però, la *pretesa* di essere un fatto singolare, unico nel panorama della storia delle religioni, presentandosi non come una delle tante risposte agli interrogativi dell'uomo, ma come l'annuncio decisivo della salvezza, e collocandosi nella sua singolarità come qualcosa che non può né essere relativizzato come una religione tra le tante, né essere stemperato o annacquato in una sincretistica equivalenza delle fedi tra loro[21]. Il criterio dell'*autenticità* sembrerebbe mettere tutte le fedi sullo stesso piano, quasi avvalorando la tesi di un "Cristianesimo anonimo"[22] che metterebbe la salvezza alla portata di tutti, ma è irrinunciabile distinguere la diversa valenza contenutistica di ogni religione, e superando ogni relativismo giustificato dal rispetto alla varietà delle culture, occorre invece riscoprire l'unicità della verità. La pretesa cristiana è di essere la risposta a tutto l'uomo, non in quanto dottrina costruita su proposizioni logiche o teoretiche, ma come incontro vivo con Gesù Risorto Figlio di Dio, cui è possibile dare del Tu e con cui è data l'esperienza di un'*amicizia* personale, ma che è al tempo stesso il *logos* (la ragione ultima) di tutto ciò che esiste. Ed è proprio la fede come incontro a spostare il confronto interreligioso dalla comparazione tra orizzonti culturali diversi all'incontro tra uomini che cercano il significato esauriente della vita rielaborando una cultura particolare in cui abbia spazio il riconoscimento del *logos* come parola intelligibile a tutti; anche se lo specifico del Cristianesimo rimane di essere non il prodotto di un'esperienza interiore ma «un evento che ci viene incontro dal di fuori», cioè *qualcosa che accade* suscitando stupore per la sua presenza che si offre alla libertà: «le categorie di incontro, alterità, evento descrivono l'intima origine della fede cristiana ed indicano i limiti del concetto di esperienza. Indubbiamente ciò che ci tocca ci procura esperienza, ma esperienza come frutto di un evento, non di una discesa nel profondo di noi stessi. È proprio questo che si intende con il concetto di Rivelazione: il non-proprio, ciò che non appartiene alla sfera mia propria, mi si avvicina e mi porta via da me, al di là di me, crea qualcosa di nuovo. Questo è ciò che determina anche la storicità della realtà cristiana, che poggia su eventi e non sulla percezione della profondità del proprio intimo»[23].

---

[21] Sul tema dell'unicità del cristianesimo, che è uno dei punti più delicati del dialogo tra le religioni, si può vedere R. MARLÈ, *La singolarità cristiana*, Milano 1972, ma soprattutto è essenziale il riferimento a CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Dominus Jesus* (6.8.2000), n. 4, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, Bologna 2004, 656-709.

[22] Il riferimento è alla nota tesi di Rahner che poneva l'accento sulla questione della salvezza dei non cristiani come se questo fosse l'unico problema e come se poi le differenze tra le varie religioni dovessero essere considerate irrilevanti.

[23] J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza*, cit., 92.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 44

È a motivo di questa storicità specifica che nasce l'esigenza di concepire l'*inculturazione* della fede come risposta al mandato missionario affidato alla Chiesa, presupponendo però, nella varietà delle culture, che «in tutte sia operante la medesima natura umana e che in ognuna sia viva la comune verità dell'essere uomini»[24].

Nel periodo seguito al Concilio si è però sviluppata una critica contro un presunto eccesso di occidentalizzazione del messaggio cristiano, che ha visto il proliferare di "nuove teologie" geograficamente o metodologicamente connotate per il loro carattere regionale, intese come esempi di "pensare" la fede secondo il Terzo Mondo, la tradizione africana, la dimensione della liberazione politica chiesta dall'America Latina, persino secondo il carattere prospettico della femminilità, togliendo però il carattere unico della teologia come riflessione veritativo-razionale sulla Rivelazione.

Tante teologie dunque quante possono essere le culture in cui la fede è chiamata ad incarnarsi, con lo scopo di evitare forme di "colonialismo culturale" mutuate da un primato del *logos* greco che secondo le nuove teologie non avrebbe più significato. Ed è sintomatico che siano stati anche teologi europei a teorizzare la necessità di approcci teologici che porrebbero il cristianesimo come religione tra le altre i cui contenuti originari si devono rifare al messaggio biblico nel senso letterale, liberandosi dell'impianto razionale della metafisica greca, sino a teorizzare la separazione di un presunto Gesù storico dei Vangeli diverso dal Cristo della fede pensata teologicamente.

Così è proprio la cultura di questa Europa scettica e secolarizzata, che «sembra volersi congedare dalla storia»[25], a formulare la teoria della *deellenizzazione* del Cristianesimo come premessa liberatoria di una vera inculturazione della fede, affermando che se all'inizio del Cristianesimo la fede si è dovuta confrontare con le categorie del pensiero filosofico-metafisico mutuando la sua terminologia dal lessico greco, ciò non vale più in un mondo in cui l'orizzonte metafisico pare superato dalla desacralizzazione della natura e dall'annullamento della tradizione religiosa causate dall'Illuminismo. Ciò aprirebbe ad una nuova comprensione "adulta" di Dio e del mondo in cui non troverebbe più spazio la classica filosofia dell'essere, ma in cui tutto dovrebbe essere spiegato solo nell'orizzonte dell'immanenza garantito dal sapere scientifico. Sarebbe allora la secolarizzazione a consigliare un ritorno alle origini cristiane, come se esistesse un nucleo puro della fede separato dalla compren-

---

[24] *Ibid.*, 61.

[25] BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana* (22.12.2006).

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 45

sione razionale della teologia del *logos*. Per cui sarebbe una razionalità "debole" ad imporre l'abbandono delle categorie metafisiche tipiche del pensiero greco, onde favorire un'inculturazione che conduca all'adattamento della fede ai nuovi linguaggi della cultura relativistica.

3. La falsa alternativa tra ellenizzazione o deellenizzazione della fede

Il dibattito sulla deellenizzazione del Cristianesimo ha conosciuto una certa fortuna negli anni '60 e '70 in concomitanza con il diffondersi di una ricerca teologica volta ad *aggiornare* la presentazione della fede, e sull'onda del desiderio di poter dialogare con il mondo divenuto adulto della secolarizzazione[26]. L'intento era di purificare il Cristianesimo da quelle stratificazioni che non apparterrebbero al suo nucleo originario, secondo l'idea che ci sarebbe un abisso tra un cristianesimo biblico, fedele alla Rivelazione, ed un cristianesimo storico che si sarebbe modificato nel tempo a seguito di un processo di inculturazione seguito all'incontro tra mondo giudaico e mondo ellenistico. Perciò molta terminologia teologica sarebbe una sovrastruttura di pensiero sovrapposta all'originale mentalità semitica e costituirebbe una forma culturale specifica non obbligante per la mentalità di culture diverse. In particolare, sembra quasi di sentir risuonare ancora la bruciante domanda di Tertulliano: «cos'ha da spartire Atene con Gerusalemme?»[27], quasi a voler amplificare la differente matrice del cristianesimo e del giudaismo dalla cultura greca, sino a riproporre la questione delle implicazioni dell'incontro tra cristianesimo e filosofia greca in maniera assai critica[28]. Ma, se stiamo alla vicenda dell'affermarsi del Cristianesimo nell'avventura missionaria della sua prima diffusione, occorre riconoscere che l'incontro con la cultura e la mentalità filosofica dell'universo greco risale al discorso di san Paolo all'Areopago di Atene (At 17), con la proposta di dare nome a quel "dio ignoto" cui la Ragione era già pervenuta da sola. E con ciò già san Paolo mette a tema la questione dell'unità della verità nella certezza che il Dio Creatore che rende intelligibile la verità delle cose è lo stesso Dio che si rivela in

---

[26] Il tema della secolarizzazione è stato introdotto a seguito della diffusione del testo di H. COX, *La città secolare*, cit.

[27] TERTULLIANO, *De praescriptione haereticorum*, VII, 9.

[28] Sul tema in oggetto è ancora di straordinaria sintesi e lucidità il saggio di R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, in AA.VV., *Il Cristianesimo e le filosofie*, Milano 1971, 26-57.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 46

Gesù Cristo[29]. La stessa impostazione la ritroviamo nei Padri Apologisti che aprono il dialogo con la sapienza della filosofia greca, ma prima ancora nel fatto che i *Padri Apostolici* assumono come prima lingua della Chiesa la lingua greca, tanto che si può ben dire che «è questa la prima "ellenizzazione" del cristianesimo, tenendo conto che questo è il vero significato originale del verbo *hellenizo*: parlo greco»[30]. Ciò diventa più evidente ancora nella letteratura apologetica che sceglie di misurarsi non con la letteratura o l'esperienza religiosa ma con il *logos* della filosofia greca sino all'affermazione dei primi Padri secondo cui il Cristianesimo è la "nostra filosofia"[31].

È da notare che il dialogo tra cristianesimo e filosofia greca si basa essenzialmente sul comune riferimento al *Logos* divino, cioè ad una razionalità che dà accesso alla verità, per cui anche se la filosofia non è indispensabile alla fede, con il suo apporto «rende impotente l'attacco della sofistica e disarma gli attacchi proditori contro la verità»[32]. E con queste parole, Clemente collocava la filosofia come propedeutica alla fede nel senso che «conduceva i Greci verso Cristo come la Legge faceva con gli Ebrei»[33]. Così la Parola diventava non solo il veicolo dell'espressione della verità ma addirittura il luogo della piena manifestazione di Dio nel senso che il Cristianesimo considera «la venuta del *logos* nell'uomo non come il risultato di uno sforzo umano, ma come un processo che parte dall'iniziativa divina»[34]. Ed è questa la ragione che rende il *logos* la via più adeguata per rendere intelligibile il mistero dell'essere e il senso della Storia. Perciò l'ellenizzazione del cristianesimo non è stato un accidentale episodio di inculturazione della fede ai suoi primi passi nel confronto con altre culture, e neppure un semplice *incontro*, seppur provvidenziale, tra Atene e Gerusalemme; si è trattato, infatti, di un passaggio essenziale della Rivelazione come dimostra il fatto che anche la traduzione greca della Bibbia dei Settanta in realtà è molto più che la semplice traduzione del testo ebraico: «è infatti una testimonianza testuale a se stante e uno specifico importante passo della storia della Rivelazione,

---

[29] «Lo stesso e identico Dio che fonda e garantisce l'intellegibilità e la ragionevolezza dell'ordine naturale delle cose su cui gli scienziati si appoggiano fiduciosi, è il medesimo che si rivela padre di nostro Signore Gesù Cristo. Questa unità della verità, naturale e rivelata, trova la sua identificazione viva e personale in Cristo», in GIOVANNI PAOLO II, Lettera enc. *Fides et Ratio* (14.9.1998), n. 34, in *Enchiridion delle encicliche*, vol. 8, Bologna 1998.

[30] R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., 28.

[31] Cfr. *ibid.*, 30-32.

[32] CLEMENTE ALESSANDRINO, citato in *Fides et ratio*, n. 38.

[33] Il testo è riportato in R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., 38.

[34] *Ibid.*, 47.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 47

nel quale si è realizzato questo incontro in un modo che per la nascita del Cristianesimo e la sua divulgazione ha avuto un significato decisivo»[35]. In tal senso rappresenta una tappa dell'incontro fede-ragione che, senza trasformare la fede in una filosofia, riesce a fondare razionalmente due contenuti fondamentali della cultura biblica, il *realismo* e la *verità* delle sue affermazioni aprendo la strada anche alle future formulazioni dogmatiche dei primi concili che «garantiscono il realismo della fede biblica ed impediscono un'interpretazione puramente mitologico-simbolistica; garantiscono la razionalità della fede biblica, che supera quel che è proprio alla ragione e alle sue possibili esperienze ma comunque si appella alla ragione e si presenta con la pretesa di enunciare la verità, di aprire all'uomo l'accesso al nucleo vero e proprio della realtà»[36]. Grazie alla lingua greca le affermazioni bibliche trovano la loro fondazione ontologico-veritativa e non solo poetico-allegorica attraverso la categoria razionale dell'*essere* (per cui valgono i grandi principi di realtà, identità, non contraddizione), senza sminuire il carattere storico dell'*avvenimento di salvezza.* L'introdursi del tema filosofico *dell'essere* libera la fede dal pericolo di ridursi a narrazione mitica e permette di comprendere la relazione tra Dio e l'uomo in modo realistico. Un esempio di ciò è stato il processo di comprensione dell'unicità di Cristo come *Logos* e della sua capacità salvifica in quanto realmente *della stessa sostanza del Padre*, termini che sono comprensibili ed efficaci solo se collegati all'ontologia, come certezza della permanenza dell'*essere*, poiché l'ontologia «non è stata una distorsione filosofica della fede cristiana, ma la sua indispensabile espressione»[37], a condizione che si mantenga la prospettiva della ricerca della Verità, con cui comunque ogni fenomeno religioso deve misurarsi.

L'uso della parola *logos* come verità dell'essere non è perciò un surrettizio supporto alla fede biblica, ma è parte integrante della comprensione dell'*avvenimento dell'incontro* storico con Cristo, che nella sua particolarità ha dimostrato di rispondere alle domande di verità assoluta ed universale di cui si occupa la ragione.

L'apporto della cultura greca è stato certo di tematizzare questioni come quelle dell'*archè* (il principio che è origine e fondamento di tutto) risolto nella Creazione, ma soprattutto nell'aver indicato nel *logos* il senso della corrispondenza trasparente tra pensiero e realtà di cui Cristo è riconosciuto come il Verbo in cui «Tutto sussiste» (Col 1,18). I primi cristiani non sentirono perciò distanza tra la persona di

---

[35] BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università*, cit.

[36] J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza*, cit., 96.

[37] *Ibid.*, 109.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 48

Cristo ed ogni espressione positiva del pensiero, poiché «Cristo rappresenta il principio del *logos* nella sua totalità»[38], per cui la verità esistenzialmente sperimentata dai discepoli nella compagnia di Cristo non poteva non coincidere con la verità delle cose create, diventando capace di valorizzare tutto, tanto che sulla base di tali considerazioni si può affermare che «non è il cristianesimo che ha creduto all'ellenismo, ma l'ellenismo che ha creduto al cristianesimo»[39].

Tutto ciò mostra che il Cristianesimo non solo non si è piegato a categorie culturali estranee alla sua natura, ma ha semmai valorizzato ciò che in maniera più universale gli permetteva di rendersi comprensibile ad ogni uomo, puntando sulla ragione nella sua dimensione più ampia che è certo la sua capacità metafisica di porre le questioni circa il senso della realtà, dal momento che «l'uomo non può ricevere risposta ad una domanda che non ha fatto»[40], mentre la filosofia «è il tentativo di rispondere alle domande più generali sulla natura della realtà e dell'esistenza umana»[41]. Il problema non è perciò se deellenizzare o meno il Cristianesimo ma di valutare qual è il nesso specifico tra fede e metafisica, intendendo la metafisica «nella sua accezione più vasta e fondamentale (delimitandosi si elimina infatti da se stessa) come la intesero i Greci: indivisa dalla santa conoscenza circa le origini del mondo, e nelle vaste dimensioni del vero, del buono, del bello»[42], sforzandosi di argomentare sulle vere ragioni della richiesta di deellenizzazione.

Uno dei contributi più lucidi dal punto di vista teoretico è costituito dal pensiero di G. Bontadini[43], che argomenta partendo da chi vorrebbe rinunciare ad ogni impianto metafisico nella convinzione che la fede non avrebbe «alcun pedaggio da pagare alla metafisica»[44], dovendo sussistere in sé senza il bisogno di *preamboli razionali*, e che anzi una teologia liberata dalla sua giustificazione razionale «potrebbe riprendere il suo libero volo, in buona armonia, o per lo meno non in urto troppo violento ed insostenibile, con la spiritualità dell'uomo contemporaneo, col livello culturale del mondo adulto»[45]. La tesi è che l'uomo adulto non ha bisogno di

---

[38] L'espressione è di Giustino nella seconda *Apologia* ed è citato da R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., 34.

[39] *Ibid*., 26.

[40] P. TILLICH, *Systematic Theology* I, cit., 13.

[41] P. TILLICH, *Dinamica della fede*, Roma 1967, 78.

[42] H. U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, vol. IV di *Gloria*, Milano 1977, 20.

[43] G. BONTADINI, *Metafisica e deellenizzazione*, Milano 1975.

[44] *Ibid*., 68.

[45] *Ibid*., 94.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 49

conoscere i principi dell'essere, avendo superato come diceva Comte lo *stadio metafisico dei principi* (che sarebbero kantianamente inattingibili) per dedicarsi all'osservazione dei fenomeni di cui è possibile scientificamente stabilire le leggi; anzi la metafisica aristotelico-tomista sarebbe un inutile fardello controproducente per una fede immersa invece nella Storia e protesa a cogliere più il sentimento esistenziale che la struttura incontraddittoria del reale. Perciò negli anni '60 la teologia della secolarizzazione puntò molto sulla distruzione della metafisica alla ricerca di una forma pura della fede, affermando che il *teismo cristiano è un concetto relativo*, destinato ad essere smentito dalle certezze della scienza, e che pertanto era da considerarsi dannoso l'impiego delle categorie della razionalità greca per la diffusione di un Vangelo che doveva semmai adattarsi alle nuove esigenze esistenziali o di liberazione sociale dell'uomo moderno. Addirittura in un testo che ebbe una certa fortuna anche in Italia L. Dewart scrisse che «la ellenizzazione della speculazione filosofica cristiana ha costituito la condizione della possibilità dell'ateismo moderno»[46].

Questa posizione presuppone la rinuncia alla dimensione veritativa della ragione, ridotta a quanto è verificabile e calcolabile, con il risultato della vittoria di quel relativismo che è la prima causa del rifiuto della razionalità classica. L'esito è la richiesta di accettare il pluralismo come indifferenza tra le culture e le religioni,con il risultato di considerare Cristo "uno tra i tanti", uno dei tanti simboli religiosi, al punto di concludere che esistono tante interpretazioni di Dio quante sono le ermeneutiche dell'esistenza.

Questo contraddice la ricerca di un significato ultimo capace di spiegare in base al principio di non contraddizione quell'insanabile dilemma tra *essere* e *divenire* che contrappone l'esperienza della contingenza alla necessità razionale di un Fondamento increato ed autosussistente. Così appare evidente che fede e metafisica sono alleati nel voler trascendere la fattualità empirica, onde attingere alla radice dell'Essere tramite la ricerca del *logos* universale.

Per questo Benedetto XVI non ha paura di usare il termine *Logos* per indicare la vastità della ragione che si allarga alla verità della fede poiché «la ragione non si risana senza la fede, ma la fede senza la ragione non diventa *umana*»[47], nel senso che l'uomo non può stare senza risposta alla sua ricerca del fondamento di tutto.

Perciò non è teologicamente né utile né sostenibile la deellenizzazione del cristianesimo, come rifiuto del *logos*; anzi il Papa ribadisce con forza che «non agire

---

46 R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., 50.

47 J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza*, cit., 142.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 50

secondo ragione è contrario alla natura di Dio» poiché non c'è contrasto tra ciò che Dio è in sè e la ragionevolezza del pensiero umano; così come l'incontro tra la parola biblica che descrive eventi di salvezza e la logica greca che definisce le categorie razionali dell'essere non è stato casuale, bensì essenziale. Infatti l'incontro tra la fede biblica e una sorta di autentico illuminismo greco è coessenziale al rivelarsi della natura stessa di Dio, la cui trascendenza è salvata dai pericoli di immanentismo e al tempo stesso salvaguardata nel suo farsi storia della salvezza nella contingenza del tempo, proprio attraverso la nozione di essere e di persona offerti dalla strumentazione teoretica greca. Infatti se Dio non fosse attingibile dalla ragione, diventerebbe un capriccioso Mistero prigioniero di un volontarismo cieco, mentre la verità lo rende accessibile e comprensibile: «la fede della Chiesa si è sempre attenuta alla convinzione che tra Dio e noi, tra il suo eterno Spirito creatore e la nostra ragione creata esista una vera analogia» per cui «Dio non diventa più divino per il fatto che lo spingiamo lontano da noi in un volontarismo puro ed impenetrabile, ma il dio veramente divino è quel Dio che si è mostrato come *logos* e come *logos* ha agito ed agisce pieno di amore in nostro favore»[48]. Tale affermazione è di capitale importanza perché sottrae la fede alla deellenizzazione che ridurrebbe il cristianesimo a religione situata entro uno specifico contesto storico-linguistico, mentre la fede ha i caratteri dell'universalità proprio perché abbraccia tutta la vastità della ragione nella prospettiva metafisica che va oltre ogni riduzione della conoscenza. Nulla di più errato allora che cercare un'impossibile purezza della fede biblica al di fuori dell'elaborazione teologica che di essa ha fatto il *logos* greco. La fecondità del nesso fede-ragione è provata anche dinanzi allo sviluppo delle scienze moderne che si basano sulla matematica, il cui presupposto è che esista una corrispondenza tra la ragione soggettiva e la ragione oggettivata nella natura, il che fa pensare ad un'unica intelligenza originaria che riporta al *logos* creatore e alla natura stessa dell'essere del cosmo. Proprio la fede nella Creazione rende, infatti, più intelligibile la realtà contro la tentazione irrazionalistica o la pretesa immanentistica di identificare Dio con il mondo, con la conseguenza che «Dio è Dio per sua natura, ma la natura come tale non è Dio. Si crea una separazione tra la natura universale e l'Essere che la fonda, che le dà l'origine. Solo allora la fisica e la metafisica giungono a una chiara distinzione l'una dall'altra. Solo il vero dio che possiamo riconoscere nella natura, tramite il pensiero, è oggetto di adorazione»[49]. Così diventa contemporanea-

---

[48] BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università*, cit.

[49] J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza*, cit., 181.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 51

mente intellegibile il Mistero dell'origine da cui tutto proviene e la contingenza delle cose che divengono e mutano, ed è sanata la contraddizione tra essere e divenire; venendo anche superato il contrasto tra storia e metafisica poiché il Dio eterno che è *logos* accessibile alla ragione è anche l'Amore che crea e fa essere tutto, entrando nella storia e riconciliando la ricerca della verità con il bisogno di salvezza. In sintesi, il Dio della fede cristiana è sì l'Essere assoluto, il Dio della metafisica, ma è anche identicamente il Dio della Storia, il Dio che entra nella Storia e nel più intimo rapporto con noi.

4. Il dialogo del Cristianesimo con le culture parte da un ragionevole approccio al Mistero

«Solo se la fede cristiana è verità, concerne tutti gli uomini; se essa è meramente una variante culturale delle esperienze religiose dell'uomo, cifrate nei simboli e mai decifrabili, deve per necessità rimanere entro la sua cultura e lasciare le altre nelle loro»[50]. In questi termini è oggettivamente posta la questione dell'universalità del Cristianesimo rispetto ad altre forme religiose, presentata con la certezza che «Gesù Cristo ha un significato e un valore per il genere umano e la sua storia, singolare e unico, a lui solo proprio, esclusivo, universale, assoluto»[51], nel senso di una singolarità inclusiva e non esclusiva, cioè con la pretesa di poter raccogliere tutti semi di verità proprio per la potenza della sua specificità. Ciò non significa negare che le religioni contengano elementi di verità provenienti dall'ascolto della struttura creaturale costitutiva di ogni uomo, ma al tempo stesso nega che le religioni siano intercambiabili funzionalmente tra loro come se fossero equivalenti vie di salvezza altrettanto valide[52]. Occorre, invece, riflettere su quanto di universalmente valido ogni religione propone, per non rimanere prigionieri di qualche specifico simbolo religioso che potrebbe non rispondere alle esigenze della ragione.

Il punto unificante le differenti esperienze religiose è la natura della comprensione del Mistero di Dio, che è definibile come *senso religioso* che «non è nient'altro che la domanda di totalità costitutiva della nostra ragione presente in ogni azio-

[50] *Ibid.*, 194.

[51] CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Dominus Jesus*, n. 15.

[52] Sulla differenza tra le religioni si confronti J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza*, cit., 213-221.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 52

ne»[53]. Perciò ritorna ancora il tema del *logos* nella sua capacità di aprire ad una comprensione effettiva del nesso tra l'Essere supremo e gli enti concreti (intendendo con ciò anche le circostanze che accadono), sapendo che «l'essere assoluto si serve, per manifestarsi nella sua abissale personale profondità, della forma del mondo nella sua duplice lingua: ineliminabile finitezza della forma singola e rimando incondizionato e trascendente di questa forma singola all'essere in generale»[54]. È la dinamica per cui ogni realtà diventa il segno che rimanda a Dio, divenendo in ciò significativo per l'uomo in quanto gli trasmette il fascino di un "di più" che sfonda le apparenze. Sta qui l'essenza della *religiosità*: «Intravedere nel rapporto con ogni cosa qualcosa d'altro significa che il rapporto stesso è un avvenimento; e se l'uomo non guarda il mondo come "dato", a partire dal gesto contemporaneo di Dio che glielo dà, esso perde tutta quanta la sua forza di attrattiva, di sorpresa, di suggestione morale, vale a dire di suggerimento di adesione a un ordine e ad un destino delle cose»[55].

La prima evidenza che il pensiero greco colse con stupore è l'imporsi della *presenza* di qualcosa, presenza che sfugge alla reazione istintiva di paura dell'ignoto se nasce il presentimento della corrispondenza tra il *logos* della realtà e il *logos* dell'uomo, cioè tra una legge che regola gli eventi della realtà e la struttura razionale dell'io. Infatti la realtà, avvertita come corrispondenza con la ragione, suscita un'*attrattiva* che rimanda verso un *Altro* che ne spieghi l'origine (*archè*) e la causa (*aitia*) perché tutto divenga intelligibile, cioè penetrabile nel suo linguaggio specifico. È quanto la cultura greca ha elaborato inventando il termine *logos* in quanto legame dei frammenti dentro una totalità ordinata definita come *kosmos* (universo armonicamente disposto nell'ordine dei suoi fattori). Così il mondo può diventare una parola che rinvia al suo autore, come è nel principio di creazione che suscita nell'io l'attrattiva verso le cose in quanto opera di un Altro che ne è l'ultimo significato.

Il Mistero non è però l'*incomprensibile*, ma è il termine per denominare ciò che va oltre ogni limite ontologico per poter essere vera spiegazione di ciò che esiste in termini contingenti. In questo senso è il vero *oggetto della ragione* quando se ne spalanchi tutta la vastità, cioè quando la si dispieghi nelle sue capacità più ampie. E all'intuizione del Mistero giunge la ragione quando non venga accecata dai pregiudizi e svolga il suo vero compito di comprendere il senso dell'esistere del mondo:

---

[53] L. GIUSSANI – S. ALBERTO – J. PRADES, *Generare tracce nella storia del mondo*, Milano 1998, 21. Sul senso religioso si veda soprattutto l'omonimo testo di L. GIUSSANI tradotto recentemente anche in lingua araba.

[54] Cfr. J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza*, cit., 36.

[55] L. GIUSSANI – S. ALBERTO – J. PRADES, *Generare tracce nella storia del mondo*, cit., 17.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 53

qui l'*ontologia* come ricerca sul senso dell'essere e la *religione* come percezione dell'*Interesse supremo* che riempie la vita dandole salvezza tendono a coincidere[56]. Occorre precisare però che «la ragione secolarizzata non è in grado di entrare in un vero dialogo con le religioni. Se resta chiusa di fronte alla questione di Dio, questo finirà per condurre allo scontro delle culture»[57]; perciò la posta in gioco è altissima, poiché si tratta di sapere quale *forma di ragione* si intende applicare al dialogo tra culture e religioni. Certo il compito del cristianesimo non può limitarsi ad una generica *inculturazione*, fondata su un dialogo di compromesso "al ribasso", né rinunciare alla fondamentale distinzione tra *senso religioso e fede*[58]. L'incontro deve invece avvenire sul terreno fondativo della *ragione,* chiamata a sanare la contraddizione esistente tra *essere* e *non-essere*. Argomenta acutamente G. Bontadini: «il fatto, la contingenza di qualcosa, anche di un granello di sabbia, si presenta in contrasto con la ragione: è assurdo che dell'essere possa non essere. Di fronte a questo assurdo il mondo greco reagisce introducendo il concetto di materia, ma è un palliativo che equivale ad una resa. L'individuo, infatti, per materiale che sia, non è un nulla, ha una sua positività, grande o piccola che sia, e perciò non può non essere. La teoria della materialità non è che la tematizzazione dell'ammissione di un dominio dell'irrazionale, dominio che la ragione non può ammettere….solo la dottrina cristiana della creazione toglie l'irrazionalità, perché mostra che quel non-essere dell'ente, che risulta sullo specchio dell'esperienza, non è che il portato dell'atto creatore, il quale è eterno, essendo identico a Dio stesso»[59]. Così proprio la metafisica dell'*essere* introdotta dai Greci salva la realtà dall'assurdo affermando un'*ontologia della differenza*, che ponendo al tempo stesso la *differenza ontologica tra l'essere di Dio e gli enti creati* e la loro stretta unità nel gesto della creazione, è anche la garanzia che salvaguarda l'uomo dal fatalismo della necessità conferendogli lo spazio della libertà dinanzi a Dio. L'originalità del pensiero cristiano nel concepire il rapporto tra l'uomo e Dio porta così a due fondamentali acquisizioni richiamate da von Balthasar: «l'insuperabile divisione tra Dio e l'uomo e la trascendenza dell'uomo

---

56 Sul tema dell'unità intenzionale che collega l'autentico pensare filosofico con il contenuto della religione biblica è ancora interessante il saggio di P. TILLICH, *Religione biblica e la ricerca della realtà ultima*, Fossano 1971.

57 BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana* (22.12.2006).

58 «Mentre la religiosità nasce dall'esigenza di significato destata dall'impatto con il reale, la fede è riconoscere una presenza eccezionale, corrispondente in modo totale al proprio destino, ed è aderire a questa presenza» (L. GIUSSANI – S. ALBERTO – J. PRADES, *Generare tracce nella storia del mondo*, cit., 22).

59 G. BONTADINI, *Metafisica e deellenizzazione*, cit., 112.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 54

verso e dentro la sfera di Dio, in cui egli trova la sua salvezza, grandezza e gloria»[60].

La necessaria distinzione razionale tra l'io e Dio dice del rapporto dell'uomo con l'infinito e della impossibilità di eguagliarlo, ed è su tale distinzione (che tra l'altro è l'antidoto ad ogni immanentismo di stampo neo-platonico, spinoziano, hegeliano) che si regge anche la possibilità di distinguere il vero dal falso poiché «la distinzione tra vero e falso è indissolubilmente connessa alla distinzione tra Dio e il mondo»[61]; e quando si allontana Dio dalla comprensione che la ragione può averne immaginandolo come arbitrio irrazionale, anche la nozione di bene e male si indebolisce sino a scomparire nell'indifferenza/indistinzione dei vari panteismi. La religione biblica pone invece la riconciliazione tra Dio che opera nella storia individuale di un popolo e la portata universale del suo essere, perché «fra Dio e noi, fra il suo eterno spirito creatore e la nostra ragione creata esiste una vera analogia»[62] e il dio veramente divino è «quel Dio che si è mostrato come *logos* e come *logos* ha agito e agisce pieno di amore in nostro favore»[63].

Da questa certezza razionale può scaturire un dialogo interreligioso che eviti la deriva del *relativismo*[64] in nome del primato teoretico e pratico della Verità, nella prospettiva per cui l'oggetto della ricerca è il Mistero in quanto indeducibile dal calcolo umano ed incommensurabile per una ragione «orientata totalmente ad impadronirsi del mondo»[65]. Compito delle religioni è tener vivo questo legame dialogico radicandolo nella comune ricerca del volto di Dio e nella certezza della comune natura dell'uomo, che «nella profondità della sua esistenza, viene intercettato dalla verità stessa. Solo il fatto che le nostre anime sono toccate di nascosto dalla verità spiega la fondamentale apertura di tutti e di ciascuno verso l'altro, e spiega le essenziali convergenze che esistono anche tra le culture più remote»[66].

---

60 H. U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, cit., 49.

61 J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza*, cit., 226.

62 BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università*, cit.

63 *Ibid.*

64 Sulla questione del relativismo mi permetto di rimandare a un mio precedente contributo: G. P. COTTINI, *Verità e relativismo*, in Rivista Teologica di Lugano 1 (2006) 141-154.

65 BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana* (22.12.2006).

66 J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza*, cit., 67.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 55

5. Conclusioni: la natura ultima del *logos* è l'amore

Alla fine del nostro percorso che ha sottolineato alcuni aspetti problematici del processo di *inculturazione* (fuorviante se letto come compromesso sincretistico, utile se visto nell'ottica dell'incontro e del dialogo veritativo tra culture) ed ha criticato la pretesa della *deellenizzazione* come incapace di comprendere pienamente le ragioni della fede, è importante ricordare che la natura ultima e profonda del *logos* è l'*Agape*.

La domanda sulla Verità coincide, infatti con la domanda sull'amore poiché «il primato del *logos* e il primato dell'amore si rivelano identici»[67]. L'uomo cerca uno spazio sicuro in cui essere amato e la rivelazione gli dice che «l'unico Dio, che è la sorgente di ogni essere, ama personalmente l'uomo, lo ama appassionatamente e vuole a sua volta essere amato da lui»[68], e che Dio è «la sorgente originaria di ogni essere; ma questo principio creativo di tutte le cose – il *logos*, la ragione primordiale – è al contempo un amante con tutta la passione di un vero amore»[69]. La creazione è il primo aspetto della "storia d'amore" che Dio instaura con l'uomo ed è segno di amicizia con il Mistero di Dio proprio nella coincidenza di *logos* e *agape*, che Benedetto XVI ha indicato come programma di vita per la Chiesa: «La forte unità che si è realizzata nella Chiesa dei primi secoli tra una fede amica dell'intelligenza e una prassi di vita caratterizzata dall'amore reciproco e dall'attenzione premurosa ai poveri e ai sofferenti ha reso possibile la prima grande espansione missionaria del cristianesimo nel mondo classico-romano», a testimonianza che anche oggi la strada maestra dell'evangelizzazione è «questa unità tra verità e amore nelle condizioni proprie del nostro tempo»[70].

---

[67] *Ibid*., 191.

[68] Benedetto XVI, *Testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo*, cit.

[69] Benedetto XVI, Lettera enc. *Deus caritas est*, n. 10.

[70] Benedetto XVI, *Testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo*, cit.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 56

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 57

RTLu XII (1/2007) 57-64

Amore e verità nel dialogo interreligioso

Azzolino Chiappini
Facoltà di Teologia (Lugano)

Questi primi anni del terzo millennio sono segnati, per tutta l'umanità, dal recente fenomeno della globalizzazione. Il pianeta terra appare sempre più piccolo; ragioni politiche, economiche, mezzi di comunicazione e trasporti non solo rendono più facili gli scambi, ma causano inedite migrazioni di popoli, incontri/scontri di culture, credenze e pratiche religiose, con la conseguenza di contiguità sempre maggiori, e di impensate fusioni o confusioni. Non è certo la realizzazione del sogno legato alla torre di Babele, perché l'umanità si sente non più forte, ma più debole e fragile: forse più in pericolo.

Anche per il cristianesimo si tratta, almeno per le dimensioni, di un fenomeno nuovo. La Chiesa, fin dalle origini, ha dovuto affrontare situazioni e problemi simili, ma non in un contesto mondiale come l'odierno. Alle origini, appena la comunità cristiana ha preso coscienza della propria identità e si è staccata, nell'ultimo quarto del I secolo, dall'ebraismo in cui è nata, l'annuncio dell'evangelo di Gesù Cristo e la professione della fede si sono trovati davanti a una società pagana, fortemente diversa sia culturalmente sia religiosamente. Dalla predicazione di Paolo (il suo intervento nell'areopago di Atene, At 17,22-31; il quadro disegnato in Rm 1,18-32), agli scritti dei Padri apologisti (Giustino, o l'autore della lettera a Diogneto), poi a maestri come Clemente di Alessandria, le generazioni cristiane dei primi secoli hanno posto la questione della verità relativa a Dio e all'uomo nei suoi rapporti, al di fuori della storia e della rivelazione ai padri di Israele e soprattutto in Gesù. Più tardi, dopo che la società romana antica era diventata cristiana, quando la Chiesa e il cristianesimo tendevano ad identificarsi con il mondo abitato, sono arrivati (a partire dal V secolo) altri popoli, con altre tradizioni e manifestazioni religiose. La risposta è stata, come anche più avanti in situazioni simili, scontro, incontro e missione. Infine, altro momento forte in questa storia, la scoperta alla fine del XV seco-

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 58

lo – che è anche l'inizio dell'età moderna – di una più ampia dimensione del mondo, dell'esistenza di una, fino ad allora sconosciuta, ma importante porzione dell'umanità. La scoperta/conquista del continente che sarà detto delle Americhe ha comportato una coscienza simile a quella che noi chiamiamo della globalizzazione. Nuovi popoli, nuove culture, religioni sconosciute: che cosa fare, come reagire, come pensare il problema posto dall'esistenza di religioni sconosciute e nuove, mai immaginate e sorprendenti?

I dati ricordati non costituiscono una descrizione del rapporto tra il cristianesimo e gli *altri*[1], ma vogliono ricordare come i problemi e le difficoltà del nostro tempo si sono già, in parte, presentati nella storia del cristianesimo e della Chiesa. Oggi, però, il fenomeno ha assunto una forza e degli aspetti sconosciuti, che si pongono come nuove sfide e domande per la Chiesa e per la teologia. Questa è obbligata a cercare una risposta alla domanda sempre più urgente: quale è il posto, se hanno un posto, delle altre religioni nel piano salvifico di Dio? I cristiani, e questo al di là di ogni divisione apparsa nella storia delle chiese e comunità di fede, confessano *un solo Signore Gesù Cristo,* e a partire da Lui, *un solo Dio e Padre, un solo Spirito.* Essi, inoltre, affermano che la salvezza è *possibile soltanto nel nome di Gesù.* Ma, allora, possono offrire salvezza le altre vie ed esperienze religiose, tutte le strade che l'umanità ha cercato di percorrere per, in qualche misura, conoscere, adorare, magari raggiungere un Essere creatore, oppure Salvatore? Le strade religiose dell'umanità hanno un qualche significato al di fuori dell'Unico (o qualche relazione con l'Unico), che è *via verità e vita*, identificata con la persona che è il Signore Gesù? Questa, oggi, è una delle più gravi e difficili questioni teologiche, a cui riflette e cerca di dare delle risposte la *teologia delle religioni*.

Questo contributo *non* intende riflettere a tale problema teologico, ma è dedicato alla possibilità e alle condizioni di un dialogo interreligioso tra credenti in Gesù e nel suo evangelo e gli altri uomini e donne che, su altre strade, cercano Dio e vogliono rendere omaggio a Dio, chiamato e riconosciuto con nomi diversi. A questo punto formulare in forma sintetica la domanda è facile: è possibile, e come, il dialogo interreligioso tra cristianesimo e altre religioni?

Prima però di cercare una risposta, è necessario togliere di mezzo un ostacolo. Sempre più oggi, forse anche di fronte a certi eccessi e a causa di troppa paura, si sentono critiche che tendono a negare qualsiasi utilità, a volte perfino qualsiasi

---

[1] Cfr. in proposito il primo volume dell'*opera omnia* di Julien Ries, *I cristiani e le religioni. Dagli Atti degli Apostoli al Vaticano II*, Milano 2006.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 59

legittimità al dialogo interreligioso. La replica all'obiezione si può trovare in un fatto ecclesialmente significativo, ma ancora di più nella stessa teologia della rivelazione.

Il fatto: la stessa persona, il cardinale Ratzinger, che ha firmato, nel 2000, la *Dominus Jesus*, diventato Benedetto XVI continua a parlare, soprattutto negli ultimi mesi, della necessità di questo dialogo[2], e ha compiuto gesti, come la preghiera nella Moschea Blu di Istanbul, che manifestano e suggeriscono un atteggiamento di apertura e di dialogo.

La teologia della rivelazione. Il termine *dialogo* non si trova nella Scritttura, ma è facile constatare come tutta la rivelazione abbia una struttura dialogica. Dio si è rivelato nella parola e in avvenimenti (Vaticano II, *Dei Verbum* 2), ma la parola presenta una priorità. Abramo, Mosè, i profeti hanno sentito una chiamata, hanno risposto, hanno iniziato un percorso segnato dal dialogo con Dio; hanno poi testimoniato e interpellato il popolo perché si facesse parte del dialogo con Dio. Egli nella Scrittura è rivelato e testimoniato non come l'Essere supremo, il totalmente Altro, ma come il Soggetto, l'Io, che subito diventa Tu per chi è interpellato («il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe»), che chiama, che chiede una risposta, che inizia un dialogo con un popolo, ma anche, dopo Gesù, anzi a partire da Lui, con tutti gli uomini. Nel libro della Scrittura ci sono tutte le forme e i linguaggi del dialogo: l'invito, la promessa, la parola d'amore, la collera, il giudizio, la riconciliazione. L'umanità, una parte dell'umanità nell'Antico Testamento, e tutta a partire dal Nuovo, è costituita popolo di Dio sulla realtà e forza della Parola che chiama, che attesta, che crea una relazione. In sintesi, è possibile affermare che tutta la rivelazione si capisce soltanto come evento di relazione, evento e storia dialogica.

Se questo è vero, l'uomo e la comunità dei credenti che accolgono la rivelazione devono assumere questo medesimo atteggiamento (se è possibile dire: l'atteggiamento di Dio che dialoga) nei confronti degli altri e delle altre esperienze religiose.

Vorrei anche ricordare, sia pure brevemente, dal punto di vista filosofico, il pensiero di Martin Buber[3] che ha insegnato come il dialogo è costitutivo della condizione umana. Ogni rapporto con gli altri, anzi con tutta la realtà, si fa reale soltanto nel dialogo, ed è anche nel dialogo che il soggetto si costituisce. Questo è vero per la persona, ma anche per ogni comunità che, come la Chiesa, ha una "struttura personalistica", comunionale proprio perché *koinonia*.

---

[2] Ricordo soltanto il discorso tenuto agli ambasciatori dei paesi a maggioranza musulmana e ai rappresentanti di alcune comunità islamiche d'Italia, il 25 ottobre 2006, dopo l'"incidente" di Regensburg.

[3] Martin BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Balsamo 1993.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 60

Il dialogo autentico è possibile, però, soltanto nella verità e nell'amore, perché altrimenti diventa inganno, sopraffazione e tradisce così la sua stessa natura. Come vedremo, amore e verità introducono nel dialogo anche la testimonianza, e perciò esigono un atteggiamento testimoniale.

La questione della verità è, per la fede cristiana, fondamentalmente legata a una persona. Infatti, prima di essere una dottrina, un insegnamento, la verità si identifica con la persona di Gesù. È questo uno dei grandi temi che percorrono il quarto vangelo[4], tema annunciato fin dal prologo, nel versetto centrale del primo capitolo (v. 14), versetto che presenta e contiene il cuore del messaggio di Giovanni: «Il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi, e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità». Nella Parola, che era «presso Dio», che anzi «è Dio» (v. 1), e che si è «fatta carne», cioè pienamente e realmente uomo, risplende il mistero – la gloria – di Dio e vi è la pienezza della verità di Dio. Infatti: «la legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo» (v. 17). Egli è dunque la verità che è anche grazia, cioè dono di amore di Dio. Nel quarto vangelo, Gesù è colui che annuncia e insegna la verità che rende veramente libero l'uomo e che l'accoglie diventando discepolo (8,31-32). Poi, alla fine, c'è una progressione, l'affermazione stupefacente, e la pretesa inaudita da parte di Gesù, di essere Lui la verità, quando Lui, la verità, si identifica totalmente con la vita (altro tema giovanneo centrale): «Io sono la via, la verità e la vita» (14,6). Gesù è via, verità, vita perché conoscere lui vuol dire conoscere pure il Padre (14,7). Per questo, anche, promette, al momento degli addii, nell'ora decisiva della sua vita che si compirà poco dopo sulla croce, di mandare e di donare ai suoi discepoli lo «Spirito di verità» (15,26; 16,13). Infine il desiderio ultimo, la preghiera definitiva di Gesù è che i discepoli siano consacrati nella verità (17,17.19). Questo tema, poi, culmina, ormai già nell'ora della passione, nell'incontro di Gesù con Pilato dove emerge la questione relativa alla verità: che cosa è la verità? «Per questo sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce» (18,37). Abbiamo così una specie di inclusione tra l'inizio e la fine del quarto vangelo: il prologo ha annunciato la pienezza di verità nel Verbo fatto uomo e la fine, nelle parole di Gesù medesimo, afferma la ragione del suo essere nato e venuto nel mondo: «per rendere testimonianza alla verità», una verità che poi si identifica con la sua stessa persona (14,6).

---

[4] Rimane sempre valida la ricerca di Ignace DE LA POTTERIE, *La verité dans Saint Jean*, 2 voll. (Analecta biblica 73-74), Roma 1977.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 61

È stato un rapido percorso attraverso le pagine del vangelo di Giovanni. Esso viene spesso definito "il più teologico dei vangeli", ma purtroppo è anche quello meno usato dalla teologia contemporanea, che avrebbe, invece, grande interesse e vantaggio ad ascoltare maggiormente questa voce. Per quanto riguarda il nostro tema, il quarto vangelo ci ricorda dunque che la verità della fede non è quella, primariamente, di una dottrina o di un sistema di dogmi, ma è la persona del Signore Gesù. Nel dialogo interreligioso parlare della verità, o anche a partire dalla verità, significa allora, da parte dei cristiani, non occultare, ma avere e tenere presente l'evangelo di Gesù di Nazaret. Questo evangelo poi, prima ancora di essere annunciato agli altri, richiama proprio ai credenti che Dio è Padre, Padre di tutta l'umanità, che tutta è amata da Lui: «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).

Nel dialogo interreligioso, il cristiano e la Chiesa devono partire da questo punto di vista, che è, se così si può dire, il "punto di vista di Dio". Egli vuole la salvezza di tutti, che è legata al credere, ma che è, prima, un suo sguardo di amore. E questo significa benevolenza, accoglienza. La verità su Dio che è rivelata da Gesù, perché portata da Lui e anzi identificata con Lui, non può essere nascosta o taciuta, ma va comunicata con la stessa benevolenza di Dio. Va testimoniata, sull'esempio di Gesù, il testimone della verità, che però è stato anche il portatore e il donatore della grazia, della benevolenza, dell'accoglienza, della misericordia di un Dio che è Padre. Padre, il Dio annunciato da Gesù, è *Dio-Agape* (1 Gv 4,8).

Da queste osservazioni appare chiaramente, e in parte è già stato esplicitato, come deve e può essere il dialogo interreligioso da parte della Chiesa e dei cristiani. Questo dialogo si sviluppa su di una linea difficile, posta tra accoglienza e annuncio, dove l'accoglienza non deve escludere l'annuncio e viceversa; ma dove, anche, è difficile tenere contemporaneamente il rispetto assoluto per l'altro e il dovere di testimoniare la propria fede. Detto in forma più semplice: come non occultare la fede in Gesù, Parola definitiva di Dio all'umanità e unico Signore, e come, nello stesso tempo, accettare senza giudicare o condannare fede, tradizione, atteggiamento religioso dell'altro, cioè la libertà profonda, diritto/dovere di ogni persona umana. La soluzione viene, probabilmente, come vedremo, soltanto dalla categoria della testimonianza.

Prima occorre, però, insistere ancora per qualche istante su alcuni aspetti del dialogo, e voglio ricordarne almeno due: la comprensione e la lealtà. Comprensione

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 62

comporta, prima di tutto, un atteggiamento di ascolto e di rispetto. Comprensione contiene e significa anche simpatia; questa intesa nel senso etimologico, come partecipazione, condivisione, addirittura profonda comunione, è una condizione imprescindibile perché avvenga un dialogo autentico. L'altro, che esprime la sua espressione ed esperienza religiosa, deve essere accolto e ascoltato, capito, così come egli è e vuole essere e presentarsi. Da questo punto di vista vanno abbandonati tutti i pregiudizi negativi e, nel limite del possibile, tutte le precomprensioni riguardo alla storia e ai contenuti della religione altra. Senza ascolto, senza accoglienza benevola, senza attenzione partecipativa non ci può essere incontro vero, e non ci può essere dialogo.

Nello stesso tempo ci vuole una assoluta lealtà, che tocca diversi punti. Nei confronti dell'altro, lealtà significa e comporta che non ci sia una nascosta intenzione di giudizio o di sopraffazione (neppure una nascosta intenzione di proselitismo). Ma lealtà, ancora nei confronti dell'altro, esige che non venga nascosta, diminuita, relativizzata la propria fede. Infatti nessun tipo di dialogo autentico è possibile quando l'identità di una parte rimane nell'ombra o è taciuta. L'altro ha diritto di sapere. Questa lealtà è, però, anche esigita dalla propria fede, dalla fedeltà alla verità riconosciuta e accettata come tale. Questa lealtà che si situa nelle due direzioni è assolutamente necessaria in ogni dialogo, e dunque anche in quello interreligioso. E da parte cristiana, soltanto così si rimane totalmente fedeli a Colui che è la verità, e anche nello stesso tempo pienezza di grazia e dunque di amore.

Nel dialogo interreligioso, la linea che separa verità e amore sembra, a volte, ergersi come un muro invalicabile; oppure imporre l'obbligo di un'alternativa: o verità, o amore. Per i cristiani questo può tradursi anche in missione (conversione) o indifferenza, e, di conseguenza imporre un'opzione. C'è però una via d'uscita, suggerita dal Nuovo Testamento, ed espressa nella categoria della *testimonianza*, nella sequela di Gesù «venuto a rendere testimonianza alla verità» (Gv 14,16), proprio perché Egli è «il Testimone fedele» (Ap 1,5).

Il testimone non impone nulla, certo "si mostra"; sta davanti all'altro, rispettoso dell'altro, ma anche rispettoso della propria identità. Questo, nel dialogo interreligioso, significa fedeltà vissuta, concreta alla propria storia e alla propria identità. Questo, in linguaggio cristiano, vuol dire fedeltà e anche santità. La necessità di questa è apparsa nel contesto di un altro dialogo, quello ecumenico, quello tra chiese e comunità cristiane in cerca dell'unità. È un dialogo di tipo diverso, perché la base comune è molto più forte. Tuttavia la strada verso l'unità percorsa negli ultimi cinquant'anni, e l'ultima fase segnata da ostacoli apparsi maggiori, e da più

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 63

grandi difficoltà, può insegnare qualche cosa anche al dialogo interreligioso. Negli ultimi anni nel dialogo ecumenico è stata riscoperta l'importanza dell'"ecumenismo spirituale", cioè della dimensione interiore, di un cammino comune in una fedeltà più grande all'evangelo, cioè in una vita di santità. Negli ultimi tempi, il Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani ha portato con insistenza l'attenzione su questo impegno, ribadito a più riprese, e ancora recentissimamente, dal cardinal Walter Kasper[5].

Questo suggerisce che il dialogo interreligioso si realizza molto più efficacemente tra coloro che vivono a fondo la propria esperienza religiosa, e che poi si trovano nell'incontro e nell'ascolto vicendevole della testimonianza di ognuno. Quando il dialogo teologico appare impossibile o inutile, si scopre la validità e la forza dell'incontro tra uomini e donne che vivono profondamente la propria tradizione ed esperienza religiosa. Spesso si è visto come uomini e donne spirituali[6], in molti casi cristiani che vivono l'esistenza monastica, sono i più disponibili e atti al dialogo interreligioso, come dimostra, per esempio, anche l'attività della struttura di Dialogo interreligioso monastico (DIM-MID[7]), nata nell'ambiente benedettino.

Nella storia recente della Chiesa, quella del secolo scorso, sono presenti figure significative di questo dialogo fatto di condivisione e di ricerca. Alcuni hanno percorso vie difficili, e anche pericolose, soprattutto nella volontà di capire, vivere e condividere l'antica tradizione religiosa dell'India: Jules Monchanin (1895-1957), Henri Le Saux (1910-1973), Beda Griffiths (1906-1993). Alla loro esperienza si può accostare quella di Thomas Merton (1915-1968), maestro di vita spirituale per tante persone. Assieme a questi nomi, ma in un contesto religioso e culturale molto diverso, possiamo ricordare Louis Massignon (1883-1962) e soprattutto il beato Charles de Foucauld (Carlo di Gesù), che ha voluto essere il "piccolo fratello" di tutti. Le preoccupazioni, il linguaggio, soprattutto il cammino, dei testimoni ricordati, sono molto diversi e sono spesso apparentemente lontani dai modi di pensare e di espri-

---

5 Cfr., per esempio, *Identità e verità. Prolusione all'assemblea plenaria del PCPUC*, in Il Regno-Documenti 21 (2006) 722-737. Il card. Kasper aveva già presentato questa prospettiva nella *lectio magistralis* tenuta alla Facoltà di Teologia di Lugano nell'ottobre 2001: *Spiritualità ed ecumenismo*, in RTLu 2 (2002) 211-224; recentissimamente: Walter KASPER, *L'ecumenismo spirituale. Linee guida per la sua attuazione*, Assisi 2006.

6 Mi piace ricordare qui due figure straordinarie: Sorella Maria di Campello, una donna eccezionale, morta nel 1961, prima dell'inizio del concilio Vaticano II, il cui eremo e la cui comunità erano diventati in Umbria luoghi benedetti di incontro, dialogo e comunione, e Giovanni M. Vannucci, Servo di Maria, fondatore dell'Eremo delle Stinche nel Chianti. Cfr. una raccolta dal loro epistolario: SORELLA MARIA – GIOVANNI M. VANNUCCI, *Il canto dell'allodola*, Magnano 2006.

7 Cfr. il sito: www.dimmid.free.fr/index.htm.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 64

mersi, e anche dai problemi e difficoltà attuali di fronte al fenomeno dell'incontro delle religioni. Quello che di loro colpisce e rimane è la capacità di dialogo, fondata sulla condivisione, la convivenza, la simpatia con l'altro/diverso religioso.

La figura più luminosa rimane quella di fratel Carlo di Gesù. La sua visione politica e in parte il suo linguaggio religioso sono di un altro tempo, mentre la sua intuizione spirituale, la sua scelta di vita sono oggi più attuali che mai. Questa strada, che è quella della più piena condivisione, di una fratellanza senza limiti, di un'autentica minorità evangelica, è il percorso, o almeno un tratto di percorso obbligato per un vero dialogo interreligioso.

Più vicini a noi, troviamo testimoni che hanno vissuto nello stesso spirito, i monaci di Tibhirine, in Algeria, sequestrati nella notte tra il 26 e il 27 marzo 1996 e uccisi in quell'anno. Sono i santi del nostro tempo, e sono i santi testimoni del dialogo interreligioso, che in loro, e nella loro morte, non è stato sconfitto, ma vive. Il testamento del priore, dom Christian-Marie de Chergé, redatto tra il 1° dicembre 1993 e il 1° gennaio 1994, è un documento straordinario, profetico, espressione altissima del più autentico e forte dialogo interreligioso, nella verità e nell'amore.

> Quelli (si riferisce alle persone che non avevano capito la scelta sua e dei fratelli) devono sapere che finalmente sarà liberata la mia più lancinante curiosità. Se a Dio piace, ecco che potrò immergere il mio sguardo in quello del Padre, per contemplare con Lui i suoi figli dell'Islam così come li vede, totalmente illuminati dalla gloria di Cristo, frutti della Sua Passione, investiti dal Dono dello Spirito la cui gioia segreta sarà sempre di stabilire la comunione e di ristabilire la somiglianza, giuocando con le differenze. Per questa vita perduta, tutta mia, e tutta loro, rendo grazie a Dio che sembra averla voluta per questa gioia, contro tutto e malgrado tutto.
> E anche tu, l'amico dell'ultimo minuto, che non avrai saputo quello che facevi. Sì, anche per te voglio questo grazie, e questo "A-Dio" intravvisto con te. E che ci sia dato di ritrovarci, ladroni felici in paradiso, se a Dio piace, nostro Padre di tutti e due.
> Amen! Insc' Allah!

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 65

RTLu XII (1/2007) 65-80

Religioni, ragione umana e dialogo sui fondamenti dei diritti dell'uomo

Libero Gerosa
Facoltà di Teologia (Lugano)

Dal 1° gennaio 2007, con l'ingresso ufficiale di Romania e Bulgaria, l'Unione Europea è ormai costituita da ben 27 Stati membri. La presidenza è assunta dal più grande, per popolazione e forza economica, fra di loro: la Germania. Spetta dunque dalla cancelliera tedesca Angela Merkel cercare di rispondere alle grandi attese suscitate dall'ambizioso progetto politico lanciato esattamente cinquant'anni fa, con il trattato di Roma del 1957, e in particolare il compito non facile di riaprire il dibattito sulla carta costituzionale di questa nuova grande potenza politica. Anzi, la coincidenza del semestre di presidenza tedesca con il cinquantesimo anniversario dell'Unione Europea invita tutti inevitabilmente a riflettere sull'impressione espressa in merito qualche anno fa da un altro tedesco, Joseph Ratzinger: «L'Europa, proprio nell'ora del suo massimo successo, sembra svuotata dall'interno, come paralizzata da una crisi circolatoria, una crisi che mette a rischio la sua vita affidandola a trapianti che ne cancellano l'identità. Al cedimento delle forze spirituali portanti si aggiunge un crescente declino etico»[1]. È giusta questa diagnosi? Quali sono le cause di questo svuotamento spirituale e di questa paralisi etico-politica? Sono solo istituzionali o anche culturali? È possibile trovare una via di uscita, che apra in modo fondato nuove speranze di sviluppo umano? E la filosofia e la teologia che cosa c'entrano con tutto questo? Sono in grado di fondare una visione dell'uomo capace di difendere gli europei da questa «strana mancanza di voglia di futuro»[2], che li minaccia e impedisce loro di accogliere i figli con gioia e gratitudine?

---

[1] J. RATZINGER, *Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri, oggi e domani*, in M. PERA – J. RATZINGER, *Senza radici. Europa, relativismo, Cristianesimo, Islam*, Milano 2004, 47-72, qui 59-60.

[2] *Ibid.*, 60.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 66

Tutte queste domande, e altre ancora, sono di fondamentale importanza per configurare un'immagine di uomo qualificante l'identità dell'Europa e con essa i profili costituzionali dei diritti e doveri di ogni cittadino europeo. Più importante ancora, però, è riscoprire nella situazione attuale dell'Europa, caratterizzata da una multiculturalità crescente, l'assoluta centralità del *binomio fede-ragione* per tutta la tradizione giuridica europea. Senza la riscoperta del significato più profondo di questo binomio, frutto dell'incontro tra fede biblica e filosofia laica greca, non è possibile evidenziare gli aspetti universali della tradizione giuridica europea e quindi rilanciare in modo attivo il ruolo dell'Europa nella costruzione della pace fra tutti i popoli. L'aver indicato autorevolmente all'attenzione dell'opinione pubblica mondiale la necessità di riscoprire questa verità è certamente uno dei grandi meriti dell'ormai storica "Vorlesung" tenuta da Papa Benedetto XVI il 12 settembre 2006 all'Università di Regensburg in Baviera: «Il qui accennato vicendevole avvicinamento interiore, che si è avuto tra la fede biblica e l'interrogarsi sul piano filosofico del pensiero greco, è *un dato di importanza decisiva* non solo dal punto di vista della storia delle religioni, ma anche da quello della storia universale – un dato che ci obbliga anche oggi. Considerato questo incontro, non è sorprendente che il cristianesimo, nonostante la sua origine e qualche sviluppo importante nell'Oriente, abbia infine trovato la sua impronta storicamente decisiva in Europa. Possiamo esprimerlo anche inversamente: questo incontro, al quale si aggiunge successivamente ancora il patrimonio di Roma, *ha creato l'Europa* e rimane il fondamento di ciò che, con ragione, si può chiamare Europa»[3].

Per cogliere le conseguenze e i significati di questo dato di importanza decisiva in tutti i campi culturali, e in particolare in quello giuridico, è indispensabile ricollegare il *testo* letto da Benedetto XVI a Regensburg al suo proprio *contesto*, ossia ai discorsi immediatamente successivi, in cui il Papa spiega le intenzioni profonde che lo hanno guidato nel redigere quella lezione universitaria. Si tratta di tre diversi discorsi tenuti in altrettante occasioni diverse ed a interlocutori pure diversi: il breve *saluto* fatto durante l'Angelus della domenica del 17 settembre; la *catechesi* speciale sul suo viaggio apostolico in Baviera, tenuta durante l'Udienza generale in Piazza San Pietro il mercoledì 20 settembre ed infine il *discorso* rivolto da Papa

[3] BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, Aula Magna dell'Università di Regensburg, martedì 12 settembre 2006. In italiano il testo definitivo con note è stato pubblicato in Il Regno-Documenti 17 (2006) 540-544, qui 542.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 67

Benedetto XVI agli ambasciatori e rappresentanti diplomatici dei paesi musulmani, il lunedì 25 settembre a Castelgandolfo[4].

Che tutti e tre i *discorsi contestuali* costituiscono nel loro insieme la chiave ermeneutica, unitaria ed indispensabile, della lezione universitaria di Regensburg è convalidato dal fatto che poco dopo, e precisamente il 9 ottobre 2006, quasi a voler metter fine ad ogni possibile fraintendimento o polemica, viene pubblicato anche su internet il testo integrale di quella lezione, completato con l'aggiunta delle note, come è proprio di ogni *lectio magistralis* vera e propria. Fra queste note spicca per importanza e lunghezza la numero 3, dove Papa Benedetto XVI, dopo aver segnalate le fonti della citazione di Manuele II Paleologo, aggiunge: «Questa citazione, nel mondo musulmano, è stata presa purtroppo come espressione della mia posizione personale, suscitando così una comprensibile indignazione. Spero che il lettore del mio testo possa capire immediatamente che questa frase non esprime la mia valutazione personale di fronte al Corano, verso il quale ho il rispetto che è dovuto al libro sacro di una grande religione. Citando il testo dell'imperatore Manuele II intendevo unicamente evidenziare il rapporto essenziale tra fede e ragione. In questo punto sono d'accordo con Manuele II, senza però far mia la sua polemica»[5].

1. La chiave ermeneutica della lezione di Papa Benedetto XVI a Regensburg

Prima di analizzare i principali passaggi della ormai famosa Vorlesung di Regensburg, vale la pena di soffermarsi ancora brevemente su questi *tre discorsi contestuali* che nel loro insieme formano un'unica chiave di lettura di quel testo; solo in questo modo è possibile al canonista delineare le prospettive di ricerca scientifica nel campo complesso e delicato della comparazione fra diritto canonico, diritto ecclesiastico ed altre tradizioni giuridiche.

Innanzitutto, nel breve saluto tenuto durante l'*Angelus Domini* del 17 settembre 2006, Papa Benedetto XVI ricorda come il vero significato del suo discorso all'Università di Regensburg «nella sua totalità era ed è un invito al dialogo franco e sin-

---

[4] BENEDETTO XVI, *Angelus a Castel Gandolfo*, domenica 17 settembre 2006, in L'Osservatore Romano, 18-19 settembre 2006, 1; ID., *Udienza generale,* 20 settembre 2006, in L'Osservatore Romano, 21 settembre 2006, 1; ID., *Discorso ad ambasciatori dei paesi a maggioranza musulmana accreditati presso la Santa Sede e ad alcuni esponenti delle comunità musulmane in Italia*, in L'Osservatore Romano, 25-26 settembre 2006, 5.

[5] BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università*, 541 (nota 3).

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 68

cero, con grande rispetto reciproco»[6]. Dunque il Papa non ha voluto manifestare alcuna intenzione di chiudere il dialogo con i musulmani, né tanto meno desiderato polemizzare con loro.

Nella catechesi speciale del 20 settembre, in seconda battuta Papa Benedetto XVI precisa come questo dialogo con i musulmani, che «adorano l'unico Dio» e con i quali i cristiani fin dal Concilio Vaticano II sono «impegnati a difendere e promuovere insieme, per tutti gli uomini, la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà»[7], implica anche un esame approfondito e «autocritico, sia tra le religioni come tra la ragione moderna e la fede dei cristiani» del problema inerente al «rapporto tra religione e violenza», che è solo un aspetto della questione più ampia, e scelta come tema centrale della sua lezione di Regensburg, ossia quella «del rapporto tra fede e ragione». A questo proposito, anche con la citazione dell'imperatore bizantino Manuele II Paleologo, Papa Benedetto XVI voleva e vuole semplicemente «spiegare che non religione e violenza, ma religione e ragione vanno insieme»[8].

Nel terzo ed ultimo discorso, il più completo ed importante a livello ermeneutico, Papa Benedetto XVI enuncia *quattro principi fondamentali* da tener presente per sviluppare in modo corretto il dialogo fra Cristianesimo ed Islam, dialogo che «non può ridursi a una scelta del momento», perché «si tratta effettivamente di una necessità vitale, da cui dipende in gran parte il nostro futuro»[9]. Il primo di questi principi fondamentali che rendono autentico il dialogo interreligioso ed interculturale è quello della *non esclusione della trascendenza dall'universalità della ragione*, che in parole povere significa che la ragione non esclude la fede e viceversa. Il secondo principio è una logica conseguenza del primo: ogni fede autentica, *ogni religione*, vissuta nella vera fedeltà alla propria tradizione, *è chiamata ad «evitare ogni forma di intolleranza ed opporsi ad ogni manifestazione di violenza»* e perciò cristiani e musulmani, come già richiamava il Concilio Vaticano II[10], devono cooperare «per costruire insieme il mondo di pace e fraternità ardentemente auspicato da tutti gli uomini di buona volontà». Questa cooperazione nella costruzione della pace fra i popoli non può concretizzarsi in modo efficace, ed è questo il terzo principio fondamentale, se non «nel rispetto dell'identità e della libertà di ciascuno», ossia

---

6 BENEDETTO XVI, *Angelus a Castel Gandolfo*, domenica 17 settembre 2006, 1.

7 *Nostra Aetate*, n. 3.

8 BENEDETTO XVI, *Udienza generale,* 20 settembre 2006, 1.

9 BENEDETTO XVI, *Discorso ad ambasciatori dei paesi a maggioranza musulmana accreditati presso la Santa Sede e ad alcuni esponenti delle comunità musulmane in Italia*, 5.

10 Cfr. *Nostra Aetate*, n. 3.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 69

con «*la difesa e promozione della dignità dell'essere umano e i diritti che ne derivano*». Infine il quarto ed ultimo principio, inscindibilmente legato al terzo, è definito da Papa Benedetto XVI con le stesse parole usate dal suo predecessore nel memorabile discorso ai giovani di Casablanca in Marocco: «*il rispetto e il dialogo richiedono la reciprocità in tutti i campi, soprattutto per quanto concerne le libertà fondamentali e più particolarmente la libertà religiosa*»[11].

Riassumendo: con la lezione di Regensburg, Papa Benedetto XVI ha voluto rilanciare il dialogo interculturale ed interreligioso, ampliandone l'orizzonte attraverso una *nuova riflessione sul rapporto fede-ragione* ed una evidenziazione dei suoi nessi profondi con i temi, di drammatica attualità, dalla *tolleranza*, dal *rispetto della dignità della persona umana e di tutte le libertà fondamentali connesse* a quest'ultima, in particolare la *libertà religiosa*. È con questa chiave ermeneutica che vanno riletti ed approfonditi i contenuti principali di quella lezione magistrale. E questo è un compito non solo dei politici, ma soprattutto delle università ed in particolare delle facoltà di teologia e diritto canonico.

2. Principali contenuti della lezione di Regensburg e prospettive di approfondimento scientifico a livello di diritto comparato

All'inizio di questo terzo millennio tutti, i giornalisti e i politici, l'uomo della strada e l'accademico erudito, l'ateo ed il credente, parlano volentieri e discutono spesso del dialogo interculturale ed interreligioso, ma pochi, davvero pochi, sono lucidamente consapevoli che il dilemma soggiacente a tale dialogo, dilemma che sfida tutti in modo diretto, è quello indicato da Papa Benedetto XVI nella sua lezione di Regensburg, con grande coraggio e lungimiranza: «La convinzione che agire contro la ragione sia in contraddizione con la natura di Dio, è soltanto un pensiero greco o vale sempre e per se stesso?». In altri termini, l'incontro tra il pensiero biblico e quello greco fu solo casuale o provvidenziale, affinché diventasse *patrimonio culturale universale* «la convinzione che esista una profonda ed inscindibile unità tra la

[11] BENEDETTO XVI, *Discorso ad ambasciatori dei paesi a maggioranza musulmana accreditati presso la Santa Sede e ad alcuni esponenti delle comunità musulmane in Italia*, 5; cfr. anche il discorso di Giovanni Paolo II durante l'incontro con i giovani musulmani a Casablanca, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VIII, 2, 1985, 501.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 70

conoscenza della ragione e quella della fede», come affermava Papa Giovanni Paolo II al n. 16 della sua lettera enciclica *Fides et ratio*[12] nel 1998?

Nel sottolineare con forza a Regensburg «la necessità intrinseca di un avvicinamento tra la fede biblica e l'interrogarsi greco», Papa Benedetto XVI si rivolge sia alla cultura europea secolarizzata, sia a quella dei paesi musulmani. E lo fa in piena sintonia con il Suo predecessore sulla Cattedra di Pietro e lo stesso Concilio Vaticano II, perché è assolutamente evidente come la lezione di Regensburg sia un prolungamento di quella tenuta da Papa Giovanni Paolo II nel 1979 alla Pontificia Accademia delle Scienze, in particolare laddove si afferma: «[Galileo] ha dichiarato esplicitamente che le due verità, di fede e di scienza, non possono mai contrariarsi "procedendo di pari dal Verbo divino la Scrittura Sacra e la natura, quella come dettatura dello Spirito Santo, e questa come osservantissima esecutrice degli ordini di Dio" come scrive nella lettera al padre Benedetto Castelli il 21 dicembre 1613. Non diversamente, anzi con parole simili, insegna il Concilio Vaticano II: "La ricerca metodica di ogni disciplina, se procede [...] secondo le norme morali, non sarà mai in reale contrasto con la fede, perché le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo Dio" (*Gaudium et spes*, 36). Galileo sente nella sua ricerca scientifica la presenza del Creatore che lo stimola, che previene e aiuta le sue intuizioni, operando nel profondo del suo spirito»[13].

Se la ricerca dei fondamenti scritturistici di questa convinzione è innanzitutto responsabilità degli studiosi della Bibbia e del Corano, l'analisi delle prospettive culturali da esse aperte è compito sia dei filosofi, sia dei teologi che dei giuristi e canonisti[14]. Che sia una grande responsabilità scientifica dei teologi e dei filosofi è lo stesso Papa Benedetto XVI ad affermarlo nella conclusione della sua lezione di Regensburg «la teologia, non soltanto come disciplina storica e umano-scientifica, ma come interrogativo sulla ragione della fede, deve avere il suo posto nell'università e nel vasto dialogo delle scienze», perché da una parte il mondo laico e secolarizzato deve riscoprire come «una ragione, che di fronte al divino è sorda e respinge la religione nell'ambito delle sottoculture, è incapace di inserirsi nel dialogo delle culture» e dell'altra musulmani, ebrei e cristiani devono riscoprire con altrettanta

---

12 GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, in AAS 91 (1991) 5-88, qui 19.

13 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 10 novembre 1979, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II, 2 (1979), 1111-1112.

14 A tale riguardo cfr. J. GNILKA, *Bibbia e Corano. Che cosa li unisce, che cosa li divide*, Milano 2006. Sulla necessità di tenere presente le diversità del linguaggio religioso islamico rispetto a quello cristiano e di altre religioni, cfr. pure G. RIZZARDI, *Il linguaggio religioso dell'Islam*, Milano 2004.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 71

lucidità «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»[15]. Che questa responsabilità coinvolga anche e forse in modo ancor più drammaticamente urgente sia i giuristi che i canonisti è facilmente deducibile dal fatto che il monito evangelico «Date a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quel che è di Dio» (Mc 12,13), così importante e decisivo nel regolare i rapporti fra comunità religiose e società democratiche non si trovi né nell'Antico Testamento, né nel Corano[16]. Questo dato di fatto da un lato spiega almeno in parte come mai il problema del diritto secolare – cioè della legittimità del diritto prodotto da un'autorità indipendente da quella religiosa – si ponga in termini diversi negli ordinamenti giuridici di origine cristiana, ebraica e islamica; dall'altro lato evidenzia la necessità e l'urgenza di ricuperare, per lo meno in sede scientifica, l'importanza del perché del diritto ed in particolare l'importanza del momento fondativo accanto a quello comparativo nella scienza *in statu nascenti* del diritto comparato delle religioni[17]. A questo livello è innegabile che nel dialogo fra democrazie occidentali e stati islamici un problema particolarmente complesso sia quello posto dalla *Sharî'a*, dato che le formule costituzionali che dichiarano l'Islam religione di stato e la *Sharî'a* fonte principale del diritto non possono essere considerate né come semplici clausole di stile, né come qualcosa di simile ai cosiddetti preamboli costituzionali, che spesso introducono le costituzioni degli stati europei.

Strettamente legati a questa prima grande prospettiva di approfondimento scientifico dedicata da Papa Benedetto XVI con le sue riflessioni sul binomio fede-ragione, tema centrale di tutta la lezione di Regensburg, sono i problemi posti sia dall'infelice accostamento religione-violenza, sia dalla povertà etica di una coscienza soggettiva totalmente immunizzata verso gli interrogativi posti da una fede religiosa. Se le affermazioni di Benedetto XVI sulla irragionevolezza di una «diffusione della fede mediante la violenza» sembrano oggi toccare più da vicino alcune frange

---

15 BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università*, 544.

16 A tale riguardo cfr. G. DALLA TORRE, *Europa. Quale laicità?*, Milano 2003, 102; L. GEROSA, *Politica e libertà religiosa in Europa*. Saluto alla giornata di studio del 26 aprile 2004, in Annuario DiReCom 3/4 (2004/2005) 73-75; S. FERRARI, *Diritti e religioni nello Stato laico*, in Annuario DiReCom 6 (2007) 7-18.

17 A tale riguardo, cfr. B. POZZO, *Diritto comparato e diritto comparato delle religioni: metodo e metodi della moderna comparativistica*, in Daimon 5 (2005) 157-167 e L. GEROSA, *Libertà religiosa e diritto comparato*, in *Introduzione al diritto comparato delle religioni*, a cura di S. Ferrari e A. Neri, Lugano 2007, 271-293.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 72

di fondamentalisti islamici, le sue pungenti affermazioni sulla debolezza ed insufficienza «dei tentavi di costruire un'etica partendo dalle regole dell'evoluzione o della psicologia e della sociologia», definite dal Papa come «patologie minacciose dalla religione e dalla ragione», stigmatizzano piuttosto correnti di pensiero occidentale, confluenti in un modo o nell'altro nel fondamentalismo della cosiddetta «laicité de combat». In entrambi i casi la forza positiva del diritto, ossia la sua capacità di edificare il bene comune e la pace fra tutti gli uomini è data invece dal suo inverarsi in ordinamenti giuridici efficacemente orientati alla difesa e promozione dei diritti umani. E ciò è possibile solo se i diversi legislatori sapranno assumere responsabilmente la provocazione di Regensburg, per lo meno ai tre livello seguenti: il *diritto della libertà religiosa* come banco di prova dell'effettiva tutela di tutti i diritti dell'uomo; la riscoperta della *dignità della persona umana*, come perno centrale di tutto il discorso fondativo dei diritti umani; una profonda autocritica rispetto agli orientamenti sbrigativi assunti dalla modernità di fronte al *ruolo decisivo del diritto naturale* nell'universalizzazione di questi diritti.

2.1. Il diritto alla libertà religiosa come parametro di verifica dell'effettiva tutela dei diritti dell'uomo

La diffusione sempre più ampia ed efficace della tutela dei diritti dell'uomo, proclamati solennemente nel 1948, non può realizzarsi né con la violenza, né con la costrizione, perché «non agire secondo ragione, non agire con il *logos*, è contrario alla natura di Dio»[18] e alla natura dell'uomo, "fatto", "plasmato", "creato" ad immagine e somiglianza di Dio[19]. È invece più che mai necessaria una presa di coscienza forte e lucida da parte di tutti i legislatori, nazionali e internazionali, dei seguenti due principi fondamentali ed imprescindibili: innanzitutto *i diritti umani hanno come loro carattere principale quello della indisponibilità*[20], ossia non sono soggetti né all'interpretazione della maggioranza politica, né tanto meno alle leggi del mercato, perché radicati esclusivamente nella dignità di ogni essere umano; in secondo luogo *il perno centrale di tutti i diritti umani è il diritto alla libertà religiosa*, che, come afferma l'Art. 18 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo,

---

[18] BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università*, 542.

[19] Cfr. Gn 1,27 e 2,7.

[20] F. D'AGOSTINO, *Il diritto come problema teologico ed altri saggi di filosofia e teologia del diritto*, Torino 1997, 131.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 73

non è un semplice diritto privato[21]. A livello del diritto pubblico comparato esso deve perciò costituire un vero e proprio banco di prova o *tertium comparationis*, ossia un modulo di riferimento che opera come parametro in base al quale il giurista svolge il suo lavoro di verifica scientifica dell'effettiva tutela dei diritti della persona umana in un determinato ordinamento giuridico[22].

Applicando questo modulo non è difficile accorgersi che c'è uno scarto significativo fra la protezione della libertà religiosa nei documenti internazionali europei e quelli analoghi di matrice islamica. Basti pensare alla *Dichiarazione dei diritti e dei doveri fondamentali dell'uomo dell'Islam*, adottata nel 1990 dalla Conferenza islamica (che riunisce 51 Stati membri), nella quale viene confermata la superiorità della legge coranica, l'unica fonte a cui si può ricorrere per spiegare ogni articolo della dichiarazione stessa[23]. Tuttavia significato e conseguenze concrete di questo scarto non sono ancora sufficientemente messi in luce perché i manuali di diritto comparato, disattendendo in parte o totalmente il momento veritativo-fondativo, normalmente non affrontano il complesso problema teologico-filosofico del rapporto fra diritto divino e diritto umano, per lo meno in ordine alla configurazione giuridica che il diritto della libertà religiosa assume nei diversi ordinamenti giuridici statali. Proprio in merito a ciò Papa Benedetto XVI, lo scorso 2 dicembre 2005, ai membri della Commissione Teologica Internazionale, ha indicato la seguente prospettiva di lavoro scientifico: «Lo studio della legge morale naturale è di speciale rilevanza per comprendere il fondamento dei diritti radicati nella natura della persona e, come tali, derivanti dalla volontà stessa di Dio creatore. Anteriori a qualsiasi legge positiva degli Stati, essi sono universali, inviolabili e inalienabili, e da tutti quindi devono essere riconosciuti come tali, specialmente dalle autorità civili, chiamate a promuovere e garantirne il rispetto. Sebbene nella cultura odierna il concetto di *natura umana* sembri essersi smarrito, rimane il fatto che i diritti umani non sono comprensibili senza presupporre che l'uomo, nel suo stesso essere, sia portatore di valori e di norme da riscoprire e riaffermare, e non da inventare o imporre in modo soggettivo e arbitrario. In questo punto il dialogo col mondo laico è di grande importanza: deve apparire con evidenza, che la negazione di un fondamento ontologico dei valori essenziali della vita umana finisce inevitabilmente nel positivi-

---

[21] A tale riguardo cfr. il capitolo "Religionsfreiheit und was sie bedeutet" in J. HAALAND MATLÁRY, *Veruntreute Menschenrechte. Droht eine Diktatur des Relativismus?*, Augsburg 2006, 130-132, qui 130.

[22] A tale riguardo cfr. L. GEROSA, *Libertà religiosa e diritto comparato*, cit.

[23] Cfr. S. CECCANTI, *Una libertà comparata. Libertà religiosa, fondamentalismi e società multietniche*, Bologna 2001, 56; su tutto l'argomento cfr. 56-62.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 74

smo e fa dipendere il diritto dalle correnti di pensiero dominanti in una società, pervertendo così il diritto in uno strumento del potere invece di subordinare il potere al diritto»[24]. Per evitare questo pericolo, di pervertire il diritto in strumento di potere e i diritti umani nell'affermazione di diritti soggettivi disgiunti da ogni dovere, è più che mai necessaria un'altra presa di coscienza da parte dei legislatori: l'imprescindibilità del ricorso alla categoria della *dignità della persona umana* nella fondazione dei diritti dell'uomo.

2.2. La dignità della persona umana come perno centrale del momento fondativo dei diritti umani

È questo il cuore del Messaggio di Papa Benedetto XVI per la Giornata mondiale della pace del 1° gennaio 2007, da considerarsi come logico e coerente sviluppo della lezione di Regensburg[25]. Dopo aver affermato che «la pace è insieme un dono e un compito»[26], il Papa – sviluppando gli accenni fatti a Regensburg sulla necessità di evitare ogni forma di intolleranza per promuovere la difesa della dignità di ogni essere umano – afferma: «Il dovere del rispetto per la dignità di ogni essere umano, nella cui natura si rispecchia l'immagine del Creatore, comporta come conseguenza che *della persona non si possa disporre a piacimento*. Chi gode di maggiore potere politico, tecnologico, economico, non può avvalersene per violare i diritti degli altri meno fortunati. È infatti sul rispetto dei diritti di tutti che si fonda la pace. Consapevole di ciò, la Chiesa si fa paladina dei diritti fondamentali di ogni persona. In particolare, essa rivendica il rispetto della *vita* e della *libertà religiosa* di ciascuno. Il rispetto del diritto alla vita in ogni sua fase stabilisce un punto fermo di decisiva importanza: *la vita è un dono di cui il soggetto non ha la completa disponibilità*. Ugualmente, l'affermazione del diritto alla libertà religiosa pone l'essere umano *in rapporto con un Principio trascendente che lo sottrae all'arbitrio dell'uomo*. Il diritto alla vita e alla libera espressione della propria fede in Dio non è in potere dell'uomo. *La pace ha bisogno che si stabilisca un chiaro confine tra ciò che è disponibile e ciò che non lo è*: saranno così evitate intromissioni inaccettabili in quel patrimonio di valori che è proprio dell'uomo in quanto tale… Oggi, però, *la pace non è messa in questione solo dal conflitto tra le visioni riduttive dell'uomo*,

---

[24] BENEDETTO XVI, *Discorso ai membri della Commissione Teologica Internazionale*, in L'Osservatore Romano, 2 dicembre 2005, 12; cfr. AAS 97 (2005) 1039-1041, qui 1040.

[25] BENEDETTO XVI, *La persona umana, cuore della pace. Messaggio per la celebrazione della giornata mondiale della pace*, in L'Osservatore Romano, 13 dicembre 2006, 4-5.

[26] *Ibid*., n. 3.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 75

ossia tra le ideologie. Lo è anche dall'*indifferenza per ciò che costituisce la vera natura dell'uomo*. Molti contemporanei negano, infatti, l'esistenza di una specifica natura umana e rendono cosi possibili le più stravaganti interpretazioni dei costitutivi essenziali dell'essere umano. Anche qui è necessaria la chiarezza: una visione *debole* della persona, che lasci spazio ad ogni anche eccentrica concezione, solo apparentemente favorisce la pace. In realtà impedisce il dialogo autentico ed apre la strada all'intervento di imposizioni autoritarie, finendo così per lasciare la persona stessa indifesa e, conseguentemente, facile preda dell'oppressione e della violenza…

Una pace vera e stabile presuppone il rispetto dei diritti dell'uomo. Se però questi diritti si fondano su una concezione debole della persona, come non ne risulteranno anch'essi indeboliti? Si rende qui evidente la profonda insufficienza di *una concezione relativistica della persona*, quando si tratta di giustificarne e difenderne i diritti. L'aporia in tal caso è palese: i diritti vengono proposti come assoluti, ma il fondamento che per essi si adduce è solo relativo. C'è da meravigliarsi se, di fronte alle esigenze *scomode* poste dall'uno o dall'altro diritto, possa insorgere qualcuno a contestarlo o a deciderne l'accantonamento?»[27].

Non a caso nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948, e in altri documenti successivi sui diritti umani[28], il concetto di "dignità umana" pur non essendo definito è comunque sempre indicato come una caratteristica posseduta da ogni persona umana e come tale alla base degli stessi diritti umani. Nel dibattito tutt'ora aperto sulla Costituzione europea questo dato di fatto imprescindibile non dovrebbe essere dimenticato o emarginato, come affermava Joseph Ratzinger, ancor prima di essere eletto Papa, nel già citato saggio *Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri, oggi e domani*: «Un primo elemento è *l'incondizionatezza con cui la dignità umana e i diritti umani devono essere presentati come valori che precedono qualsiasi giurisdizione statale*. I diritti fondamentali non vengono creati dal legislatore, né conferiti ai cittadini, ma piuttosto esistono per diritto proprio, sono da sempre da rispettare da parte del legislatore, sono a lui previamente dati come valori di ordine superiore. Il *valore della dignità umana*, precedente a ogni agire politico e a ogni decisione politica, rinvia al Creatore: soltanto Lui può stabilire valori che si fondano sull'essenza dell'uomo e che sono inviolabili. *Che esistano valori che non sono modificabili da nessuno è la vera e propria garanzia della nostra libertà e*

---

[27] *Ibid*., nn. 4, 11 e 12.

[28] A tale riguardo cfr. J. HAALAND MATLÁRY, *Veruntreute Menschenrechte*, 37.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 76

della grandezza umana; la fede cristiana vede in ciò il mistero del Creatore e della condizione di immagine di Dio che egli ha conferito all'uomo. Oggi quasi nessuno negherà esplicitamente la precedenza della dignità umana e dei diritti umani fondamentali rispetto a ogni decisione politica; sono ancora troppo recenti gli orrori del nazismo e della sua dottrina razzista. Ma nell'ambito concreto del cosiddetto progresso della medicina ci sono minacce molto reali per questi valori: se pensiamo alla clonazione, se pensiamo alla conservazione dei feti umani a scopo di ricerca e di donazione degli organi, o se pensiamo a tutto l'ambito della manipolazione genetica, *la lenta consunzione della dignità umana che qui ci minaccia non può venir misconosciuta da nessuno*. A ciò si aggiungono in maniera crescente i traffici di persone umane, le nuove forme di schiavitù, il commercio di organi umani a scopo di trapianti. Da sempre si adducono finalità buone per giustificare quello che non è giustificabile. Riassumiamo: mettere per iscritto i valori della dignità dell'uomo, libertà, eguaglianza e solidarietà accanto ai principi fondamentali della democrazia e dello stato di diritto configura un'immagine dell'uomo, un'opzione morale e *un'idea di diritto non scontate, bensì qualificanti l'identità dell'Europa*, che dovrebbero venir garantite nella Costituzione europea anche nelle loro conseguenze concrete e che possono venir difese solo a patto di una *costante rifondazione* di una corrispondente coscienza morale»[29].

Questa costante rifondazione presuppone una riscoperta e una rivalutazione in chiave moderna del cosiddetto diritto naturale.

2.3. Il ruolo decisivo del diritto naturale nell'universalizzazione dei diritti umani

Per riscoprire questo ruolo e riformularlo in linguaggio moderno è necessaria una duplice premessa, che corrisponde alla duplice conclusione della lezione di Papa Benedetto XVI a Regensburg: a) «L'*ethos* della scientificità è la volontà di obbedienza alla verità»; b) Oggi è più che mai urgente, in tutti i campi culturali e scientifici superare «la limitazione autodecretata della ragione a ciò che è verificabile nell'esperimento». «Solo così – conclude il Papa – diventiamo anche capaci di un vero dialogo delle culture e delle religioni – un dialogo di cui abbiamo un così urgente bisogno. Nel mondo occidentale domina largamente l'opinione, che soltanto la ragione positivista e le forme di filosofia da essa derivanti siano universali. Ma le culture profondamente religiose del mondo vedono proprio in questa esclusione del divino dall'universalità della ragione un attacco alle loro convinzioni più intime.

[29] J. RATZINGER, *Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri, oggi e domani*, 67-68.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 77

Una ragione, che di fronte al divino è sorda e respinge la religione nell'ambito delle sottoculture, è incapace di inserirsi nel dialogo delle culture. E tuttavia, la moderna ragione propria delle scienze naturali, con l'intrinseco suo elemento platonico, porta in sé, come ho cercato di dimostrare, un interrogativo che la trascende insieme con le sue possibilità metodiche. Essa stessa deve semplicemente accettare la struttura razionale della materia e la corrispondenza tra il nostro spirito e le strutture razionali operanti nella natura come un dato di fatto, sul quale si basa il suo percorso metodico. *Ma la domanda sul perché di questo dato di fatto esiste e deve essere affidata dalle scienze naturali ad altri livelli e modi del pensare – alla filosofia e alla teologia*. Per la filosofia e, in modo diverso, per la teologia, l'ascoltare le grandi esperienze e convinzioni delle tradizioni religiose dell'umanità, specialmente quella della fede cristiana, costituisce una fonte di conoscenza; rifiutarsi ad essa significherebbe una riduzione inaccettabile del nostro ascoltare e rispondere»[30].

Se scatta questo reciproco e fiducioso aiuto tra le scienze naturali e le scienze umane allora non sarà difficile riscoprire, anche a livello politico, che *la tradizione giuridica del diritto naturale in sé non è religiosa ma laica*. Essa è d'origine greca ed è stata assunta e perfezionata dalla trazione teologica, filosofica e giuridica cristiana, dopo che gli elementi principali della antropologia di Aristotele attraverso la filosofia araba giunsero sotto gli occhi e la mente di quel genio universale che è San Tommaso d'Aquino[31]. Grazie a lui, la ricerca scientifica sull'essenza della natura umana propria della filosofia del diritto, intesa come "teleologia", si integra e completa con la "teologia" e soprattutto la teologia del diritto, secondo cui – come annotava già Francisco Suárez (1548-1617) –: *Omnium legum discussio est theologicae facultatis*[32]. Con questo passaggio dalla teleologia alla teologia per i canonisti o semplici cultori del diritto naturale diventa chiaro che se il suo fondamento prossimo si situa nell'essenza della persona umana, il suo fondamento ultimo è trascendente e come tale situabile in Dio stesso. Ora, all'inizio del terzo millennio è a tutti noto che «proprio il problema del fondamento è il problema che travaglia ogni scienza, non escluse la filosofia del diritto e l'etica razionale, perché si è dimenticato che giustificazione e fondamento possono essere dati solo da una sana metafisi-

---

[30] BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università*, 544.

[31] A tale riguardo, cfr. il capitolo «Die Wiederbelebung des Naturrechts», in J. HAALAND MATLÁRY, *Veruntreute Menschenrechte*, 192-195; sulla debolezza o addirittura assenza della nozione di diritto naturale nella dottrina giuridica ebraica e islamica, cfr. S. FERRARI, *La laicità dello Stato tra diritto divino e diritto naturale*, in Annuario DiReCom 3/4 (2004/2005) 35-48, qui 45.

[32] F. SUÁREZ, *De legibus ac Deo legislatore: Proemium*, qui citato da R. PIZZORNI, *Diritto, etica e religione. Il fondamento metafisico del diritto secondo Tommaso d'Aquino*, Bologna 2006, 5.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 78

ca. La metafisica è il presupposto della filosofia del diritto e dell'etica razionale, come ne è anche il coronamento. Così diritto naturale, legge naturale e verità sono una identica cosa; e senza verità anche il diritto diventa privo di giustizia e moralità, anche la verità è infatti legge di giustizia. Tutto ciò che non risulta conforme al vero, malgrado tutti i crismi della legalità, contrasta col diritto, è negazione di verità e di diritto: *Veritas facit legem*, non *Auctoritas facit legem*. È quindi impossibile dare una risposta soddisfacente al problema della fondazione dei valori giuridici se non si fondano sui valori morali, e se entrambi i valori giuridici e i valori morali non hanno il loro fondamento ultimo in Dio, la cui Legge divina (*la legge eterna*), che emana dalla sua sapienza e dal suo amore, non si presenta come una costrizione eterna e dispotica, distruggitrice della nostra libertà, ma come *naturalis conceptio* e *naturalis inclinatio* (*legge* o *diritto naturale*) verso il bene che è conveniente. Questa è la *legge naturale*, scritta e impressa nell'animo di ciascuno, non essendo altro che la ragione stessa, che comanda di fare il bene e ci proibisce di fare il male»[33].

In questo modo la tradizione laica del diritto naturale, grazie alla sua facile coniugazione con l'antropologia religiosa e soprattutto cristiana, acquista una fondazione metafisica solida e come tale capace di imprimere un valore davvero universale a tutti i diritti umani. Il cammino per una sua riformulazione moderna più articolata e differenziata è ancora lungo, ma – dopo la lezione di Benedetto XVI a Regensburg – la direzione è tracciata in modo chiaro.

3. Conclusione

Rilette in questa chiave ermeneutica è fuori di dubbio che le provocazioni contenute nella lezione magistrale di Regensburg costituiscono un discorso di grandissima portata culturale, un discorso «Fecondo. Forse addirittura provvidenziale», come commentava qualche giorno dopo Padre Federico Lombardi, direttore della Sala Stampa della Santa Sede, su *Avvenire*[34].

Due sono i motivi. Innanzitutto perché i contenuti principali di quella lezione universitaria rilanciano il dialogo interreligioso in modo corretto, ossia non disgiunto

[33] *Ibid.*, 13.

[34] Cfr. Avvenire, 24 settembre 2006, 5.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 79

dal dialogo interculturale. Ciò significa da una parte coinvolgere in questo dialogo anche i non credenti, senza alcun cedimento alla mentalità indifferentista, improntata al relativismo religioso che porta a ritenere dapprima che «una religione vale l'altra»[35] e poi che tutte non valgono niente; dall'altra parte ciò significa pure indicare ai credenti, di tutte le religioni, la strada da percorrere affinché «ragione e fede si ritrovano unite in un modo nuovo»[36].

In secondo luogo quella stessa lezione universitaria è di un tale livello scientifico da risvegliare in ogni docente accademico, ed in particolare nei filosofi, teologi e giuristi, «l'*ethos* della scientificità», ossia la «volontà di obbedienza alla verità», e con essa lo stupore di fronte agli interrogativi che la fede pone alla ragione e quest'ultima ad ogni fede religiosa. «Di fatto non esiste una grande filosofia che non abbia ricevuto illuminazioni e indicazioni sul cammino dalla tradizione religiosa, sia che pensiamo alle filosofie della Grecia e dell'India, sia che ci rivolgiamo alla filosofia, che si è sviluppata all'interno del cristianesimo, o anche a quelle dell'epoca moderna, che erano convinte dell'autonomia della ragione e la consideravano il criterio supremo del pensare, ma tuttavia rimanevano debitrici dei grandi motivi del pensiero offerti dalla fede biblica alla filosofia lungo il suo cammino: Kant, Fichte, Hegel, Schelling non sarebbero pensabili senza gli apporti della fede e persino Marx, pure in mezzo alla sua radicale inversione dell'interpretazione, vive tuttavia degli orizzonti della speranza, che aveva assunti dalla tradizione ebraica»[37].

Oggi, dopo la *lectio magistralis* di Papa Benedetto XVI all'Università di Regensburg, nessuna istituzione accademica fedele alla propria vocazione universale può chiamarsi fuori da questo dialogo fra fede e ragione, tradizioni religiose e discipline scientifiche. Diverse università si sono già messe al lavoro. Fra queste anche la Facoltà di Teologia di Lugano, che con il suo giovane "Istituto di diritto canonico e diritto comparato delle religioni" (=DiReCom) da ormai più di due anni propone con successo un Master in diritto comprato delle religioni secondo il modello di Bologna e che nel settembre prossimo assieme a canonisti e giuristi di lingua tedesca, organizzerà un Congresso internazionale dal titolo *Politica senza religione? Laicità dello Stato, appartenenze religiose e ordinamento giuridico* (9-12 settembre 2007). Vi parteciperanno professori di università islamiche, ebraiche, evangeliche e cattoliche, che lavoreranno sulla base del programma pubblicato in appendice a

---

[35] GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, n. 36, in AAS 83 (1991) 249-340, qui 281.

[36] BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università*, 544.

[37] J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003, 219-220.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 80

questo numero della *Rivista Teologica di Lugano*. Vi parteciperanno altresì diversi giovani ricercatori, dottori in teologia o in diritto, che assieme – sotto la guida dei docenti dell'Istituto DiReCom e lasciandosi ispirare dai contenuti della lezione di Papa Benedetto XVI a Regensburg – metteranno in cantiere una serie di ricerche su temi di grande attualità nell'Europa multiculturale e multietnica, temi che vanno dall'obiezione di coscienza alla tutela dei diritti della donna, dalla difesa della tolleranza alla repressione dell'incitamento all'odio religioso, dall'istruzione religiosa nelle scuole pubbliche allo statuto giuridico dei ministri di culto nel diritto dei paesi europei. La speranza è che questo tentativo di ridefinire le basi scientifiche interdisciplinari del dialogo interculturale e interreligioso non rimanga isolato, ma sia seguito da altre istituzioni accademiche per offrire un contributo qualificato alla costruzione della giustizia e della pace fra tutti i popoli.

È la convinzione espressa da Papa Benedetto XVI nella sua prima enciclica *Deus Caritas est*: «La giustizia è lo scopo e quindi anche la misura intrinseca di ogni politica. La politica è più che una semplice tecnica per la definizione dei pubblici ordinamenti: la sua origine e il suo scopo si trovano appunto nella giustizia, e questa è di natura etica. Così lo Stato si trova di fatto inevitabilmente di fronte all'interrogativo: come realizzare la giustizia qui ed ora? Ma questa domanda presuppone l'altra più radicale: che cosa è la giustizia? Questo è un problema che riguarda la ragione pratica; ma *per poter operare rettamente, la ragione deve sempre di nuovo essere purificata, perché il suo accecamento etico, derivante dal prevalere dell'interesse e del potere che l'abbagliano, è un pericolo mai totalmente eliminabile*. In questo punto politica e fede si toccano»[38]. Anzi, dopo Regensburg, si può affermare che proprio qui filosofia e teologia si cercano, etica e religioni si incontrano, tutela universale dei diritti dell'uomo e diritto naturale, ossia la *grammatica* trascendente ed universale dell'agire individuale iscritta nel cuore di ogni uomo[39], si abbracciano, formano un tutt'uno.

[38] *Deus Caritas est*, n. 28, in AAS 98 (2006) 217-252, qui 239.

[39] *La persona umana, cuore della pace*, n. 3.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 81

L'amore nel diritto canonico e nel diritto islamico: riflessioni dopo Regensburg

Antonio Neri
Facoltà di Teologia (Lugano)

1. L'urgente bisogno e la vitale necessità di un vero dialogo delle culture e delle religioni

Nell'ambito della grande tematica concernente la relazione tra fede e ragione si inserisce la raffinata e profonda *lectio magistralis* sul tema «Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni», tenuta il 12 settembre 2006 da S.S. Benedetto XVI all'Università di Regensburg durante il viaggio in Baviera[1].

Il Santo Padre, con la consueta e lucida efficacia, ha voluto spiegare come non religione e violenza, ma religione e ragione sono in armonia, infatti non agire secondo ragione è contrario alla natura di Dio. La convinzione che agire contro la ragione sia in contraddizione con la natura di Dio è non soltanto un pensiero greco ma vale sempre e per se stesso, ed è in questo punto che si manifesta la profonda concordanza tra ciò che è greco nel senso migliore e ciò che è fede in Dio sul fondamento della Bibbia.

Tale armonia si realizza solo se ragione e fede si ritrovano unite in un modo nuovo, superando la limitazione autodecretata della ragione a ciò che è verificabile nell'esperimento, e avendo, perciò, il coraggio di aprirsi all'ampiezza della ragione stessa[2]: «solo così diventiamo anche capaci di un vero dialogo delle culture e delle religioni, un dialogo di cui abbiamo un così urgente bisogno»[3].

---

1 Cfr. Il Regno-Documenti 17 (2006) 540-544.

2 Proprio nelle conclusioni del discorso all'Università di Regensburg Benedetto XVI ha affermato: «Le culture profondamente religiose del mondo vedono proprio nell'esclusione del divino dall'universalità della ragione un attacco alle loro convinzioni più intime. Una ragione che di fronte al divino è sorda e respinge la religione nell'ambito delle sottoculture è incapace d'inserirsi nel dialogo delle culture», in *ibid.* 544.

3 *Ibid.,* 544. Cfr. in questo senso anche C. SCHÖNBORN, *Per una civiltà dell'amore e della pace*, in Rivista

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 82

Quindi il senso del discorso nella sua totalità è un invito al dialogo franco e sincero, con grande rispetto reciproco[4], nella prospettiva della «mutua comprensione» indicata dal Vaticano II nella *Nostra aetate*[5] ed infatti il Santo Padre ha voluto invitare al dialogo della fede cristiana col mondo moderno e al dialogo di tutte le culture e religioni[6].

La *magna charta* del dialogo islamico-cristiano è contenuta nella dichiarazione *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II: «La Chiesa guarda con stima anche i musulmani che adorano l'unico Dio, vivente e sussistente, misericordioso e onnipotente, creatore del cielo e della terra, che ha parlato agli uomini. Essi cercano di sottomettersi con tutto il cuore ai decreti anche nascosti di Dio, come si è sottomesso Abramo, al quale la fede islamica volentieri si riferisce»[7].

In questa direzione, il pontificato di Benedetto XVI sin dall'inizio ha voluto consolidare ponti di amicizia con i fedeli di tutte le religioni, con un particolare apprezzamento per la crescita del dialogo tra musulmani e cristiani[8], che rappresenta una necessità vitale[9].

Certamente si deve trattare di un dialogo sincero e rispettoso, fondato su una conoscenza reciproca sempre più autentica che riconosca i valori religiosi comuni,

---

Teologica di Lugano 2 (2001) 376: «Per questo c'è stata una profonda attenzione quando Papa Giovanni Paolo II ha espresso nella *Fides et ratio* la sua convinzione che la fede e la ragione sono conciliabili, anzi la fede nella rivelazione di Dio non fa venir meno la ragione, ma ha bisogno del suo aiuto e del suo appoggio. Ha destato interesse anche l'intervento del presidente Khatami in occasione dell'impressionante dialogo religioso nella città di Goethe, a Weimar, quando, nel luglio 2000, esprimeva chiaramente la sua convinzione che il "dialogo delle culture" sia conciliabile con l'accettazione di una verità oggettiva e la sua riconoscibilità. Dialogo è, così diceva, una via per avvicinarsi alla verità: "Il dialogo delle civiltà e delle culture è un concetto che è nato dallo sforzo continuo di avvicinarsi alla verità e di arrivare alla sua comprensione"».

4 Cfr. BENEDETTO XVI, *Angelus a Castel Gandolfo*, 17 settembre 2006, in Il Regno-Documenti 17 (2006) 545.

5 «Sebbene, nel corso dei secoli, non pochi dissensi e inimicizie sono sorti tra cristiani e musulmani, il sacrosanto sinodo esorta tutti a dimenticare il passato e a esercitare sinceramente la mutua comprensione, nonché a difendere e promuovere insieme, per tutti gli uomini, la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà», CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Nostra aetate*, n. 3.

6 Cfr. BENEDETTO XVI, *Udienza generale*, 20 settembre 2006, in Il Regno-Documenti 17 (2006) 547.

7 CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Nostra aetate*, n. 3.

8 Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai delegati delle altre Chiese e comunità ecclesiali e di altre tradizioni religiose*, 25.4.2005, in L'Osservatore romano, 26.04.2005, 4.

9 «Il dialogo interreligioso e interculturale fra cristiani e musulmani non può ridursi a una scelta del momento. Si tratta effettivamente di una necessità vitale, da cui dipende in gran parte il nostro futuro», BENEDETTO XVI, *Discorso ai rappresentanti di alcune comunità musulmane*, 20.8.2005, in Il Regno-Documenti 15 (2005) 398.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 83

prenda atto e rispetti le differenze[10], e preveda la reciprocità: «il rispetto e il dialogo richiedono la reciprocità in tutti i campi, soprattutto per quanto concerne le libertà fondamentali e più particolarmente la libertà religiosa. Essi favoriscono la pace e l'intesa tra i popoli»[11].

Dal dialogo si deve anche transitare verso l'operatività, poiché è un imperativo per i cristiani e i musulmani impegnarsi nell'affrontare insieme le numerose sfide del mondo contemporaneo: «Cari amici, sono profondamente convinto che, nella situazione in cui si trova il mondo oggi, è un imperativo per i cristiani e i musulmani impegnarsi nell'affrontare insieme le numerose sfide con le quali si confronta l'umanità, specialmente per quanto riguarda la difesa e la promozione della dignità dell'essere umano e i diritti che ne derivano. Mentre crescono le minacce contro l'uomo e contro la pace, riaffermando la centralità della persona e lavorando senza stancarsi perché la vita umana sia sempre rispettata, cristiani e musulmani rendono manifesta la loro obbedienza al Creatore, la cui volontà è che tutti gli esseri umani vivano con quella dignità che egli ha loro dato»[12].

Anche Sua Santità Giovanni Paolo II, nel messaggio per la celebrazione della giornata mondiale della pace, del 1° gennaio 2001, sottolineava la necessità del dialogo tra le culture, indicando in esso la via necessaria per l'edificazione di un mondo riconciliato, per una *civiltà dell'amore* e della pace. Nell'attuale contesto storico, infatti, emerge con forza l'ideale di una fraternità veramente universale, proclamato dalle grandi «carte» dei diritti umani, manifestato da grandi istituzioni internazionali, esigito dal processo di globalizzazione che unisce in modo crescente i destini dell'economia, della cultura e della società. Pur scansando l'illusione di facili soluzioni[13], il Santo Padre riteneva via saggia il cimentarsi nella riflessione: «La

---

[10] «Noi vogliamo ricercare le vie della riconciliazione e imparare a vivere rispettando ciascuno l'identità dell'altro», *ibid.*, 397.

[11] GIOVANNI PAOLO II, *Incontro con i giovani musulmani a Casablanca*, 19.8.1985, in Il Regno-Documenti 15 (1985) 466.

[12] BENEDETTO XVI, *Agli ambasciatori dei paesi musulmani*, 25.9.2006, in Il Regno-Documenti 17 (2006) 548. In questo senso, il Concilio Vaticano II afferma l'importanza della collaborazione per «difendere e promuovere insieme, per tutti gli uomini, la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà»: Dichiarazione *Nostra aetate*, n. 3. Anche nel messaggio di auguri ai «cari amici musulmani» per la fine del ramadan, a firma del card. Paul Poupard, presidente del Consiglio per il dialogo interreligioso, c'è una decisa chiamata a operare per «rafforzare la pace»: «Laddove possiamo operare insieme, non lavoriamo separati. Il mondo, e noi con lui, ha bisogno di cristiani e di musulmani che si rispettano, si stimano e offrono la testimonianza di amarsi e di operare insieme per la gloria di Dio e per il bene di tutti gli uomini» in L'Osservatore romano, 21.10.2006, 8.

[13] «Sono naturalmente lontano dal pensare che, su un problema come questo, si possano offrire soluzioni facili, pronte per l'uso. È laboriosa già la sola lettura della situazione, che appare in continuo movimen-

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 84

stessa riflessione dei credenti, nelle diverse religioni, si fa più incline a sottolineare che il rapporto con l'unico Dio, Padre comune di tutti gli uomini, non può che favorire il sentirsi e il vivere da fratelli. Nella rivelazione di Dio in Cristo, questo principio è espresso con estrema radicalità: "Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore" (1 Gv 4,8)»[14].

Proprio con questa affermazione e in questa direzione si apre la prima lettera enciclica *Deus caritas est* del Sommo Pontefice Benedetto XVI ai vescovi ai presbiteri e ai diaconi alle persone consacrate e a tutti i fedeli laici sull'amore cristiano: «Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui» (1 Gv 4,16). E questo perché al centro della fede cristiana c'è l'amore: «Queste parole della Prima Lettera di Giovanni esprimono con singolare chiarezza il centro della fede cristiana: l'immagine cristiana di Dio e anche la conseguente immagine dell'uomo e del suo cammino»[15].

Sviluppando il concetto della carità reciproca, indubbiamente il diritto è la prima strada da imboccare per l'edificazione di un mondo riconciliato, per una *civiltà dell'amore* e della pace. L'edificazione della pace non può prescindere dal rispetto di un ordine etico e giuridico, sicché la pace ed il diritto internazionale sono intimamente legati fra loro: il diritto favorisce la pace. «L'umanità, di fronte a una fase nuova e più difficile del suo autentico sviluppo, ha oggi bisogno di un grado superiore di ordinamento internazionale»[16]. Giovanni Paolo II rivolgendosi al Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede, il 13 gennaio 1997, individuava nel diritto internazionale uno strumento di prim'ordine per il perseguimento della pace: «Il diritto internazionale è stato per molto tempo un diritto della guerra e della pace. Credo che esso sia sempre più chiamato a diventare esclusivamente un diritto della pace, concepita in funzione della giustizia e della solidarietà. In questo contesto, *la morale è chiamata a fecondare il diritto*; essa può esercitare altresì una funzione di

to, così da sfuggire a schemi prefissati. A ciò si aggiunge la difficoltà di coniugare principi e valori che, pur essendo idealmente armonizzabili, possono manifestare in concreto elementi di tensione che non facilitano la sintesi. Resta poi, alla radice, la fatica che segna l'impegno etico di ogni essere umano costretto a fare i conti col proprio egoismo e i propri limiti», GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la celebrazione della giornata mondiale della pace*, 1° gennaio 2001, n. 3, in AAS 93 (2001) 234-247, qui 235.

14 *Ibid.*, n. 1, 234.

15 BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*, n. 1.

16 GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis*, 43, in AAS 80 (1988) 575.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 85

anticipo sul diritto, nella misura in cui gli indica la direzione del giusto e del bene»[17].

Compito centrale della politica è il giusto ordine della società e dello Stato, quindi la giustizia è lo scopo e anche la misura intrinseca di ogni politica. Ma che cosa è la giustizia? «Questo è un problema che riguarda la ragione pratica; ma per poter operare rettamente, la ragione deve sempre di nuovo essere purificata, perché il suo accecamento etico, derivante dal prevalere dell'interesse e del potere che l'abbagliano, è un pericolo mai totalmente eliminabile. In questo punto politica e fede si toccano. 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»[18].

Proprio in questo contesto di moralizzazione del diritto rilevante è stato, nel corso dei secoli, il contributo dottrinale offerto dalla fede, al centro della quale c'è l'amore, mediante la riflessione filosofica e teologica di numerosi pensatori, per orientare il diritto internazionale verso il bene comune dell'intera famiglia umana: «L'amore – *caritas* – sarà sempre necessario, anche nella società più giusta. Non c'è nessun ordinamento statale giusto che possa rendere superfluo il servizio dell'amore. Chi vuole sbarazzarsi dell'amore si dispone a sbarazzarsi dell'uomo in quanto uomo»[19], poiché l'imperativo dell'amore del prossimo è iscritto dal Creatore nella stessa natura dell'uomo[20].

Poiché l'amore è al centro della fede, e questa è chiamata a fecondare il diritto, analizziamo adesso il principio etico-giuridico della carità nel diritto canonico e nel diritto islamico.

2. L'amore nel diritto canonico

Nel diritto canonico si distinguono:

1) il *diritto divino*: ovvero l'insieme dei fattori giuridici che hanno Dio come auto-

---

17 N. 4, in *Insegnamenti*, XX/1 (1997) 97.

18 BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*, n. 28. In questa direzione, nel colloquio in Vaticano con Benedetto XVI, anche il presidente della Repubblica italiana, Giorgio Napolitano ha affermato: «Mai dovrebbe la politica spogliarsi della sua componente ideale e spirituale, della parte etica e umanamente rispettabile della sua natura» in Corriere della Sera, martedì 21 novembre 2006, 6.

19 BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*, n. 28.

20 *Ibid.*, n. 31.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 86

re, sui quali si sviluppa l'organizzazione della Chiesa. Esso comprende:

a) il *diritto divino naturale*: cioè il diritto che deriva dalla stessa dignità dell'uomo creato a immagine di Dio (Dio creatore); tra le fonti del diritto divino naturale è da annoverarsi il diritto naturale;

b) il *diritto divino positivo*: ossia il diritto che deriva dalla rivelazione (Dio redentore): fonti di conoscenza del diritto divino positivo sono la Sacra Scrittura, Antico e Nuovo Testamento, e la Tradizione, che, insieme, costituiscono la Rivelazione.

2) il *diritto positivo canonico*: vale a dire l'insieme di norme giuridiche che la Chiesa si dà per la sua vita nella storia.

Il diritto canonico deriva i suoi contenuti da Dio Creatore (diritto divino naturale), da Dio redentore (diritto divino positivo) e dall'azione legislativa della Chiesa (diritto ecclesiatico) ed è ad un tempo *ordinatio rationis* e *ordinatio fidei* in vista della *comunione ecclesiale*.

La *communio* è il fondamento stesso dell'ordinamento canonico[21] e costituisce il punto focale di tutto il lavoro pastorale della Chiesa[22], il cui primo fine è di essere il sacramento dell'intima unione degli uomini con Dio e poiché la comunione tra gli uomini si radica nell'unione con Dio, la Chiesa è anche il sacramento dell'unità del genere umano[23].

In questo contesto si situa il diritto canonico, poiché la natura di questo diritto è data dalla natura della Chiesa. Perciò lo scopo immediato della revisione del Codice di Diritto Canonico promulgato nel 1983 e del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, promulgato nel 1990, fu quello di assicurare che in esso si inserisse la *ecclesiologia di comunione* del Concilio Vaticano II[24]: «… il fine ultimo dell'ordinamento canonico non è semplicemente quello di garantire il *bonum commune Ecclesiae*, ma di realizzare la *communio*»[25], cioè il bene comune non è soltanto il raggiungimento di un ordine esteriore nella vita della Chiesa, ma anche la realizzazione per opera dello Spirito della comunione verticale del singolo con il Padre nel Figlio, e di quella orizzontale con tutti i fratelli.

---

21 Cfr. L. Gerosa, *Diritto ecclesiale e pastorale*, Torino 1991, 5-6.

22 Cfr. *ibid.*, 845-855.

23 Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. ap. *Lumen gentium*, 1.

24 Cfr. sul punto ad es. Giovanni Paolo II, *Allocuzione alla Rota Romana* del 18 gennaio 1990, n. 2, in AAS 82 (1990) 872.

25 E. Corecco, *Teologia del diritto canonico*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di G. Barbaglio – S. Dianich, Alba 1977, 1747.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 87

Per comprendere meglio questo aspetto bisogna sottolineare che tutta l'attività della Chiesa è espressione di un amore che cerca il bene integrale dell'uomo[26]: «L'amore del prossimo radicato nell'amore di Dio è anzitutto un compito per ogni singolo fedele, ma è anche un compito per l'intera comunità ecclesiale, e questo a tutti i suoi livelli: dalla comunità locale alla Chiesa particolare fino alla Chiesa universale nella sua globalità. Anche la Chiesa in quanto comunità deve praticare l'amore»[27].

A tal proposito il Sommo Pontefice Paolo VI, nella *Allocuzione* alla Sacra Rota Romana dell'8 febbraio 1973, affermava che «il diritto canonico è per sua natura pastorale»[28] e poiché «la Pastorale si preoccupa delle persone, di coloro che sono alla ricerca della verità, di coloro che devono crescere in Cristo»[29], è evidente concludere che il diritto non ha altra ragion d'essere che il servizio alla persona[30]. Il concetto di «persona» è una creazione del pensiero ebraico-cristiano e non della «filosofia dei lumi» o della filosofia ellenica. Per i Greci, infatti, l'uomo non era la realtà più importante, poiché la loro visione era «cosmocentrica» e non «antropocentrica» e con il razionalismo si passa a poco a poco dal concetto di «persona» al concetto di «individuo», ben più ristretto e angusto per il suo rinchiudersi nell'«individualismo»[31]. Invece il diritto canonico è riconducibile ad un'esigenza intrinseca della persona umana e della sua libertà: di trattare, cioè, ed essere trattato con giustizia nelle diverse dimensioni, compresa la sfera religiosa, che compongono la condizione umana, nel riconoscimento e nel rispetto di ciò che lo costituisce come persona e inscindibilmente gli appartiene[32].

Perciò, proprio perché il diritto canonico è per sua natura pastorale, esso è definito giustamente da Paolo VI[33] «diritto di comunione» o «diritto di carità», conside-

---

[26] Cfr. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*, n. 19.

[27] *Ibid.*, n. 20.

[28] PAOLO VI, *Allocuzione alla S. Rota Romana* dell'8 febbraio 1973, in AAS 65 (1973) 96.

[29] *Ibid.*, 102.

[30] Cfr. PAOLO VI, Lett. enc. *Populorum Progressio*, 26 marzo 1967, n. 34, in AAS 59 (1967) 269. Cfr., inoltre, sul punto, GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Rota Romana* del 28 gennaio 1994, in AAS 86 (1994) 947-952; ID., *Allocuzione alla Rota Romana* del 10 febbraio 1995, in AAS 87 (1995) 1013-1019.

[31] Cfr. G. REALE, *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'«uomo europeo»*, Milano 2003, 79-98.

[32] Cfr. G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Milano 1985, 5 ss.

[33] Cfr. J. BEYER, *Significato e funzione del diritto canonico. Il pensiero di Paolo VI*, in Vita Consacrata 18 (1982) 739-750.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 88

rato che sorgente del diritto canonico è il precetto dell'amore verso Dio e verso il prossimo in riferimento al quale tutta la legislazione ecclesiastica dovrà trovare giustificazione[34]. Tutto il diritto della Chiesa possiede verità e carità come suoi elementi costitutivi e come suoi fondamentali principi ispiratori[35].

Sicché determinate norme canoniche, per la loro origine divina, posseggono un carattere fondamentale, e, per propria natura, sono inalterabili, ma, senza dubbio, il resto delle norme canoniche, che costituiscono la maggior parte di quelle che integrano l'ordinamento, posseggono una straordinaria adattabilità alle più diverse circostanze di luogo, tempo e persone. Ciò spiega come il diritto canonico abbia sempre ammesso e continui ad ammettere l'*epikeia*[36], e cioè il prodursi di un atto contro la legge comune sulla base di una autodeterminazione prudenziale del soggetto, che negli ordinamenti civili qualcosa di simile può essere rinvenuto là dove si prevede o si riconosce direttamente o indirettamente uno spazio all'istituto dell'obiezione di coscienza. In questa ottica sono gli altri istituti canonici, quali il *supplet Ecclesia*, ossia la equitativa supplenza della Chiesa alla mancanza di facoltà nel ministro sacro, che produrrebbe nel fedele ignaro l'invalidità dell'atto giuridico, anche sacramentale, posto[37]; la facoltà del giudice o del superiore di colmare le *lacunae iuris*[38]; la dissimulazione e la tolleranza[39]; la legge particolare[40], speciale e propria; la sanazione, anche *in radice*; il privilegio, la grazia e la dispensa[41]; e, soprattutto l'equità canonica, quell'atteggiamento dell'intelletto e dello spirito che mitiga il rigore della legge per promuovere un bene maggiore. Nella Chiesa, l'equità è una espressione della carità nella verità, e mira a una giustizia più elevata che coincide con il bene soprannaturale dell'individuo e della comunità.

La carità, il precetto dell'amore verso Dio e verso il prossimo, «vincolo di perfezione» (Col 3,14), strumento di pace[42], da cui «dipendono tutta la Legge e i profe-

---

34 Cfr. PAOLO VI, *Allocuzione alla S. Rota Romana* del 28 gennaio 1972, in AAS 64 (1972) 204-205.

35 Alcune considerazioni riprendono riflessioni contenute in A. NERI, *Il Diritto canonico in dialogo con le culture*, in Annuario DiReCom 3/4 (2004/2005) 159-177.

36 Cfr., per esempio, cann. 1116 § 1; 1352 § 2 CIC.

37 Cfr. can. 144 CIC.

38 Cfr. can. 19 CIC.

39 Cfr., per esempio, can. 5 § 1 CIC.

40 Cfr. cann. 8 e 13 CIC.

41 Cfr. sulle ultime considerazioni cfr. M. F. POMPEDDA, *L'interpretazione della legge nella Chiesa*, in Annuario DiReCom 1 (2003) 14-17.

42 Is 2,1-4; Mic 4,1-3.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 89

ti»[43], forma delle virtù e quindi forma della giustizia che vige nell'ordinamento canonico, sorgente stessa del diritto canonico, rispetto alla quale tutta la legislazione della Chiesa deve trovare giustificazione, viene a informare tutto l'ambito di esercizio e le funzioni dell'autorità nella Chiesa, sia a livello di produzione, sia a livello di interpretazione e applicazione delle leggi, ed esso non è un principio extragiuridico, ma anzi è il principio fondamentale giuridicamente rilevante di tutto l'ordinamento canonico ecclesiale.

Il fatto che il precetto dell'amore, spiritualmente e socialmente liberatore, sia elemento costitutivo e fondamentale principio ispiratore del diritto canonico, rende quest'ultimo (e i suoi operatori) in grado di intraprendere un doveroso dialogo con le altre culture e con gli altri soggetti culturali, per contribuire ad edificare la civiltà dell'amore e della pace, tanto auspicata dai Pontefici.

Il diritto canonico, scienza sacra[44], con un compito di evangelizzazione[45], avendo il precetto dell'amore come elemento costitutivo e fondamentale principio ispiratore, dispone di quel fondamento valoriale capace di offrire alla cultura giuridica certamente tecniche e regole, ma soprattutto il richiamo ad imperativi morali. E ciò è tanto più importante se si considera che il diritto non è solo un fatto ma è anche un'idea e una misura di valore, che perciò ha inevitabilmente una dimensione razionale e morale[46].

Il diritto canonico possiede quel sistema valoriale che gli può consentire una nuova vitalità dialogica verso le culture giuridiche e non, oggi più che mai bisognose di valori stabili che le sostanzino e che le rendano idonee a garantire quell'ordine di giustizia fra gli uomini per una civiltà affratellata nella solidarietà e nella carità.

Per alimentare quell'*humus* culturale di natura universale che rende possibile lo sviluppo fecondo di un dialogo costruttivo, il diritto canonico, poggiandosi sulla consapevolezza di fondarsi sul precetto dell'amore, della verità e della giustizia, valori comuni ad ogni cultura, perché radicati nella natura della persona, può tentare di dialogare con la cultura giuridica islamica.

---

43 Cfr. Mt 22,34-40.

44 PAOLO VI, Discorso del 17 settembre 1973, in Communicationes V (1973) 124.

45 Cfr. sul punto GIOVANNI PAOLO II, *Il Santo Padre ad un gruppo di Vescovi degli Stati Uniti d'America*, trad. redazionale da L'Osservatore Romano, 21 ottobre 1998, n. 2, 5.

46 Cfr. S. COTTA, *Il diritto come sistema di valori*, Milano 2004.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 90

3. L'amore nel diritto islamico

Il Santo Padre Giovanni Paolo II, durante l'incontro con la Comunità Musulmana nel cortile della Grande Moschea *Omayyāde* di Damasco, domenica 6 maggio 2001, affermò: «È importante che i musulmani e i cristiani continuino a esplorare insieme questioni filosofiche e teologiche, al fine di ottenere una conoscenza più obiettiva e completa delle credenze religiose dell'altro. Una migliore comprensione reciproca certamente porterà, a livello pratico, a un modo nuovo di presentare le nostre due religioni, non in opposizione, come è accaduto fin troppo nel passato, ma in collaborazione per il bene della famiglia umana»[47]. Una serena riflessione su alcuni temi è, perciò, un contributo positivo per tutti, anche se non sempre sono utili accostamenti forzati, poiché spesso termini identici nascondono diversità di significato[48].

Certamente l'Islam come religione racchiude una parte della tradizione biblica, tuttavia esso si presenta come l'ultima parola di Dio, che viene dopo la *Torah* e dopo il Vangelo e vede nel giudaismo e nel cristianesimo una preparazione all'Islam storico e definisce questi due gruppi di credenti come «la gente del libro». Ma è proprio la scrittura più recente, il Corano, ad indicare una strada di rispetto reciproco sul piano della legge, quando ammette che: «… la *Torah* contiene una guida giusta», alla quale era seguita «… Gesù figlio di Maria a conferma della *Torah* rivelata prima di Lui… e… il Vangelo che contiene una guida giusta e l'illuminazione, a conferma della *Torah* rivelata prima, guida giusta e ammonimento per coloro che temono Dio»[49].

Analogamente alla predicazione di Paolo, per la quale lo strumento della salvezza non è la legge bensì Cristo stesso, nell'insegnamento coranico nella priorità dei valori vi è la fede innanzitutto, seguita dai doveri, prima ancora della Legge stessa, la *šarî´a*, comunque adeguabile alle variazioni spazio-temporali[50].

---

[47] Giovanni Paolo II, *Discorso durante l'incontro con la Comunità Musulmana nel cortile della Grande Moschea Omayyāde di Damasco*, 6 maggio 2001, n. 4, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXIV/1, 905.

[48] Cfr. per le considerazioni che seguono: cfr. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V/1 (1982) 437; V/2 (1982) 1665; VIII/1 (1985) 1511, 1720-1724; IX/1 (1986) 532; IX/2 (1986) 2019-2029; XII/2 (1989) 1453-1455; XIV/1 (1991) 702. Cfr. inoltre C. Van Nispen – E. Farahian, *Note sullo statuto teologico dell'islam. I-II*, in La Civiltà Cattolica 3496 e 3498 (1996/I-II) 336 e 545.

[49] *Corano*, Sura 5, 44-48.

[50] L'espressione *diritto islamico* utilizzata nelle lingue europee può corrispondere a due diversi termini arabi, *šarî´a* e *fiqh*, i cui significati sono collegati. *Šarî´a* è la Legge sacra dell'islam e il termine indica il messaggio profetico nel suo complesso oppure un sistema giuridico rivelato. La *šarî´a* è posta da Dio poiché Dio è il Legislatore (*al-šarî´*). *Fiqh* è la scienza giuridica ed è riferito a un uomo. *Šarî´a* rimanda dun-

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 91

C'è, quindi, un rapporto importante con i musulmani, «i quali professando di tenere la fede di Abramo, adorano con noi un Dio unico, misericordioso, che giudicherà gli uomini nel giorno finale»[51].

Quindi, specialissima relazione sussiste con i musulmani, a motivo, da un lato, del suo carattere monoteistico, e dall'altro del suo legame con la fede di Abramo.

Circa il secondo aspetto, il legame con la fede di Abramo non si limita e non consiste in una sorta di fattore comune della fede, ma significa trovare la matrice stessa della fede. Infatti professare di tenere la fede di Abramo significa che l'essere umano sottomette tutta la propria vita a Dio, che ha parlato agli uomini, e alla sua volontà divina. I musulmani cercano di sottomettersi «con tutto il cuore ai decreti nascosti di Dio, come si è sottomesso Abramo, al quale la fede islamica volentieri si riferisce»[52]. Noi tutti ci sforziamo di mettere in pratica nella nostra vita quotidiana la volontà di Dio seguendo l'insegnamento dei nostri rispettivi libri santi, perché Ebrei, Cristiani e Musulmani sanno che la vera strada verso la realizzazione dell'uomo passa attraverso l'obbedienza alla volontà divina nella propria vita personale e sociale: «La fede in Dio, professata in comune dai discendenti di Abramo, Cristiani, Musulmani ed Ebrei, quando è vissuta sinceramente e portata nella vita, è sicuro fondamento della dignità, della fratellanza e della libertà degli uomini e principio di retta condotta morale e di convivenza sociale. E vi è di più: in conseguenza di questa fede in Dio creatore e trascendente, l'uomo sta al vertice della creazione. È stato creato, si legge nella Bibbia, «a immagine e somiglianza di Dio» (Gn 1,27); benché sia fatto di polvere, si legge nel Corano, libro sacro dei Musulmani, «Dio gli ha insufflato il suo spirito e l'ha dotato di udito, di vista e di cuore», cioè di intelligenza (Sura

---

que all'origine divina della Legge, *fiqh* alla dimensione umana della scienza giuridica che descrive e dichiara la *šarî'a*. I giuristi musulmani insegnano che alla base del *fiqh* stanno quattro fonti o, letteralmente, radici, gli *usûl al-fiqh*: il Corano (*al-Qur'ân*, lett. la recitazione), che è il Libro (*al-kitâb*) sacro dell'islam e che secondo la tradizione contiene la rivelazione che il profeta Muhammad ricevette da Dio, per il tramite dell'Arcangelo Gabriele, in una notte benedetta, e poi in seguito a frammenti nel corso della sua ventennale missione (610-632); la *sunna*, che, nella teoria classica delle fonti, si identifica con la tradizione profetica ed è espressa nei *hadîth*; l'*iğmâ'*, che è il consenso della comunità; il *qiyâs* che è il ragionamento analogico. Nelle nostre osservazioni ci baseremo soprattutto sul Corano poiché ci consegna un'immagine chiara della Legge sacra: essa è un termine, un confine (*hudûd*, plur. di *hadd*) posto da Dio, che l'uomo non deve trasgredire. Cfr. R. ALUFFI BECK-PECCOZ, *Il Diritto Islamico*, in *Introduzione al diritto comparato delle religioni*, a cura di S. FERRARI – A. NERI, Lugano 2007, 201-217. Cfr., inoltre, S. A. ABU SAHLIEH, *Introduction à la société musulmane*, Paris 2005; F.-P. BLANC, *Le droit musulman*, Paris 1995; F. CASTRO, *Diritto musulmano*, voce dal *Digesto delle discipline privatistiche*, vol. VI; W. B. HALLAQ, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge 2005.

[51] Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Cost. ap. *Lumen gentium*, 16.

[52] Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Dich. *Nostra Aetate*, 3.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 92

32,8). L'universo, per il musulmano, è destinato ad essere sottomesso all'uomo in qualità di rappresentante di Dio; la Bibbia afferma che Dio ha ordinato all'uomo di sottomettere la terra, ma anche di coltivarla e custodirla (Gn 12,15). In quanto creatura di Dio, l'uomo ha dei diritti che non possono essere violati, ma è anche tenuto alla legge del bene e del male che si fonda sull'ordine stabilito da Dio. Grazie a questa fede, l'uomo non si sottometterà mai a nessun idolo. Il cristiano sta al comandamento solenne: «Non avrai altro Dio fuori di me» (Es 20,30). Il musulmano, da parte sua, dirà sempre: «Dio è più grande»[53].

Circa il carattere monoteistico tutti crediamo in un solo Dio, unico, vivente e sussistente, pietoso, misericordioso e onnipotente, creatore del cielo e della terra, creatore dell'uomo, guida, giudice giusto e misericordioso. Sia la Bibbia che il Corano insegnano che il perdono e la giustizia sono due degli attributi più caratteristici di Dio, che può far emergere nell'umanità le stesse qualità, solo se apriamo i nostri cuori e gli permettiamo di farlo. Noi tutti crediamo che Dio trascende il nostro pensiero e il nostro universo e che la sua presenza ci accompagna ogni giorno. Tutti acclamiamo la signoria di Dio. Inoltre anche i seguaci di Maometto onorano Gesù, benché non lo riconoscano come Dio ma come profeta, e onorano la sua madre vergine Maria; infatti anche l'Islam le rende omaggio e la saluta come «eletta tra tutte le donne del mondo»[54].

Per questa fede in Dio, sussistono molte cose in comune: la preghiera: «I cristiani e i musulmani concordano sul fatto che l'incontro di Dio nella preghiera è il nutrimento necessario per la nostra anima, senza il quale il nostro cuore appassisce e la nostra volontà non cerca più il bene ma cede al male»[55]; il sacro rispetto per la dignità dell'uomo, in quanto servo di Dio, che è alla base dei diritti fondamentali di ogni essere umano, incluso il diritto alla vita del nascituro; il dovere della giustizia accompagnata dalla compassione e dall'elemosina, il digiuno: «Come membri della famiglia umana e come credenti, abbiamo degli obblighi verso il bene comune, la giustizia e la solidarietà. Il dialogo interreligioso porterà a molte forme di cooperazione, soprattutto nel compiere il dovere di assistere i poveri e i deboli. È questo che testimonia l'autenticità del nostro culto di Dio»[56].

---

[53] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II/2 (1979) 1265-1266.

[54] *Corano*, Sura 3, 42.

[55] GIOVANNI PAOLO II, *Discorso durante l'incontro con la Comunità Musulmana nel cortile della Grande Moschea Omayyāde di Damasco*, 6 maggio 2001, n. 2, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXIV/1, 904.

[56] *Ibid*.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 93

In questo contesto, il dottore Amer Al-Hafi, musulmano, professore di dialogo interreligioso presso la Facoltà di giurisprudenza dell'università Al-al-Bayt della Giordania ha affermato in un suo interessante intervento che: «l'essenza della nostra fede… non può essere altro che l'Amore»[57].

Osserviamo, innanzitutto, che l'amore al prossimo nell'Islam si basa sul buon comportamento morale (*Akhlaq*) ed infatti si legge nel Corano: «Non vi chiedo alcuna ricompensa oltre all'amore verso *al-qurba* [i vostri prossimi], a chi compie il bene noi daremo qualcosa di migliore. Dio è misericordioso e riconoscente»[58]. E a tal proposito il Corano parla ripetutamente degli obblighi sociali e morali che si hanno nei confronti dei parenti, per designare i quali si ricorre ad una parola composta: *dhūlqurbā*. La seconda parte (*qurbā*) è etimologicamente in stretta connessione con il verbo *qaruba* (= stare vicino) e, perciò, si può quindi anche immaginare il significato «vicino» o «prossimo»: «Ma possiamo chiederci: chi è il *qarib*? Ossia: chi è il prossimo per un musulmano? Tanti commentatori del Corano hanno interpretato il significato della parola *qurb*, cioè prossimità, limitatamente alla famiglia e alla tribù, ma ciò non impedisce di estendere il suo significato a tutti gli uomini. Il prossimo non è vicino perché lo è materialmente o perché è della stessa razza o tribù, ma perché Dio è vicino a tutti gli uomini e fa di ogni uomo un prossimo, un vicino. È l'amore, dunque, che rende ogni uomo vicino. Ed è questo il vero senso del prossimo»[59].

Gli uomini devono servire Dio attraverso le buone opere, che comprendono l'elemosina (sia con offerte volontarie, *sadaqāt*, sia con quelle prescritte dalla legge, *zakāt*), la gentilezza e il rispetto nei confronti dei genitori, gli orfani e gli anziani. Una sintesi del codice morale islamico a proposito della carità si può leggere nella sura 17 del Corano, linee 23-39: «Il Signore ha ordinato… il rispetto verso i genitori… Il congiunto e il bisognoso e il viandante facciano il loro dovere… Non si avvicinino alle ricchezze dell'orfano…». In questo senso è scritto ancora nel Corano: «Chiunque uccida un uomo innocente che non abbia sparso la corruzione sulla terra sarà come se avesse ucciso l'umanità intera. E chi ne abbia salvato uno solo, sarà come se avesse salvato tutta l'umanità»[60], ed inoltre «Coloro che, nonostante siano

---

[57] A. Al-Hafi, *L'amore al prossimo nell'Islam. Aspetto ascetico*, in Nuova Umanità 2 (2004) 283. Su alcune osservazioni svolte in questo intervento ci ispiriamo per qualche considerazione successiva.

[58] *Corano*, Sura 42, 23.

[59] A. Al-Hafi, *L'amore al prossimo nell'Islam. Aspetto ascetico*, 285.

[60] *Corano*, Sura 5, 32.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 94

nel bisogno, preferiscono gli altri a loro stessi, coloro che si preservano dalla loro stessa avidità, questi avranno successo»[61].

Il comandamento della giustizia assume nell'Islam una posizione apparentemente più importante del comandamento dell'amore, perché la giustizia è misurabile, tangibile e libera da astrazioni. Dove la giustizia viene a mancare quale premessa fondamentale del comportamento sociale, là non vi può essere neppure un amore sincero. In verità, l'amore è anche per l'Islam una forma superiore dei rapporti sociali e rappresenta l'alfa e l'omega della devozione mistica. Infatti l'uomo deve essere amato perché creato a immagine di Dio: «Dio ha creato Adamo a sua immagine»[62], «Lui ha voluto darvi l'immagine migliore [la più armoniosa]»[63].

Se si ama Dio non si può non amare il prossimo che Dio ha amato al punto da dichiaralo *Khalifat Allah* (vicario di Dio), infatti dice il Corano: «Farò e porrò sulla terra un mio vicario»[64].

Per amare il prossimo sono necessarie alcune virtù come il perdono[65], il dare, la pace, l'umiltà, la pazienza e la sopportazione, il rispetto dell'altro, il rifiuto del male e dell'oppressione. Anche la parola *Al-Jihad* si inserisce in questo contesto poiché indica l'estremo sforzo verso il bene dell'anima: «la parola *Jihad* nel Corano è stata interpretata da tanti con il solo significato di lotta (guerra santa). In realtà, il significato etimologico e l'uso di essa nel Corano indica l'estremo sforzo dell'uomo per compiere ogni atto per costruire il bene e offrire la sua anima a Dio… La *Jihad* dell'anima è purificare l'anima dalle mancanze e dalla schiavitù dei piaceri… L'anima raggiunge la sua perfezione quando diventa vicino a Dio. Troviamo scritto nel Corano: "Oh anima ormai acquietata, ritorna al tuo Signore soddisfatta e accetta; entra tra i miei servi-adoratori, entra nel mio Paradiso"[66]»[67].

L'amore al prossimo è strettamente legato all'amore a Dio poiché «l'essenza dell'amato diventa l'essenza dell'amante e l'essenza dell'amante diventa l'essenza del-

---

61 *Corano*, Sura 59, 9.

62 *Hadith* profetico, trasmesso da Muslem.

63 *Corano*, Sura 40, 64.

64 *Corano*, Sura 2, 30.

65 «Dite ai timorati di perdonare quelli che non sperano nel giorno della giustizia [che non hanno la fede]», *Corano*, Sura 45, 14.

66 *Corano*, Sura 89, 27-30.

67 A. Al-Hafi, *L'amore al prossimo nell'Islam. Aspetto ascetico*, 298.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 95

l'amato»[68]. Nei riguardi dell'amore dell'uomo per Dio sta scritto nel Corano: «Conferma: se avete amato il Dio, seguitemi, giacché anche il Dio vi ama e perdona le vostre colpe, egli, colui che perdona, egli, il Misericordioso»[69]. E: «O voi che credete, chi di voi si discosta dalla propria fede, (sappiate che) Dio porterà presto un altro popolo, che Egli ama e che lo ama, benevolo e umile con i credenti e duro contro i non-credenti. Essi combatteranno sul sentiero di Dio e non temeranno il rimprovero di chi biasima. Questo è il favore di Dio; Egli lo concede a chi vuole, perché Dio è generoso, onnisciente»[70].

«Uno degli aspetti dottrinali più importanti nei quali trova fondamento l'amore al prossimo nell'Islam è lo stretto legame tra i Nomi di Dio e la vita del credente»[71]: «Invocate Dio, invocate il misericordioso; qualsiasi sia il Nome con il quale lo invochiate, Egli possiede i Nomi più belli», dice il Corano[72]. Dio ha molti Nomi, come ad esempio *Allah* (Dio), *Al-Rahman Al-Rahim* (il Clemente Misericordioso), *Al-Mùmen* (Colui che dà serenità e sicurezza), *Al-Shakur* (il Ricompensatore), *Al-Kabir* (il Grande), *Al-Karim* (il Generoso), *Al-Wadud* (Colui che ama con tenerezza); a noi ne sono stati rivelati 99 ed essi sono le vie per conoscere Dio, invocarLo e adorarLo: «La vera felicità dell'uomo sta nell'uniformare il proprio comportamento a quello di Dio, e ornarsi con i significati dei Suoi Attributi e dei Suoi Nomi»[73].

Inoltre rileviamo che c'è scritto nel Corano: «Colui che ha il Timore del Signore ha due paradisi»[74]. Il primo è quello che si può vivere durante la vita sulla terra ed è solo nell'amore a Dio e all'uomo – vicario di Dio – che l'uomo vive questo paradiso. Il secondo paradiso è invece quello ultimo, che si godrà per sempre nella misura in cui si è vissuto il primo e cioè in quanto si è realizzato l'amore di Dio e del prossimo[75].

---

68 IBN ARABI, *Al-Futuhat*, parte 2, Dar Sader-Beirut, 334.

69 *Corano*, Sura 3, 31.

70 *Corano*, Sura 5, 57.

71 A. AL-HAFI, *L'amore al prossimo nell'Islam. Aspetto ascetico*, 288.

72 *Corano*, Sura 7, 180.

73 *Ibid*., 47.

74 *Corano*, Sura 45, 46.

75 Cfr. A. AL-HAFI, *L'amore al prossimo nell'Islam. Aspetto ascetico*, 301-302.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 96

4. Osservazioni conclusive

Certamente il dialogo interreligioso deve essere condotto nel cordiale rispetto reciproco e al contempo senza rinunciare a proporre con sincerità e chiarezza i contenuti della propria fede e le motivazioni che li sostengono[76].

Il Cristianesimo e l'Islam sono religioni universali e missionarie. Questo costituisce un fattore sicuramente irrinunciabile dell'identità della fede[77].

Benedetto XVI, rivolgendosi ai vescovi tedeschi in visita *ad Limina Apostolorum*, ha sottolineato come tutti i musulmani che «con tanta serietà rimangano attaccati alle loro convinzioni e ai loro riti, hanno diritto alla nostra umile e determinata testimonianza di Gesù Cristo», e ha ribadito che questa è «una sfida provvidenziale da affrontare coraggiosamente», riferendosi al confronto spirituale sia con una società sempre più dominata dalla secolarizzazione, sia con le comunità islamiche molto numerose in Germania[78]. In questo senso indubbiamente l'amore è gratuito, non viene esercitato per raggiungere altri scopi[79], non deve essere un mezzo in funzione di ciò che oggi viene indicato come proselitismo «ma questo non significa che l'azione caritativa debba, per così dire, lasciare Dio e Cristo da parte»[80].

Il Concilio Vaticano II, comunque, sebbene, nel corso dei secoli, non pochi dissensi e inimicizie sono sorti tra cristiani e musulmani, esorta tutti «a dimenticare il passato e a esercitare sinceramente la mutua comprensione, nonché a difendere e promuovere insieme, per tutti gli uomini, la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà»[81], e il primo valore è l'amore, la carità.

---

76 Cfr. l'intervento conclusivo, *La missione della Chiesa, la vita della società*, del card. C. Ruini al IV Convegno ecclesiale nazionale italiano, *Testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo*, Verona, 16-20 ottobre 2006, in Il Regno-Documenti 19 (2006) 693.

77 Cfr. ad esempio: «Lasciatemi cominciare con il punto piú difficile: le nostre due religioni, il Cristianesimo e l'Islam, si intendono come religioni universali e missionarie; esse non sono soltanto per un popolo o un determinato paese, ma per tutti gli uomini di tutte le nazioni. Dai loro fondatori, per meglio dire dalla rivelazione, hanno ricevuto la missione di portare la luce di questa rivelazione divina a tutti gli uomini, come messaggio e via della salvezza e della vita. Perciò le nostre religioni erano missionarie fin dal primo momento e lo sono infatti fino ad oggi. Questo costituisce un fattore irrinunciabile dell'identità della nostra fede», C. SCHÖNBORN, *Per una civiltà dell'amore e della pace*, in Rivista Teologica di Lugano 2 (2001) 375.

78 In L'Osservatore romano, 11.11.2006, 5.

79 Cfr. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi *Apostolorum Successores*, 22 febbraio 2004, 196.

80 BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*, n. 31.

81 CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Nostra aetate*, n. 3.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 97

La Bibbia insiste sul duplice comandamento dell'amore di Dio e del prossimo[82], e questa legge dell'amore trova una profonda eco nei musulmani allorquando nel Corano sono esortati, oltre all'invito alla fede, ad eccellere nelle buone opere[83].

Ritroviamo anche l'equivalente della regola aurea del comportamento biblico[84] nel XIII dei 40 *hadith* di Al-Nawawi, che dice: «Non si è veramente credenti finché non si desidera per il proprio fratello ciò che si desidera per se stesso».

Eloquenti, in questo contesto, in cui si parla di carità cioè del principio fondamentale giuridicamente rilevante di tutto l'ordinamento canonico ecclesiale, sono le parole del Papa Gregorio VII che, nel 1076, scriveva all'Emiro Musulmano Al-Nacir, che regnava a Bijâya, nell'attuale Algeria: «Dio onnipotente, che desidera che tutti gli uomini si salvino e nessuno si perda, apprezza in noi soprattutto il fatto che, dopo aver amato Lui, amiamo nostro fratello, e che quello che non vogliamo sia fatto a noi non lo facciamo agli altri. Voi e noi ci dobbiamo questa carità reciprocamente, soprattutto perché crediamo e confessiamo l'unico Dio, ammesso nei diversi modi, e lo lodiamo e veneriamo ogni giorno, come Creatore e Governatore di questo mondo»[85].

Le culture, espressione qualificata dell'uomo e della sua vicenda storica, mostrano molto spesso, al di sotto delle loro modulazioni più esterne, significativi elementi comuni. La Chiesa è convinta che, «al di sotto di tutti i mutamenti, ci sono molte cose che non cambiano»[86] e tale continuità è fondata sulle caratteristiche essenziali e universali del progetto di Dio sull'uomo. Le diversità culturali vanno perciò comprese nella fondamentale prospettiva dell'unità del genere umano, dato storico e ontologico primario, alla luce del quale è possibile cogliere il significato profondo delle stesse diversità. In verità, soltanto la visione contestuale sia degli elementi di unità che delle diversità rende possibile la comprensione e l'interpretazione della piena verità di ogni cultura umana[87].

Prosegue il santo Padre: «Il dialogo tra le culture, strumento privilegiato per costruire la civiltà dell'amore, poggia sulla consapevolezza che vi sono valori comuni ad ogni cultura, perché radicati nella natura della persona. In tali valori l'uma-

---

82 Cfr. Dt 6,5; Lv 19, 18; Mt 22,37-39.

83 Cfr. *Corano*, Sura 5, 21.

84 Cfr. Mt 7,12.

85 Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, Dich. *Nostra Aetate*, 3; Gregorius VII, *Epist. III*, *21 ad Anazir (Al-Nāşir) regem Mauritaniae*, ed. E. Caspar, in MGH, *Ep. sel. II*, 1920, I, 288, 11-15; PL 148, 451 A.

86 Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 10.

87 Cfr. Giovanni Paolo II, *Discorso all'UNESCO*, 2 giugno 1980, n. 6, in AAS 72 (1980) 737s.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 98

nità esprime i suoi tratti più veri e qualificanti. Lasciandosi alle spalle riserve ideologiche ed egoismi di parte, occorre coltivare negli animi la consapevolezza di questi valori, per alimentare quell'*humus* culturale di natura universale che rende possibile lo sviluppo fecondo di un dialogo costruttivo. Anche le differenti religioni possono e devono portare un contributo decisivo in questo senso»[88].

Ma quali possono essere questi valori? Il primo valore di cui promuovere una consapevolezza sempre più diffusa è certamente quello della solidarietà, designato pure con il nome di amicizia o di carità sociale, che è una esigenza diretta della fraternità umana[89], strettamente collegato con il valore della pace e della vita, e al cui cuore si pone la promozione della giustizia: «la giustizia di oggi è l'amore di ieri; l'amore di oggi è la giustizia di domani»[90].

Poiché l'amore, iscritto dal Creatore nella stessa natura dell'uomo[91], è al centro della fede, e la fede è una forza purificatrice per la ragione stessa[92], il valore della solidarietà o carità sociale è chiamato a fecondare il diritto, indicandogli la direzione del giusto e del bene, per l'edificazione di una *civiltà dell'amore* e della pace.

In questo contesto bisogna aver ben presente che «il diritto e l'amore non si escludono a vicenda, ma con la loro unione garantiscono la stabilità e lo sviluppo della società umana»[93].

L'etica dell'amore, cioè la carità è il principio etico-giuridico di fondo a cui fare riferimento per alimentare quell'*humus* culturale di natura universale che rende possibile lo sviluppo fecondo di un dialogo costruttivo tra le culture per una civiltà dell'amore e della pace, arricchendo così di nuovi spunti l'interscambio fra le scienze giuridiche, la mentalità dei giuristi e anche il concetto stesso di diritto.

La *lectio magistralis* tenuta da S.S. Benedetto XVI all'Università di Regensburg durante il viaggio in Baviera[94] ha voluto argomentare un chiaro e radicale rifiuto della motivazione religiosa della violenza, da qualunque parte essa provenga[95]: «Le

---

88 Giovanni Paolo II, *Messaggio per la celebrazione della giornata mondiale della pace*, 1° gennaio 2001, n. 16, in AAS 93 (2001) 242.

89 Cfr. *Catechismo della Chiesa cattolica*, 1939.

90 M. Gillet, *Justice et charité*, in *Semaine sociale de France 1928*, 132.

91 Benedetto XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*, n. 31.

92 Cfr. *ibid.*, n. 28.

93 J. Höffner, *La dottrina sociale cristiana*, Milano 1987, 63.

94 Cfr. Il Regno-Documenti 17 (2006) 540-544.

95 Cfr. sul punto T. Bertone, *Dichiarazione*, 16 settembre 2006, in Il Regno-Documenti 17 (2006) 547.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 99

manifestazioni di violenza non possono attribuirsi alla religione in quanto tale, ma ai limiti culturali con cui essa viene vissuta e si sviluppa nel tempo (…). Di fatto, testimonianze dell'intimo legame esistente tra il rapporto con Dio e l'etica dell'amore si registrano in tutte le grandi tradizioni religiose»[96].

[96] BENEDETTO XVI, *Messaggio per il XX anniversario dell'Incontro interreligioso di preghiera per la pace*, in Il Regno-Documenti 17 (2006) 550.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 106

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 tatara sulla Volga
- **GRECIA e BULGARIA: Salonicco, Aghia Triada, Filippi, Rila, Sofia, Plovdiv, Bačkovo**
- 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

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 101

Ragione e fede. Necessaria sinergia per un incontro proficuo tra le culture

Ettore Malnati
Facoltà Teologica del Triveneto, FTL e Università di Trieste

1. Introduzione

Benedetto XVI martedì 12 settembre 2006 torna nella sua università di Regensburg per uno straordinario *dies academicus*[1], rendendo possibile una significativa esperienza di *universitas* nello stile proprio della *lectio magistralis*.

Il tema che il Pontefice tratta è legato alle problematiche che investono la libertà dell'atto di fede, il valore della ragione nei suoi criteri debitori del mondo ellenistico ed il rapporto insostituibile che vi deve essere tra Dio e mondo e quindi tra fede e ragione.

Il Papa teologo parte commentando il dialogo che il «dotto imperatore bizantino Manuele II Paleologo... ebbe con un Persiano colto su cristianesimo e islam e sulla verità di ambedue... Il dialogo si estende su tutto l'ambito delle strutture della fede contenute nella Bibbia e nel Corano e si sofferma soprattutto sull'immagine di Dio e dell'uomo»[2], per passare poi a valorizzare quella sintesi che si è realizzata tra spirito greco e spirito cristiano con la traduzione greca dell'Antico Testamento dai Settanta, divenuta in tal senso «una testimonianza testuale a se stante e uno specifico e importante passo della storia della Rivelazione, nel quale si è realizzato questo incontro in un modo che per la nascita del cristianesimo e la sua divulgazione ha avuto un significato decisivo... Partendo veramente dall'intima natura della fede cristiana e, nel contempo, dalla natura del pensiero greco fuso ormai con la fede

[1] BENEDETTO XVI, *Discorso con i rappresentanti della Scienza. Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, in ID., *Chi crede non è mai solo. Viaggio in Baviera*, Siena 2006, 13.

[2] *Ibid.*, 14.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 102

Manuele II poteva dire: Non agire con il *logos* è contrario alla natura di Dio»[3].

Benedetto XVI è preoccupato di sottolineare il valore della ragione come emerge dalla sintesi tra spirito greco e spirito cristiano[4] e non come la teologia liberale del XIX e XX secolo ed il pensiero di Kant che de-ellenizzando la fede hanno portato all'«autolimitazione moderna della ragione»[5]. Questo metodo scientifico che risponde all'empirismo esclude il problema Dio «facendolo apparire come problema scientifico o pre-scientifico»[6] e nello stesso tempo anche «l'uomo stesso subisce una riduzione. Poiché allora gli interrogativi propriamente umani, cioè quelli del "da dove" e del "verso dove", gli interrogativi della religione e dell'*ethos*, non possono trovare posto nello spazio della comune ragione descritta dalla scienza intesa in questo modo e devono essere spostati nell'ambito del soggettivismo»[7].

Benedetto XVI non rifiuta il concetto di «ragione moderna», le offre dal suo interno delle critiche a livello di valutazione criteriale, nello stesso tempo plaude allo sviluppo moderno dello spirito riconoscendo all'*ethos* della scientificità la sua «volontà di obbedienza alla verità quale espressione di un atteggiamento che fa parte delle decisioni essenziali dallo spirito cristiano»[8].

Il Messaggio che il Pontefice ha voluto dare con la sua *lectio magistralis* a Regensburg non solo agli operatori scientifici delle varie discipline universitarie, a noi sembra essere racchiuso in questa sua espressione: «Una ragione, che di fronte al divino è sorda e respinge la religione nell'ambito delle sottoculture è incapace di inserirsi nel dialogo delle culture»[9] indispensabile oggi nell'incontro a volte non spontaneo o comunque non sempre facile in una società come quella europea multiculturale, multietnica e multireligiosa. Anche in questo campo la dimensione culturale di vera matrice cristiana diventa criterio di valutazione per una relazionalità integralmente antropocentrica, dove il rapporto Dio-uomo non è falsato da una trascendenza assoluta quasi vacua tanto da considerare Dio un «irraggiungibile recluso», bensì come *logos* che rende la ragione umana «capace di Dio» in un ontologico pensarsi l'uno per l'altro in piena realizzazione entitativa per la persona umana.

---

3 *Ibid*., 20.

4 *Ibid*.

5 *Ibid*., 25.

6 *Ibid*., 26.

7 *Ibid*.

8 *Ibid*., 28.

9 *Ibid*., 29.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 103

2. Nessuna costrizione nelle cose di fede (*Corano*, sura 2,256)

Di fronte all'integralismo che serpeggia nella complessa compagine umana e che ha generato e genera diffidenza e violenza, Benedetto XVI, prendendo l'occasione dell'antico dialogo tra Manuele II e il Persiano colto, non condividendo il modo apologetico recriminatorio[10], lancia il messaggio culturale in merito al valore sacrosanto della libertà religiosa che non può ovviamente convivere con la violenza.

La situazione del momento storico internazionale ed europeo in specie, richiede una convinta presa di distanza dagli integralismi che poi sfociano in svariate forme violente non esclusa quella del terrorismo. Benedetto XVI, che per conformazione culturale è portato ad esaminare gli effetti per risalire alle cause che li producono, va al cuore del problema della convivenza inter-religiosa ed interculturale, che i popoli d'Europa stanno vivendo con fatica e preoccupazione. Il Papa afferma il valore della libertà religiosa che la Chiesa Cattolica ha sottolineato nel Concilio Vaticano II con un apposito documento[11] partendo dalla solenne convinzione che «la persona umana ha il diritto alla libertà religiosa. Il contenuto di una tale libertà è che gli stessi esseri umani devono essere immuni dalla coercizione da parte di singoli individui, di gruppi sociali e di qualsivoglia potestà umana, così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza, né sia impedito, entro debiti limiti, di agire in conformità ad esse: privatamente o pubblicamente, in forma individuale o associativa»[12].

A questa profonda maturazione la Chiesa cattolica addiviene dopo una lunga storia di persecuzioni sin dal suo sorgere ed ancora presenti in forme di coercizioni legislative, culturali, sociali, psicologiche ed anche con incarcerazioni ed uccisioni *in odium fidei*. Certo anche i suoi figli si sono macchiati di ciò, ma trasgredendo il comando del Maestro: «Amate i vostri nemici, pregate per quelli che vi perseguitano. Facendo così diventerete veri figli di Dio, nostro Padre che è nei cieli» (cfr. Mt 5,44-45).

Ebbe a dire Benedetto XVI nella sua prima enciclica che il programma del cristiano «è un cuore che vede»[13] le necessità dei fratelli. Tra queste necessità nella

---

[10] Infatti Benedetto XVI nel suo discorso dice, chiarendo, che il «metodo sorprendentemente brusco, brusco a tal punto da essere per noi inaccettabile...» (*ibid.*, 16).

[11] CONCILIO VATICANO II, Dich. *Dignitatis Humanae*, formato da un proemio e due capitoli più una conclusione.

[12] *Ibid.*, 2.

[13] BENEDETTO XVI, Enc. *Deus Caritas est*, n. 31 b.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 104

concezione integrale della persona vi è «l'apertura al trascendente e quindi a Dio creatore»[14] da poter vivere e manifestare individualmente e comunitariamente. Coloro che vengono designati e detengono legittimamente i destini dei popoli o governano gli Stati – sottolinea Benedetto XVI – «non possono imporre la religione, ma devono garantire la sua libertà e la pace tra gli aderenti alle diverse religioni»[15].

Richiamare da parte del Papa nella *lectio magistralis* all'Università di Regensburg questo concetto di giustizia, significa ricordare agli uomini della cultura e della politica che è proprio loro primo dovere annesso al conseguimento del Bene comune, perseguire e promuovere la giustizia in quanto «questo è lo scopo e quindi la misura intrinseca di ogni politica»[16].

Giustizia è dunque promuovere un leale dialogo tra le religioni, soprattutto nel caso specifico dell'Europa d'oggi, luogo di "attracco" di tanti nuclei familiari o singole persone di religione «specialmente musulmana, meritevoli di ammirazione per quanto nel loro culto di Dio vi è di vero e di buono»[17]. Dialogare e onorare la fede di questi fratelli è operare per la giustizia e la pace. Sì, era necessario a Regensburg far riflettere coloro che appartengono all'*universitas scientiarum*, perché si possa prendere in seria considerazione a livello di qualsiasi altra scienza quella disciplina che si occupa di far pensare Dio e di riconoscerlo necessario punto di riferimento per un'antropologia perfetta cioè non priva del trascendente. D'altra parte anche il suo progetto di «Carta dei Diritti dell'unione Europea» nel capitolo *Libertà* così recita: «Ogni individuo ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione. Tale diritto include la libertà di cambiare religione o credo, così come la libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo individualmente o collettivamente, in pubblico o in privato, mediante il culto, l'insegnamento, le pratiche e l'osservanza dei riti»[18].

Proprio a quel consesso il Papa ricorda un'uscita maldestra di un docente dei tempi in cui egli era professore in quella Università, il quale, alludendo alle due facoltà teologiche presenti da vecchia data in quell'Ateneo, ebbe a dire: «Nella

---

14 BENEDETTO XVI, *Discorso al Presidente degli Affari Religiosi ad Ankara*, 28 novembre 2006.

15 BENEDETTO XVI, Enc. *Deus Caritas est*, n. 28 a.

16 *Ibid.*

17 PAOLO VI, Enc. *Ecclesiam Suam*, n. 111.

18 *Progetto di Carta dei Diritti dell'Unione Europea*, cap. II, art 10.1 in E. MALNATI, *Pace e diritti umani. Sviluppo e prospettive*, Trieste 2001, 234.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 105

nostra Università c'è una stranezza: due facoltà che si occupano di una cosa che non esiste: Dio»[19].

Questa «stranezza» è la garanzia che la libertà possa essere usata nel rispetto dei diritti umani per ogni persona in quanto tale in ogni fase della sua esistenza e in ogni parte del mondo. Feuerbach e Nietzsche auspicano la morte di Dio per rendere la libertà dell'uomo arbitrio dove la giustizia è svilita assieme alla verità sull'uomo.

È necessario certo presentare all'uomo la necessità e bontà di credere Dio e in Dio, ma ciò non può essere fatto con la violenza, perché oltre che essere «cosa irragionevole, la violenza è in contrasto con la natura di Dio e la natura dell'anima»[20].

Il vero credente però che vuole essere presso i suoi contemporanei maestro ascoltato, non può che – direbbe Paolo VI – essere testimone della sua fede. Se dunque la fede è frutto dell'anima, ad essa si addiviene, per quanto compete alla persona nell'atto di credere, attraverso la contemplazione e lo stupore della ragione e non della violenza e neppure della pedante persuasione intesa come violenza psicologica.

È l'*agàpe*, inteso quale *amor benevolentiae*, che rende l'amore umano capace di percepire per analogia Dio che è l'Amore (1 Gv 4,16).

Parlando ai Vescovi della Confederazione Elvetica nel pomeriggio di giovedì 9 novembre 2006 così Benedetto XVI ha approfondito il concetto abbozzato a Regensburg circa il «Dio-Logos e il Dio-Amore, che si è fatto talmente piccolo, da assumere un corpo umano e alla fine di darsi come pane nelle nostre mani. Questi due aspetti del concetto cristiano di Dio dovremmo sempre tenere presenti e far presenti. Dio è *Spiritus creator*, è *Logos*, è *Ragione*. E per questo la nostra fede è una cosa che ha da fare con la ragione, può essere trasmessa mediante la ragione e non deve nascondersi davanti alla ragione, neanche a quella del nostro tempo»[21].

Se dunque Dio è *Logos*, come afferma l'evangelista Giovanni (Gv 1,1), «l'incontro tra il messaggio biblico ed il pensiero greco non era un semplice caso. La visione di Paolo – afferma Benedetto XVI – davanti alla quale si erano chiuse le vie dell'Asia e che, in sogno, vide un Macedone e sentì la sua supplica: "Passa in Macedonia e aiutaci" (cfr. At 16,6-10), può essere interpretata come una "condensazione" della necessità intrinseca di un avvicinamento tra la fede biblica e l'inter-

---

19 BENEDETTO XVI, *Discorso con i rappresentanti della Scienza...*, 14.

20 *Ibid.*, 16.

21 BENEDETTO XVI, *Il discorso del Santo Padre a conclusione dell'incontro con i Vescovi della Svizzera*, in L'Osservatore Romano, 12 novembre 2006, 6.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 106

rogarsi greco. In realtà, questo avvicinamento ormai era avviato da molto tempo. Già il nome misterioso di Dio dal roveto ardente, che distacca questo Dio dall'insieme delle divinità con molteplici nomi affermando soltanto il suo "Io sono", il suo essere, è, nei confronti del mito, una contestazione con la quale sta in intima analogia il tentativo di Socrate di vincere e superare il mito stesso... La fede biblica, durante l'epoca ellenistica andava interiormente incontro alla parte migliore del pensiero greco, fino ad un contatto vicendevole che si è poi realizzato specialmente nella tarda letteratura sapienziale... La traduzione greca dell'Antico Testamento... è più di una semplice traduzione del testo ebraico, è una testimonianza testuale e uno specifico importante passo della storia della Rivelazione nel quale si è realizzato questo incontro... tra fede e ragione, tra autentico illuminismo e religione»[22].

3. Tra Dio e la ragione umana esiste una vera analogia (Concilio Lateranense IV, 1215)

Nella sua *lectio magistralis* di Regensburg, Benedetto XVI ricorda agli accademici dell'*universitas scientiarum* che «la fede della Chiesa si è sempre attenuta alla convinzione che tra Dio e noi, tra il suo eterno spirito creatore e la nostra ragione creata esista una vera analogia, in cui – come dice il Concilio Lateranense IV nel 1215 – certo le dissomiglianze sono infinitamente più grandi delle somiglianze, non tuttavia fino al punto di abolire l'analogia e il suo linguaggio»[23].

Qui il Pontefice vuole sottolineare l'intrinseca relazionalità con Dio dell'antropologia biblica e cristiana in specie che, presentando l'uomo quale «immagine e somiglianza di Dio» (Gv 1,26), pur nulla togliendo alla trascendenza divina in sé, la libera dal relegante splendido isolamento nei confronti delle creature che Lui ha tratte dal nulla. Qui si differenzia la concezione cristiana da quella musulmana in cui «Dio è assolutamente trascendente... e non sarebbe legato, secondo Ibn Hazm, neanche dalla sua stessa parola e che niente lo obbligherebbe a rivelare a noi la verità»[24]. Se è vero che il rabbi Galileo non ha difficoltà ad affermare, in perfetta sintonia con la teologia ebraica, che «nessuno mai ha visto Dio» (Gv 1,18), subito però aggiunge: «Il Figlio unigenito che è nel seno del Padre l'ha fatto conoscere» (Gv 1,18). Si trat-

[22] BENEDETTO XVI, *Discorso con i rappresentanti della Scienza...*, 18-20.

[23] *Ibid.*, 21.

[24] *Ibid.*, 17.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 107

ta di una conoscenza fatta di esperienzialità concreta che il mistero dell'incarnazione del Verbo ha reso possibile (Gv 1,14) per ogni uomo e per tutto l'uomo. «Venne nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo» (Gv 1,9) che è lo stesso «Verbo che era presso Dio ed era Dio» (Gv 1,1). Questa «trascendente-prossimità tra Dio e uomo nella dimensione cristica, ha offerto la rivelazione che Dio è Padre, togliendo così terrore e paura nel pensare Dio e iniziando l'uomo ad una relazionalità confidente con Dio: il divino e l'umano sono resi scambio familiare. La prima simbiosi ontologica in senso affettivo ed effettivo è dunque in un certo qual senso presente in questo rapporto di paternità e figliolanza, che permette di riconoscere l'operato di Dio che si è mostrato come *logos* e come *logos* ha agito e agisce pieno di amore in nostro favore»[25].

È proprio questa "trascendente-prossimità" in cui Dio ha tanto amato l'umanità da sacrificare il suo Figlio unigenito, che porta l'uomo ad "ammirare" l'opera di Dio e a relazionarsi per amore accogliendo l'atto d'amore divino. «L'amore, come dice Paolo, sorpassa la conoscenza ed è per questo capace di percepire più del semplice pensiero (Ef 3,19), tuttavia esso rimane l'amore del Dio-Logos, per cui il culto cristiano è, come dice Paolo, λογικὴ λατρεία, un culto che concorda con il Verbo stesso e la nostra ragione (Rm 12,1)»[26].

Ciò che rende l'uomo immagine di Dio è il fatto che Egli è un essere dotato di ragione e quindi di libertà e di capacità di pensare ed amare. Questo è anche quello che oltre a fare la differenza tra la persona umana e gli altri esseri viventi è ciò che diventa criterio di merito o demerito degli atti umani.

In una scelta così importante quale è quella della creatura che vuole conoscere Dio e quale deve essere il vero rapporto con il suo Creatore, o dell'immagine con il suo Originale, non può mancare la partecipazione di quella *quidditas* che rende "simile" l'uomo a Dio: la ragione. La ragione dunque non può essere esclusa dall'atto di fede. «Il Concilio Vaticano I insegna che la verità raggiunta per via di riflessione filosofica e la verità della Rivelazione, non si confondono, né l'una rende superflua l'altra: esistono due ordini di conoscenza distinti non solo per il loro principio, ma anche per il loro oggetto: per il loro principio, perché nell'uno conosciamo con la ragione naturale, nell'altro con la fede divina; per l'oggetto, perché oltre la verità che la ragione può capire, ci è proposto di vedere i misteri nascosti in Dio, che non

[25] *Ibid.*, 21.

[26] *Ibid.*

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 108

possono essere conosciuti se non rivelati dall'altro»[27]. La dottrina del Vaticano I, oltre a riconoscere il grande valore della ragione nella ricerca e conoscenza di Dio, rappresenta un'astrazione rispetto all'opera reale e all'agire salvifico di Dio in favore di quella pienezza dell'essere che *per modum recipientis* è in comune, appunto per difetto con l'uomo e con tutti gli altri esseri. Considerando il concetto di analogia dell'essere, per il quale l'essere viene attribuito tanto a Dio quanto, su un altro piano e in maniera analoga, all'uomo, Dio e l'uomo devono essere considerati capaci di conoscersi attraverso la via della ragione.

Questa fiducia del Magistero della Chiesa Cattolica circa l'*analogia entis* fa problema ad alcuni teologi del XIX e XX secolo, come Karl Barth e Rudolf Bultmann, che, facendo proprio lo scetticismo di Lutero nei confronti della ragione e dei «giochi di prestigio di Aristotele», pongono l'accento esclusivo sull'*analogia fidei*, concludendo con questo interrogativo e la seguente risposta: «Come si può conoscere Dio? Soltanto mediante la fede nella Rivelazione di Dio stesso testimoniato nella Bibbia»[28]. Risposero a queste posizioni diversi teologi cattolici come Gottlieb Söhngen, maestro di Joseph Ratzinger, John Henry Newman, assieme a Henri de Lubac e Hans Urs von Balthasar. Quest'ultimo nei confronti di Barth sosteneva la concezione secondo cui nella *mens* del Magistero e della teologia cattolica, l'analogia dell'essere (*analogia entis*) sarebbe inglobata nell'analogia della fede (*analogia fidei*), concezione questa che era stata già avanzata negli anni trenta dal teologo Gottlieb Söhngen nei confronti della posizione di Barth. Il discepolo di Söhngen, Joseph Ratzinger – ricorda Hans Küng – «diffidava proprio a proposito del problema natura-sopranatura, dal voler fingere decisioni magisteriali che non sono ancora state prese. E insieme vedeva la possibilità di un nuovo punto di partenza per il dialogo, proprio nel tentativo di una discussione troppo irrigidita in concetti astratti (natura-soprannaturale, *analogia entis et fidei*) al suo centro concreto, e cioè a Gesù Cristo: di qui – sosteneva Ratzinger – infatti il dialogo potrebbe e dovrebbe attingere nuova vita»[29].

A Regensburg, nel settembre 2006 Papa Ratzinger serenamente vuol far osservare agli uomini che hanno sposato il concetto di ragione moderna che «l'Occidente da molto tempo è minacciato da questa avversione contro gli interrogativi fondamentali della sua ragione, e così potrebbe subire solo un grande danno. Il coraggio

---

[27] GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et Ratio*, n. 9.

[28] H. KÜNG, *Dio esiste?*, Milano 1979, 577.

[29] *Ibid.*, 581.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 109

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 agire secondo ragione, non agire con il *logos*, è contrario alla natura di Dio»[30].

4. Ragione e fede: necessaria reciprocità

Se vi è una civiltà che è necessario e doveroso promuovere per dare autentico valore alla giustizia e alla verità è quella auspicata da Paolo VI e riproposta da Giovanni Paolo II: la civiltà dell'amore che ha in sé la dimensione di una reciprocità disinteressata e oblativa.

Nel presentarsi alla Chiesa Cattolica e al mondo intero quale Pontefice Romano, Benedetto XVI fa eco ai suoi predecessori con l'enciclica *Deus Caritas est.* Una riflessione quella di Papa Ratzinger sull'importanza di conoscere e porsi sulla via di quell'*agape*, quale *amor benevolentiae*, che rende l'uomo degno della sua entità razionale nella misura in cui sa dare all'*eros* le qualifiche proprie dell'*agape*[31].

Per il Cristianesimo «l'*eros* di Dio per l'uomo è insieme totalmente *agape*... non soltanto perché viene donato del tutto gratuitamente, senza alcun merito precedente, ma anche perché è amore che perdona»[32].

Oggi più che mai è necessario che nella progettualità della Comunità internazionale – in rapporto ai grandi e non sempre semplici problemi della concordia tra i popoli, del dialogo tra le culture e religioni e dal ridonare senso all'essere razionale e relazionante nella tutela e promozione dei valori basilari della persona umana – fede e ragione possano trovare una risposta sinergica pur riconoscendo la necessaria autonomia di entrambi già affermata e onorata da Alberto Magno e Tommaso d'Aquino[33].

Questo è uno dei compiti più urgenti che sta alla base di una seria scelta culturale inerente all'impegno della nuova evangelizzazione che è oggi la tensione primaria di ogni attività della Comunità cristiana. La separazione tra fede e ragione che intacca nel suo senso pieno l'*agape*, impoverisce sia l'atto di fede che lo stesso

---

[30] Benedetto XVI, *Discorso con i rappresentanti della Scienza*..., 30.

[31] Benedetto XVI, Enc. *Deus Caritas est*, n. 9.

[32] *Ibid.*, n. 10.

[33] Cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Fides et Ratio*, n. 45.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 110

sapere umano. «Una ragione – richiama Benedetto XVI – che di fronte al divino è sorda e respinge la religione nell'ambito delle sotto-culture, è incapace di inserirsi nel dialogo delle culture»[34].

Proprio questo atteggiamento che sembra permeare la ragione moderna porta quale conseguenza alla «privazione di ogni riferimento etico, rischiando di togliere la centralità della persona e la centralità della sua vita»[35].

Certi scienziati infatti, basandosi su questo criterio dell'esclusione del rapporto ragione-fede «consapevoli delle potenzialità insite nel progresso tecnologico, sembrano cedere, oltre che alla logica del mercato, alla tentazione di un potere demiurgico sulla natura e sullo stesso essere umano»[36], costruendo così una reciprocità del profitto a scapito di quella agapica sia nella dimensione sociale che culturale.

Questi sono i presupposti che hanno indotto alcuni filosofi e uomini di cultura ad «abbandonare la ricerca della verità per se stessa, assumendo come loro unico scopo il raggiungimento della certezza soggettiva o dell'utilità pratica. Conseguenza di ciò è stato l'offuscamento della vera dignità della ragione, non più messa nelle condizioni di conoscere il vero e di ricercare l'assoluto»[37]. Da qui trae le sue radici quel relativismo che priva l'uomo della conoscenza della verità oggettiva e della gioia di costruire il suo essere ed il suo relazionarsi nella verità.

Rivolgendosi al Rettore dell'università di Regensburg, Benedetto XVI sottolinea che è proprio la «volontà di obbedienza alla verità che fa parte delle decisioni essenziali dello spirito cristiano»[38].

Per il Concilio Vaticano II la certezza della capacità metafisica della ragione umana è essenziale all'antropologia cristiana[39], perché spetta proprio alla ragione intuire le verità essenziali su Dio e sull'uomo che preparano il cammino della fede (cfr. Sap 13,1.5).

Valorizzare la ragione come dimensione specifica della persona anche nell'atto di fede, significa rendere più "umano" il rapporto con la religione e ciò porterebbe certamente ad arginare feticismo, fatalismo e integralismo. La religione ha bisogno di questo apporto della ragione al fine di dare ad ogni approccio religioso la carat-

---

[34] BENEDETTO XVI, *Discorso con i rappresentanti della Scienza*..., 29.

[35] GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et Ratio*, n. 46.

[36] *Ibid.*

[37] *Ibid.*, n. 47.

[38] BENEDETTO XVI, *Discorso con i rappresentanti della Scienza*..., 28.

[39] Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et Spes*, n. 15.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 111

teristica di libera e dignitosa – per l'uomo – relazionalità con Dio. Nella fede, libertà e relazionalità non sono semplicemente presenti, bensì sono esigite: «È nel credere che la persona compie l'atto più significativo della propria esistenza; qui infatti la libertà raggiunge la certezza della verità e decide di vivere in essa»[40].

«Ragione e fede unite in un modo nuovo»[41] sono in una reciproca «diaconia della verità», dove l'obiettivo è non perdere la verità dell'essere e costruire invece nel rispetto di tutti i percorsi delle scienze umane quel dialogo verticale ed orizzontale, che innesta l'integralità di tutto l'uomo togliendolo dall'impoverimento dell'autosufficienza per un narcisistico razionalismo, per aprirlo all'esperienza della trascendenza nella storia, nello stile del mistero dell'Incarnazione.

Ecco perché Benedetto XVI fa sua l'affermazione dell'Imperatore bizantino Manuele II: «Non agire secondo ragione, non agire con il *logos* è contrario alla natura di Dio»[42] e nasconde all'uomo la verità su se stesso.

La motivazione per cui il Cristianesimo si inserisce completamente nella storia, pur lasciando spazio ad una sana laicità, con i suoi principi di dottrina sociale, è proprio legata al fatto di annunciare, servendo la verità sull'uomo, e «agendo secondo ragione, quindi secondo la natura di Dio»[43].

È proprio grazie alla ragione e alla Rivelazione[44] che la Chiesa si determina nella società aiutando così quella «norma fondamentale dello Stato che deve essere il perseguimento della giustizia e che lo scopo di un giusto ordine sociale è di garantire a ciascuno, nel principio di sussidiarietà, la sua parte di beni comuni»[45]. Questo perché la fede possa essere incisiva nella razionalità, che è parte identitativa della persona umana, contribuendo così a superare pesanti discriminazioni.

Fede e ragione, se sono in sinergia, divengono vero ed efficace discernimento per realizzare una qualificata tensione nei confronti di un'antropologia solidale che dalla fede si incarna nella società portando una concreta fraternità, che trova la sua ragion d'essere in quella Rivelazione di un Dio, Padre di tutti e che per tutti in Cristo ha provveduto salvezza e redenzione.

---

40 GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et Ratio*, n. 13.

41 BENEDETTO XVI, *Discorso con i rappresentanti della Scienza...*, 28.

42 *Ibid.*, 30.

43 *Ibid.*

44 PONTIFICIO CONSIGLIO GIUSTIZIA E PACE, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano 2004, n. 75.

45 BENEDETTO XVI, Enc. *Deus Caritas est*, n. 26.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 112

Realizzare quella fraternità agapica *ab intra* e *ad extra ecclesiae* significa proprio mettere in essere lo stile voluto da Cristo, perchè l'umanità stupisca con razionalità circa le ricadute relazionali e sociali di ciò che fa la fede cristiana, dimostrando così non violenta imposizione, bensì invincibile esemplarità per chi vuol conoscere la ricaduta dell'atto di fede liberamente accettato sulla vita dell'uomo.

5. Dialogo tra "sapere umano" e teologia

«La teologia, non soltanto come disciplina storica e umano-scientifica, ma come teologia vera e propria, cioè come interrogativo sulla ragione della fede, deve – afferma Benedetto XVI – avere il suo posto nell'università e nel nostro dialogo delle scienze»[46]. Oggi più che mai di fronte all'attuale situazione dell'Europa, dove vi è un intreccio tra culture e religioni, si fa urgente e indispensabile, per tutelare e promuovere una convivenza arricchente spiritualmente e socialmente, un serio e sistematico dialogo tra teologia e sapere umano. Il luogo qualificante e naturale di questo dialogo è proprio l'università dove una sana dialettica tra filosofia e teologia può ridimensionare quell'«opinione che domina largamente nel mondo occidentale in cui soltanto la ragione positiva e le forme di filosofia da essa derivanti siano universali»[47]. Questo postulato è culturalmente minaccioso e offensivo nei confronti di quelle culture presenti anche in Europa, come quelle gemmate dalle tre grandi religioni monoteistiche che «vedono proprio nell'esclusione del divino dall'universalità della ragione un attacco alle loro convinzioni più intime»[48].

Tale diffidenza culturale crea un alone di sospetto nelle culture legate alle religioni che ovviamente non intendono avallare questo postulato. D'altra parte la teologia cristiana non vuole certo tornare al pre-illuminismo, cerca invece un dialogo con «l'*ethos* della scientificità che è... volontà di obbedienza alla verità, e quindi espressione di un atteggiamento che fa parte delle decisioni essenziali dello spirito cristiano»[49].

La teologia è ben consapevole «che l'apporto peculiare del pensiero filosofico permette di discernere, sia nelle diverse concezioni di vita che nelle culture, non che

---

46 BENEDETTO XVI, *Discorso con i rappresentanti della Scienza...*, 28.

47 *Ibid.*, 29.

48 *Ibid.*

49 *Ibid.*, 28.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 113

cosa gli uomini pensino, ma quale sia la verità oggettiva. Non le varie opinioni umane, ma solamente la verità può essere di aiuto alla teologia»[50].

Per realizzare ciò, la teologia non deve «dimenticare la necessaria mediazione di una riflessione tipicamente filosofica, critica e tesa all'universale, richiesta peraltro da uno scambio fecondo tra le culture»[51]; infatti «la teologia ha sempre avuto e continua ad avere bisogno dell'apporto filosofico. Essendo opera della ragione critica alla luce della fede, il lavoro teologico presuppone ed esige in tutto il suo indagare una ragione concettualmente e argomentativamente educata e formata»[52].

Se la filosofia è importante per la teologia, anche la teologia riveste un grande ruolo per la ragione ed il sapere filosofico che assolutizzando un certo scientismo «potrebbe perdere la verità dell'essere e subire un grande danno. L'Occidente – dice Benedetto XVI – da molto tempo è minacciato da questa avversione contro gli interrogativi fondamentali della sua ragione, e così potrebbe 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 la teologia impegnata nella riflessione sulla fede biblica entra nella disputa del tempo presente»[53]. Un onesto dialogo tra "sapere umano" e la teologia intesa come interrogativo sulla ragione della fede getta le basi per una oggettiva ridimensione dei vari integralismi sia scientista che è il relegare «il problema Dio facendolo apparire come problema a-scientifico e pre-scientifico, sia religioso che toglie alla ragione ogni incisiva bontà per l'atto di fede. Questa interazione leale e libera da preconcetti è inoltre una grande occasione per il processo di incontro e confronto con le culture. Il cristianesimo ha vissuto fin dagli inizi della predicazione del vangelo questa esperienza»[54].

Nei confronti del problema di pacificazione tra le culture e le religioni, il dialogo tra teologia e scienze umane può dare un notevole contributo superando così lo stile della conflittualità e della violenza e ponendosi invece nella valorizzazione della dialettica alla luce della libertà nella verità sull'uomo che non può essere orfana dell'apertura al Totalmente Altro, garante di quella singolare realtà penultima che è l'uomo. Il mistero del Logos che porta nella contingenza della storia il Totalmente Altro che pur nella sua trascendenza si fa carne per offrire gesti e parole di vita per

---

[50] GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et Ratio*, n. 69.

[51] *Ibid.*

[52] *Ibid.*, n. 77.

[53] BENEDETTO XVI, *Discorso con i rappresentanti della Scienza...*, 30.

[54] GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et Ratio*, n. 70.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 114

l'intera umanità, ha tracciato la rotta e ha lasciato lo stile che può offrire proficua interazione tra fede e ragione.

6. Conclusione

La *lectio magistralis* di Benedetto XVI all'Università di Regensburg è un lucido e profetico messaggio alla cultura occidentale che all'interno delle Università non si faccia a meno di un serio dialogo con l'antropologia teologica che ha insite molte risposte che spesso la ragione moderna o vuole ignorare o ha relegato alla mera sfera teologica. È invece proprio l'Università, ricorda Papa Benedetto XVI, il luogo dove la ragione «partendo dall'immagine cristiana di Dio»[55] può iniziare il dialogo tra le culture che spesso hanno le loro radici in percorsi religiosi o sono esse stesse «profondamente religiose». «Proprio queste culture profondamente religiose del mondo vedono, nell'esclusione del divino dall'universalità della ragione, un attacco alle loro condizioni più intime»[56].

L'Europa di oggi può proprio nell'Università, intesa quale *studium* come era alle sue origini, tessere la reciprocità tra le conoscenze al fine di offrire una libera e convinta stabilità su ciò che è essenziale nell'incontro tra le culture: «Per la filosofia e, in modo diverso per la teologia, l'ascoltare le grandi esperienze e convinzioni delle tradizioni dell'umanità, specialmente quelle della fede cristiana, costituisce una fonte di conoscenza; rifiutarsi ad essa significherebbe una riduzione inaccettabile del nostro ascoltare e rispondere»[57].

Solo così non si illude l'intera umanità mentre la si chiama a cooperare per un presente e futuro degno dell'uomo.

---

[55] *Discorso con i rappresentanti della Scienza...*, 30.

[56] *Ibid.*, 29.

[57] *Ibid.*, 29-30.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 115

RTLu XII (1/2007) 115-120

Filosofia e religione cristiana[1]

Giovanni Ventimiglia
Facoltà di Teologia (Lugano)

Una volta, quando studiavo a Monaco di Baviera, una mia amica luterana mi chiese con grande schiettezza: Giovanni, tu sei cristiano? Risposi di sì. E come è possibile ad un cristiano studiare filosofia? Da luterana "doc", la mia cara amica Katharina non capiva come fosse possibile usare la ragione filosofica, pensare e, nello stesso tempo, credere in Gesù Cristo. Le risposi che per me la fede non significava la messa in vendita, a prezzi scontatissimi, del mio cervello ma, tutto al contrario, la sua valorizzazione.

Questa sera mi soffermerò sui rapporti e sulle differenze tra filosofia e religione cristiana. Per ragioni di tempo, mi limiterò qui alla religione cristiana cattolica.

Si può dire che si sono succedute nella storia della filosofia almeno tre concezioni al riguardo: la medievale, la moderna e la contemporanea.

1. L'impostazione medievale

Nel medioevo, e in particolare secondo Tommaso d'Aquino, la formula che regolava i rapporti fra religione e filosofia era la seguente: distinguere per unire.

La filosofia e la religione infatti erano anzitutto considerate distinte e questo almeno per tre motivi.

Primo per l'oggetto specifico. La filosofia ha ad oggetto, come abbiamo visto, l'essere, ossia la totalità di tutti gli enti, mentre la religione ha ad oggetto Dio, ossia l'Essere stesso sussistente.

---

[1] Testo della conferenza tenuta all'Associazione *L'uomo e la scienza* di Riazzino, presso Locarno, il 9 gennaio 2007.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 116

Il secondo motivo di distinzione è la cosiddetta ragione formale o, con parole più semplici, il punto di vista – o "in quanto" – da cui si considera l'oggetto. Infatti la filosofia può avere anche ad oggetto Dio, in alcuni casi, ma solo *in quanto* causa o fine di tutti gli enti, cioè *in quanto* causa o fine del suo oggetto specifico. Analogamente la religione a volte parla anche di tutti gli enti, ma *in quanto* sono finalizzati a Dio (o salvati da Cristo), cioè *in quanto* finalizzati al suo oggetto specifico.

Il terzo motivo è il cosiddetto soggetto di inerenza o, con espressione moderna, la facoltà dell'uomo coinvolta. La filosofia, come si è visto sopra, fa riferimento alla capacità razionale concettuale e logica dell'uomo, mentre la religione fa riferimento alla fede. Ora, tra ragione e fede vi è una differenza analoga a quella che c'è fra vista ed udito. La fede infatti viene dall'udito, come dice san Paolo, ovvero dalla fiducia nella verità di quanto ascolto, in forza dell'autorità di colui che mi rivela quelle cose. La filosofia invece non si convince fino a quando non "vede" con gli occhi della ragione, in forza dell'evidenza di quanto conosce.

Un'altra differenza tra fede e ragione proviene dal fatto che l'atto di fede coinvolge anche la libertà, mentre nell'atto della ragione la libertà non è necessariamente coinvolta. Infatti davanti ad una verità di ragione, per esempio 2 + 2 = 4, non è richiesto un atto di libertà per dare l'assenso: in un certo senso siamo costretti dall'evidenza ad ammettere che è così. Invece davanti ad una verità di fede siamo liberi di dare o no il nostro assenso e, una volta dato, quello è il risultato di una scelta libera.

Una volta chiarito, seppure per sommi capi, i motivi della distinzione tra religione e filosofia, vediamo come esse possano collaborare (distinguere... per unire, secondo la felice formula di Jacques Maritain).

Anzitutto la filosofia può aiutare la religione e questo, secondo la tradizione medievale, in tre modi, che si possono esprimere, semplificando, con una formula: prima della religione, durante la religione, dopo la religione.

La filosofia può aiutare la religione, *prima della religione*, nel senso che può preparare la strada alla religione. Infatti, la filosofia, tra le altre cose si occupa di quelli che una volta si chiamavano i *preambula fidei*, i preamboli della fede, che sono: l'esistenza e gli attributi di Dio. La filosofia può arrivare a dimostrare – è arrivato a farlo già prima di Cristo con Aristotele! – l'esistenza di Dio e, inoltre, la natura e gli attributi di Dio. Già i filosofi greci – e il cristianesimo ha poi accettato questa visione – pensavano a Dio come all'Immutabile, Indiveniente, Perfetto.

In questo modo la filosofia può preparare alla religione. Si dice che "può", perché, anche alla fine di ogni pur rigorosa dimostrazione, l'ultima parola spetta non

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 117

alla ragione ma, come abbiamo appena visto, alla fede, che comporta un atto di libertà.

La filosofia può inoltre aiutare la religione, *durante la religione,* se così si può dire, nel senso che, una volta dato l'assenso di fede alle verità rivelate, la filosofia può contribuire con gli strumenti concettuali che le sono propri, a rendere meno incomprensibile il mistero di Dio, a chiarire come alcuni aspetti – per esempio la Trinità – non siano contrari alle leggi della ragione filosofica – per esempio al principio di non contraddizione. La teologia come scienza nasce dall'incontro tra la filosofia e la religione e coincide per molti aspetti con il momento epistemologico che stiamo considerando, cioè con l'esercizio della ragione filosofica all'interno della rivelazione.

Infine la filosofia può aiutare la religione dopo la religione, nel senso che, una volta approfondito anche con gli strumenti della ragione filosofica il mistero di Dio, il credente-filosofo è in grado di difendere la religione dalle obiezioni che le vengono rivolte. Si tratta di quel momento che una volta veniva chiamato apologia cioè, etimologicamente, "difesa" della religione.

Detto questo, vediamo in che modo, dall'altro lato, la religione può aiutare la filosofia secondo la visione medievale della questione.

La religione infatti può fornire alla filosofia oggetti da indagare. All'interno della religione esistono infatti, tra diverse verità soprannaturali e sopra-razionali, anche alcune verità naturali, a cui la ragione filosofica di qualcuno potrebbe anche giungere. In effetti è andata proprio così, alcuni filosofi, come Platone ed Aristotele, vissuti prima di Cristo, erano giunti per i fatti loro, cioè con il semplice uso della ragione filosofica, ad affermare alcune verità, come la esistenza di Dio ed alcuni suoi attributi, che poi sono stati comunque rivelate. Una volta rivelate, ad ogni modo, queste verità continuano ad essere indagate filosoficamente e rappresentano anzi una sfida per il pensiero, che si interroga sulla loro ragionevolezza e plausibilità.

2. L'impostazione moderna

Nell'epoca moderna la concezione dei rapporti fra religione e filosofia è cambiata, per tutta una serie dei motivi storico-culturali.

Una prima tendenza, di tipo razionalistico, ha preteso di inglobare la religione all'interno della filosofia. Si tratta di una parabola culminata nel sistema filosofico di Hegel, il quale considerava la religione un momento dialettico antecedente alla filosofia: la religione esprimerebbe per simboli, quanto la filosofia afferma con rigore

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 118

attraverso il concetto. Per esempio il dogma della Trinità esprimerebbe in modo figurato la legge della ragione filosofica che va sotto il nome di triade dialettica. Analogamente, per Hegel, il dogma della divino-umanità di Gesù Cristo esprimerebbe per simboli la verità concettuale filosofica della divino-umanità di tutti gli uomini.

Una seconda tendenza, già presente prima di Hegel, rappresenta esattamente l'opposto del razionalismo hegeliano, nel senso che tenta di inglobare la filosofia all'interno della religione. Di fatto questa corrente, il cui maggiore rappresentante è forse Kierkegaard – non a caso uno dei pensatori più critici del pensiero hegeliano – ritiene che la religione possa dare una risposta anche a questioni che riguardano l'uomo e il mondo (che la filosofia in altri casi ha provato a risolvere anche senza l'aiuto della religione). Anzi, nella corrente fideista che andiamo analizzando si giunse a sostenere, per esempio già con Lutero, che la filosofia e la ragione sono figlie del Diavolo e che un credente non può, per coerenza, essere filosofo.

3. L'impostazione contemporanea

Nella filosofia contemporanea è caduta la convinzione moderna ed in particolare illuministica secondo cui la filosofia vera è quella che prescinde da ogni condizionamento fideistico.

Si è compreso infatti che la opposizione o credi o pensi – che si declina poi nelle due tesi "quando pensi non credi", "quando credi non pensi" – è errata ed impossibile.

Impossibile perché si è compreso, specialmente dopo l'avvento della corrente filosofica detta "ermeneutica", che non è possibile giudicare senza pregiudizi, non è possibile pensare se non a partire da una certa fede. Nessuno, in un certo senso, può ormai considerarsi davvero un libero pensatore o un pensatore laico, libero da qualsiasi condizionamento di fede. Tutti hanno una fede, si chiami essa cristianesimo, buddismo, comunismo, liberalismo, capitalismo, ecologismo, o anche laicismo, tutti pensano e fanno filosofia non "nonostante" la propria fede ma "in forza", "all'interno" di quella fede.

Si è ormai compreso che il tentativo illuminista di ammettere come vero solo ed esclusivamente quello che può essere provato dalla ragione in modo inequivocabile nasconde una tendenza che gli psicologici chiamerebbero, in termini tecnici, paranoica. Solo il paranoico infatti, non fidandosi di niente e di nessuno tenta disperatamente di provare la veridicità di tutto e di tutti, non dando niente per scontato, anzi immaginando l'inganno dietro ogni cosa. Ebbene, la tendenza a non volersi

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 119

fidare di niente e di nessuno, se non di ciò che è provato dalla ragione – si pensi al dubbio universale di Cartesio – è una patologia del pensare. Di fatto ogni uomo giudica a partire da pregiudizi, comprende a partire da precomprensioni.

Il problema dunque, oggi, del rapporto tra filosofia e religione si pone in termini molto diversi rispetto al periodo medievale e moderno. Non si tratta più di vedere dove finisce la filosofia e dove comincia la religione. Si tratta di trovare, fra le tante fedi oggi a disposizione, quella al cui interno è possibile pensare liberamente, quella che invece di ostacolare l'esercizio della ragione filosofica – come avviene purtroppo nei fondamentalismi – lo favorisce. Si tratta di trovare, fra tanti condizionamenti che inevitabilmente vincolano, l'unico vincolo liberante.

Ebbene, la fede cristiana ha proprio la inaudita pretesa di essere questo vincolo liberante. Nel grande supermercato di fedi di diversa qualità come quello attuale, la fede cristiana è quel vincolo che pretende di offrire vera libertà di pensiero, il pregiudizio che presume di generare giudizio, l'obbedienza che promette di favorire apertura a tutto e a tutti.

D'altro canto esistono criteri molto precisi per verificare l'attendibilità di queste pretese e promesse. Ne menziono uno. E' contenuto nella Enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II ed è la fiducia incondizionata che la fede cristiana, a differenza di altre fedi di tipo fondamentalista, mostra proprio nei confronti della ragione umana. Per esempio al paragrafo 56 si legge: «Nondimeno alla luce della fede che riconosce in Gesù Cristo tale senso ultimo, non posso non incoraggiare i filosofi, cristiani o meno, ad avere fiducia nelle capacità della ragione umana e a non prefiggersi mete troppo modeste nel loro filosofare (…) bisogna non perdere la passione per la verità ultima e l'ansia per la ricerca, unite all'audacia di scoprire nuovi percorsi». Anche verso la fine, al paragrafo 106, Giovanni Paolo II scriveva: «Il mio appello, inoltre, va *ai filosofi e a quanti insegnano la filosofia*, perché abbiano il coraggio di ricuperare, sulla scia di una tradizione filosofica perennemente valida, le dimensioni di autentica saggezza e di verità, anche metafisica, del pensiero filosofico».

Un tale appello alla ragione intesa in senso ampio, cioè comprendente anche la ragione filosofica, è d'altra parte conseguenza della visione cristiana di Dio: Dio infatti è Logos. Come ha ricordato Benedetto XVI, citando Manuele II, nel discorso all'Università di Ratisbona del 12 settembre scorso: «Non agire secondo ragione (logos) è contrario alla natura di Dio»!

Questo appello al coraggio del pensiero, lanciato proprio in nome della fede in Gesù Cristo, Logos di Dio fatto carne, mi sembra uno degli aspetti più profondi e più belli del cattolicesimo. Significativamente un filosofo del tutto lontano da posizioni cattoliche, come Pier Aldo Rovatti, ha mostrato stupore e apprezzamento per la

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 120

rivalutazione che la ragione filosofica trova all'interno del Cattolicesimo. Cito, per concludere, alcuni passaggi di un suo articolo di commento alla *Fides et ratio*: «Da più di cent'anni la filosofia non era più la protagonista di un'enciclica… Non c'è dubbio che l'enciclica sceglie la strategia del confronto filosofico contro l'arroccamento dei fideismi e la chiusura dei cosiddetti atteggiamenti "irrazionali" in fatto di fede. A mio parere, è questo che ne fa un evento culturale da non trascurare. C'è una scelta di campo e c'è un rischio… L'enciclica… sembra destinata in modo particolare *a quanti insegnano filosofia* (il corsivo è nel testo), e fa appello al loro "coraggio": coraggio di combattere, sul terreno della filosofia, per un ritorno a ciò che è "valido" e "autentico"… Quasi ogni scenario del nostro presente storico (dove sia in gioco la vita, il senso del vivere) mostra il crampo di un pensiero che non riesce a pensare quanto succede (si tratti di guerra o di tecnologia). C'è un'urgenza inderogabile di strumenti per pensare, modi di pensiero che siano all'altezza della complessità dei problemi che avanzano… La sindrome di padronanza è senza freni, mentre ciascuno si sente impotente. Cosa aspettano le ragioni e le fedi per mettersi al lavoro?»[2].

[2] P. A. ROVATTI, *Le ragioni e le fedi*, in Aut-Aut 291-292 (1999) 4-9.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 121

RTLu XII (1/2007) 121-122

Saluto alla giornata di inizio anno accademico 2006/2007[1]

Bernard Genoud
Vescovo di Ginevra, Losanna, Friburgo (Svizzera)

1. Ho accolto con gioia l'invito del Rettore Prof. Libero Gerosa a venire a Lugano per omaggiare S. E. Mons. Pier Giacomo Grampa, Vescovo di Lugano e Gran Cancelliere della FTL, che il prossimo 28 ottobre compirà 70 anni. E lo faccio ben volentieri a nome mio personale, a nome della Commissione *Sapientia Christiana*, nonché di tutta la Conferenza dei Vescovi Svizzeri ed in particolare del suo Presidente S. E. Mons. Amedeo Grab, che purtroppo è impedito di essere presente personalmente in questa felice ricorrenza.

2. Mons. Pier Giacomo Grampa, da vero uomo di scuola, ha subito intuito l'importanza della presenza di una Facoltà Teologica internazionale sul territorio della Diocesi affidata alle sue cure pastorali e per questo, come mi è stato più volte testimoniato dal Rettore, l'ha costantemente ed energicamente sostenuta in questi suoi primi anni di Gran Cancelliere. E questo non solo a livello finanziario, ma anche sia nel rispetto dell'autonomia dell'istituzione sia nell'incoraggiare Rettore e docenti nell'attuale delicato passaggio al sistema di Bologna. Da vero uomo di scuola, Mons. Grampa ha pure sostenuto gli sforzi della FTL nel proprio dialogo con gli altri soggetti accademici presenti in questo Campus universitario e con la cultura Laica in generale. A questo livello la passione di Mons. Grampa per i mezzi di comunicazione di massa si coniuga bene con l'esigenza di una formazione teologica e filosofica solida di tutti gli studenti della FTL, desiderosi di diventare evangelizzatori responsabili laddove il Signore li chiamerà. Questa coniugazione sarà tanto più fruttuosa, quanto più ogni membro della FTL saprà applicare anche a sé stesso quanto il Papa

[1] Il testo riporta il saluto pronunciato in occasione della Giornata di inizio anno accademico 2006/2007 presso la Facoltà di Teologia di Lugano; anche il contributo che segue, di Albert Vanhoye, risale a quell'occasione, di cui costituiva la *Lectio magistralis*.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 122

Benedetto XVI ha scritto nella sua enciclica *Deus caritas est* (n. 31) a proposito degli elementi costitutivi della carità cristiana ed ecclesiale. Cito:

3. «La competenza professionale è una prima fondamentale necessità, ma da sola non basta. Si tratta, infatti, di esseri umani, e degli esseri umani necessitano sempre di qualcosa in più di una cura solo tecnicamente corretta. Hanno bisogno di umanità. Hanno bisogno dell'attenzione del cuore. Quanti operano nelle Istituzioni caritative – ma noi possiamo dire anche culturali ed accademiche – della Chiesa devono distinguersi per il fatto che non si limitano ad eseguire in modo abile la cosa conveniente al momento, ma si dedicano all'altro con le attenzioni suggerite dal cuore, in modo che questi sperimenti la loro ricchezza di umanità. Perciò, oltre alla preparazione professionale, a tali operatori è necessaria anche, e soprattutto, la "formazione del cuore" occorre condurli a quell'incontro con Dio in Cristo che susciti in loro l'amore e apra il loro animo all'altro, così che per loro l'amore del prossimo non sia più un comandamento imposto per così dire dall'esterno, ma una conseguenza derivante dalla loro fede che diventa operante nell'amore (cfr. Gal 5,6)».

Richiamare a questa verità di fondo è pure un compito di ogni Gran Cancelliere, perché – come insegna il *Catechismo della Chiesa Cattolica* al n. 39 – «... nel sostenere la capacità che ha la ragione umana di conoscere Dio, la Chiesa esprime la sua fiducia nella possibilità di parlare di Dio a tutti gli uomini». Sono sicuro che Mons. Grampa saprà alimentare e rafforzare questa fiducia nella possibilità di formare i cuori nell'amore alla verità, anche in futuro. Lo Spirito Santo, che assiste sempre i successori degli Apostoli, lo illuminerà ed aiuterà.

A nome della CES e mio personale, di cuore Ti auguro, caro fratello Vescovo Pier Giacomo, un ministero apostolico davvero fecondo.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 123

La fede nella Lettera di Paolo ai Galati[1]

Card. Albert Vanhoye, SJ
Professore emerito del Pontificio Istituto Biblico (Roma)

Tra le lettere dell'Apostolo Paolo, quella ai Galati si distingue per la sua grande insistenza sulla fede. La parola "fede" (*pistis* in greco) torna 22 volte in questa lettera, che è relativamente breve. Proporzionalmente alla lunghezza, questa frequenza è la più alta in tutto il Nuovo Testamento. Si può dire che il tema principale della Lettera ai Galati sia la difesa della sovranità della fede contro una dottrina che non rispettava questa sovranità. Nelle Chiese della Galazia, infatti, si stava propagando una dottrina che dichiarava ai cristiani venuti dalle nazioni pagane che la fede non bastava perché potessero essere riconosciuti giusti davanti a Dio e ricevere tutti i beni promessi: ci voleva in più la circoncisione e l'osservanza della Legge di Mosè.

L'apostolo Paolo insorse contro questa dottrina, perché vi riconobbe un errore grave e molto pernicioso. Fu così condotto a spiegare il suo modo di capire la fede e il posto della fede nella vita cristiana.

In questa *Lectio Magistralis* cercherò in primo luogo di precisare che cosa Paolo intenda quando parla di fede nella Lettera ai Galati. Poi esamineremo la sua difesa della fede contro la posizione dei giudaizzanti nonché la fecondità della fede per la vita cristiana.

1. Come Paolo intende la fede?

Il primo passo della Lettera ai Galati in cui troviamo un accenno alla fede è molto interessante, perché sta in connessione con la conversione di Paolo. Alla fine del

[1] *Lectio magistralis* tenuta presso la Facoltà di Teologia di Lugano il 13 ottobre 2006 in occasione dell'apertura del nuovo anno accademico e in omaggio al Gran Cancelliere della Facoltà, Sua Eccellenza Monsignor Pier Giacomo Grampa, vescovo di Lugano, per il suo 70° compleanno.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 124

capitolo primo, l'Apostolo osserva che, tre anni dopo la rivelazione che egli aveva avuto di Gesù Cristo, era andato nelle regioni della Siria e della Cilicia e che allora non era personalmente conosciuto dalle Chiese della Giudea, le quali avevano soltanto sentito parlare della sua conversione, che veniva espressa da loro in questi termini: «Colui che una volta ci perseguitava, va ora annunziando la fede che un tempo voleva distruggere» (Gal 1,23). In questa frase la conversione di Paolo viene descritta come un completo capovolgimento di comportamento in rapporto alla fede, un passaggio da una guerra contro la fede ad un'attività a servizio di questa stessa fede. In greco la frase dice letteralmente che Paolo stava "evangelizzando la fede", cioè diffondeva il vangelo della fede, la buona notizia della fede.

"Distruggere la fede", "annunciare la fede", in queste espressioni la parola "fede" può essere intesa in diversi modi. Concretamente è possibile interpretare "distruggere la fede" nel senso ampio di "perseguitare i cristiani". Infatti Paolo poco prima, nel v. 13, scrive: «Voi avete certamente sentito parlare della mia condotta di un tempo nel giudaismo, come io perseguitassi fieramente la Chiesa di Dio e la devastassi» (Gal 1,13). Tuttavia è anche possibile intendere l'espressione in un senso più preciso, quello di un'attività che mira a distruggere la fede, portando i cristiani all'apostasia. In un discorso degli Atti degli Apostoli, Paolo dichiara a proposito dei cristiani: «In tutte le sinagoghe cercavo di costringerli con le torture a bestemmiare» (At 26,11); dal contesto è chiaro che si trattava di bestemmiare «il nome di Gesù il Nazareno» (At 26,9). Quindi cercare di devastare la fede significa concretamente cercare di rompere la relazione di fede tra i cristiani e la persona di Gesù.

Nell'espressione "annunciare la fede" si può intendere "la fede" in modo oggettivo come un insieme di verità da credere, ma il contesto precedente orienta verso un senso interpersonale, quello di una relazione con la persona di Gesù. Paolo, infatti, parla nel v. 12 di «rivelazione di Gesù Cristo» e nel v. 16 di Dio che si compiacque di «rivelare suo Figlio». Quindi "annunciare la fede" significa concretamente invitare la persona ad accettare una relazione di fede con Cristo, aderire a Cristo per essere trasformata dalla relazione con lui. L'adesione personale a Cristo implica evidentemente l'accettazione di certe verità che lo riguardano, cioè che egli è nel contempo un uomo vissuto in Palestina e il Figlio di Dio, redentore degli uomini (cfr. Gal 3,13; 4,5), perché «ha dato se stesso per i nostri peccati, per strapparci da questo mondo perverso» (Gal 1,4) ed è poi risorto dai morti (cfr. Gal 1,1). Ma l'aspetto principale della fede non è l'adesione mentale ad una certa dottrina, l'aspetto principale è l'adesione personale ad una persona, alla persona di Cristo.

Alla fine del cap. 2 della Lettera, Paolo dimostra in termini meravigliosi ciò che la fede è per lui; dichiara: «non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me. Questa

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 125

vita nella carne, io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me» (Gal 2,20). In questo magnifico testo l'aspetto interpersonale della fede viene espresso con un'insuperabile profondità.

L'affermazione di Paolo «Cristo vive in me» costituisce una novità stupenda. Per spiegarla sono state proposte alcune analogie, come la presenza di uno spirito profetico in un uomo o il caso di Socrate che era guidato da una specie di genio. Queste analogie però sono deboli. Qui si tratta di un uomo, Cristo, che vive in un altro uomo, il credente, in modo talmente reale che la vita del credente viene attribuita a Cristo piuttosto che al credente stesso.

La frase seguente ci consente di approfondire un poco questo mistero. Paolo si sforza di definire in modo più preciso la situazione del credente. Rinuncia quindi alle forti antitesi e ai paradossi e cerca di esprimere i diversi aspetti della sua esistenza di credente. Paolo ha detto: «non sono più io che vivo». Ritocca questa dichiarazione, ammettendo di vivere ancora sulla terra. La sua esistenza mortale non è finita. Paolo sta ancora vivendo «nella carne», cioè nella condizione umana comune, con tutte le sue limitazioni e debolezze, un'esistenza provata e travagliata, soggetta alla tentazione, alla sofferenza e alla morte.

Paolo ha detto: «Cristo vive in me»; precisa adesso questa affermazione dicendo: «vivo nella fede del Figlio di Dio…». Così possiamo capire in quale modo Cristo prenda possesso della vita di Paolo. Non si tratta affatto di una sostituzione violenta di una personalità all'altra, quale viene descritta nel caso degli indemoniati; non si tratta nemmeno di uno stato di ispirazione quale viene descritto da diversi autori, sia pagani come Platone, sia giudei come Filone. Paolo parla altrove di estasi mistiche che ha avuto (2 Cor 12,1-5). Qui però il caso è diverso, perché la sua affermazione non si limita ad alcuni momenti privilegiati della sua esistenza, ma si estende all'insieme della sua vita terrena. La vita di Cristo penetra in lui per mezzo della fede. Cristo non si impone a lui, ma si propone alla sua adesione di fede. L'assoluta affidabilità del Figlio di Dio apre a Paolo la possibilità della vita nella fede, la quale è vita di Cristo in lui e di lui in Cristo, meravigliosa interiorità reciproca. La fede non si presenta qui come assenso dato dalla mente a certe verità, ma come un'adesione di tutto l'essere alla persona di Cristo.

La fine della frase indica il fondamento di tutto. La fede si fonda sull'affidabilità «del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me». Due sono i motivi che fanno di Cristo un appoggio sicuro per la fede: da una parte, la sua dignità altissima di Figlio di Dio e, dall'altra parte, l'amore estremo che egli ha dimostrato per noi. La filiazione divina di Cristo è stata pienamente manifestata con la sua risurrezione (cfr. Rm 1,4); il suo amore per noi è stato dimostrato nella sua passione.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 126

La formulazione della frase è tipicamente paolina, perché è paradossale e personale. Certo, il punto di partenza è tradizionale. La sostanza dell'affermazione è simile a quella di 1 Cor 15,3 sulla morte di Cristo «per i nostri peccati» e quella di Mt 20,28 e Mc 10,45 sul Figlio dell'uomo venuto «per dare la propria vita in riscatto per molti». Paolo, però, introduce qui importanti cambiamenti.

Anzitutto, egli ha personalizzato l'affermazione. Invece di dire «per i nostri peccati» (1 Cor 15,3) ovvero «per molti» (Mt 20,28; Mc 10,45), egli ha detto «per me». Questo singolare era contenuto nel plurale e quindi non suscita nessuna difficoltà logica. Il suo valore espressivo, tuttavia, è ben diverso. Invece di un'affermazione generale, troviamo l'espressione diretta di una relazione personale, che non si lascia dissolvere nell'astrazione. Ne risulta anche un paradosso: chi avrebbe mai potuto immaginare che il Figlio di Dio potesse consegnare se stesso per me, uomo miserabile?

Il paradosso viene rafforzato dal fatto che Paolo non abbia usato il verbo «dare» come in Gal 1,4 e Mt 20,28; Mc 10,45, ma il verbo «consegnare» (in latino *tradere*), che è diverso. Questo verbo, quando viene usato con un complemento di persona, significa nella Bibbia «dare qualcuno in mano ai nemici», «abbandonarlo al loro potere». Sono numerosi nell'Antico Testamento i passi in cui viene detto, ad esempio, che, per punirlo dalle sue infedeltà, Dio «consegnò» il suo popolo ai nemici (cfr. Gdc 2,14; 6,1.13; 13,1). Qui il verbo richiama il racconto della passione, perché ne è caratteristico: Giuda «consegna» Gesù ai Giudei (Mt 25,15.48), i giudei lo «consegnano» poi a Pilato (27,2), Pilato alla fine «consegna» Gesù «perché sia crocifisso» (27,6). Lo stesso verbo si trova anche nella grande profezia di Isaia sul «servo del Signore» (Is 53,6.12). Il nostro testo però ha la propria originalità inconfondibile in quanto adopera questo verbo con un pronome riflessivo, il che è paradossale: invece di essere consegnato, Cristo «consegnò se stesso» ai propri avversari per essere da loro irriso, maltrattato, messo a morte. Tutto questo, «per me», dice Paolo. Che abisso di generosità! Che mistero!

La chiave del mistero viene data da un'altra novità ancora: l'iniziativa travolgente di Cristo è stata una manifestazione di amore. I vangeli sinottici non esplicitano mai questo aspetto. Paolo lo esplicita. Il quarto vangelo vi insiste molto. L'uso del verbo «amare» al passato può destare meraviglia. Perché Paolo non usa il presente: «il Figlio di Dio che mi ama» (cfr. Ap 1,5)? La ragione sta nell'unione stretta di «ha amato» con «ha consegnato se stesso». Il Figlio di Dio spinse il suo amore per me sino al punto di consegnare se stesso per me.

Ultima novità: mentre la formula di 1 Cor 15,3 parla di «Cristo» e la frase evangelica del «Figlio dell'uomo», Paolo attribuisce questa iniziativa di amore al «Figlio

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 127

di Dio», titolo che esprime l'essere personale di Cristo nella sua realtà più profonda e più misteriosa, di cui Paolo ha ricevuto rivelazione diretta nella sua conversione (cfr. Gal 1,16). L'atto di amore ne diventa tanto più impressionante: «il Figlio di Dio… per me». Quanta sproporzione in tale scambio! Ma d'altra parte, quanta certezza di efficacia! Ciò che ha fatto il Figlio di Dio è certamente decisivo per la mia vita. Mi posso affidare pienamente a lui, legare me stesso a lui nella fede.

Nel versetto precedente Paolo ha espresso un aspetto particolare dell'adesione di fede a Cristo, dicendo: «Sono stato crocifisso con Cristo» (Gal 2,19). Infatti, l'adesione di fede non si fa alla persona di Cristo in astratto ma per mezzo del dinamismo della sua Passione redentrice. Non possiamo raggiungere direttamente Cristo nella sua gloria perché siamo peccatori, incapaci d'innalzarci da noi stessi fino a questo livello altissimo. Abbiamo bisogno di essere presi nel dinamismo purificatore e santificante della Passione di Cristo. La nostra fede raggiunge Cristo nella sua Passione sofferta per noi con immenso amore e perviene così nel contempo a Cristo nella sua gloria.

«Sono stato crocifisso con Cristo»! Quanta audacia in questa dichiarazione di fede. Dimostra un legame fortissimo con Cristo, un immedesimarsi affettivo ed esistenziale con lui e manifesta nel contempo una duplice convinzione di fede: la prima è che Cristo ha preso i credenti con sé nella sua morte (cfr. 2 Cor 5,14); la seconda è che questo evento supera i limiti della cronologia storica e ha un'attualità sempre presente. Paolo usa il verbo al perfetto che in greco esprime il risultato perdurante di un'azione passata: «Sono stato crocifisso e lo sono ancora». Questo corrisponde alla situazione effettiva del credente: essendo ancora nella vita terrena, egli si trova nel periodo di attuazione della passione di Cristo, la quale condiziona la sua partecipazione già adesso alla vita di Cristo risorto.

Con questa ultima constatazione abbiamo terminato di descrivere i tratti più importanti della fede quale la intende l'apostolo Paolo: egli la intende e la vive come un'adesione personale di tutto l'essere umano alla persona di Cristo, fratello nostro e Figlio di Dio, per mezzo del suo mistero di morte e risurrezione con il quale ci ha redenti. Per Paolo questa adesione di fede è la base indispensabile e unica di tutta la vita cristiana. In questo senso dico che la fede ha un'importanza sovrana e parlo della sovranità della fede.

Così siamo giunti alla seconda parte di questa relazione, che sarà più lunga.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 128

2. La battaglia di Paolo per difendere la sovranità della fede

Nelle Chiese della Galazia la sovranità della fede, come ho già accennato, era messa in grave pericolo. I Galati non se ne rendevano conto, perché la propaganda dei giudaizzanti non conteneva esplicitamente nessun attacco contro la fede in Cristo, pretendeva soltanto di assicurare ai Galati una posizione religiosa più consona alla parola di Dio nell'Antico Testamento. Questa propaganda suscitava nei loro animi la preoccupazione di ottenere i beni promessi da Dio nella Sacra Scrittura, cioè le benedizioni divine durante la vita terrena e l'ingresso nel riposo di Dio dopo la morte. Secondo l'insegnamento della Bibbia, questi beni erano riservati alla discendenza di Abramo e per far parte della discendenza del patriarca era indispensabile accettare la circoncisione e osservare poi la Legge di Mosè. Sull'obbligo della circoncisione il capitolo 17 del libro della Genesi è quanto mai tassativo. Il Signore Dio vi promette di stabilire la sua alleanza con Abramo e la sua discendenza (Gn 17,7), poi prescrive: «Da parte tua devi osservare la mia alleanza, tu e la tua discendenza dopo di te di generazione in generazione. Questa è la mia alleanza che dovete osservare, alleanza tra me e voi e la tua discendenza dopo di te: *sia circonciso tra di voi ogni maschio*» (Gn 17,9-10), e Dio precisa: «*Il maschio non circonciso […] sia eliminato dal suo popolo: ha violato la mia alleanza*» (Gn 17,14). Non si poteva essere più chiari. La circoncisione appariva indispensabile per far parte della discendenza di Abramo e diventare così eredi delle promesse. Chi si faceva circoncidere era poi tenuto a osservare la legge del popolo di Dio. Paolo stesso lo riconosce, quando scrive: «chiunque si fa circoncidere… è obbligato ad osservare tutta quanta la legge» (Gal 5,3).

Nel suo apostolato tra i pagani, Paolo non aveva mai imposto l'obbligo della circoncisione né l'osservanza della Legge di Mosè. Aveva soltanto predicato la fede in Cristo. Senza dubbio ciò aveva facilitato grandemente l'adesione di molti pagani alla fede perché concedeva loro di conservare le proprie usanze e di rimanere nella propria cultura per tutto ciò che non era contrario alla fede. Cedere alla propaganda dei giudaizzanti sarebbe stato rovinoso per l'apostolato di Paolo. Egli, però, non prese la questione da questo punto di vista: la considerò nel suo rapporto con la fede e si rese subito conto del grave pericolo che la propaganda dei giudaizzanti costituiva per la fede cristiana. Si preoccupò quindi di denunciare questo grave pericolo. Per fare questo inventò un nuovo modo di esprimere la convinzione della Chiesa, parlando cioè di giustificazione per mezzo della fede e non per mezzo delle opere della Legge. Paolo proclama con insistenza che «l'uomo non è giustificato dalle opere della legge ma soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo» (Gal 2,16).

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 129

Esprimendosi così, Paolo assume un punto di vista inatteso, paradossale, perché contrappone la fede alla Legge e annuncia una certa liberazione nei confronti della Legge.

Nella catechesi primitiva rivolta agli ebrei di Palestina, un tale punto di vista non veniva affatto in mente agli apostoli. La fede in Cristo veniva messa in rapporto con la liberazione, non dalla legge, ma dai peccati, trasgressioni della legge. Secondo Lc 24,46-47, la conseguenza della passione e della risurrezione di Gesù era che «nel suo nome [cioè per mezzo della fede in lui] saranno predicati a tutte le genti la conversione e il perdono dei peccati». Pietro, quindi, sin dal suo primo discorso il giorno di Pentecoste, invitava la gente alla conversione e al battesimo «nel nome di Gesù Cristo, per la remissione dei peccati» (At 2,38) e ribadiva poi questo invito (cfr. At 3,26; 5,31; 10,43).

D'altra parte invece di parlare di «salvezza» per mezzo della fede, Paolo parla di «giustificazione» per mezzo della fede. La catechesi primitiva annunziava la salvezza. Pietro esortava gli ebrei a «salvarsi» (At 2,40); parlando di Gesù, proclamava: «In nessun altro c'è salvezza» (4,12); «crediamo che per la grazia del Signore Gesù siamo salvati» (15,11). Paolo, invece, parla di «giustizia» (Gal 2,21; 3,6.21; 5,5) e di «essere giustificati» (2,16.17; 3,8.11.24; 5,4). Perché? Perché vuol discutere la funzione della Legge di Mosè nella vita cristiana in modo da definire gli obblighi degli etnico-cristiani in materia di osservanze religiose. Dovevano forse sottomettersi alle prescrizioni della legge, cioè farsi circoncidere, praticare le osservanze alimentari, astenersi da ogni lavoro il sabato, eccetera?

A prima vista, questo problema poteva sembrare di semplice ordine disciplinare. Paolo, però, con grande acume teologico, scoprì le implicazioni dottrinali di questo problema pratico. Egli ha analizzato le implicazioni dell'atto di adesione alla fede. Si è interessato di questo momento preciso, come lo dimostra la forma grammaticale del verbo «credere» nella frase di 2,16 (un aoristo ingressivo, *episteusamen*: «Siamo venuti alla fede»). Egli ha visto che si trattava, in quel momento, di una scelta fondamentale tra due atteggiamenti religiosi opposti, uno che consiste nel presentarsi a Dio con le proprie opere conformi alla legge, per essere "dichiarati giusti", l'altro che consiste invece nell'accogliere l'opera di Dio compiuta in Cristo ed essere così "resi giusti". Il primo è un atteggiamento di autogiustificazione; il secondo un atteggiamento di rinuncia all'autogiustificazione per aprirsi a un dono divino che comunica gratuitamente la giustificazione. Credere in Cristo, accoglierlo come colui che «ha dato se stesso per i nostri peccati» (1,4) significa riconoscere di essere un peccatore, incapace di rendersi giusto, e accettare l'opera di redenzione attuata da Cristo. Invece, pretendere di giustificare se stesso significa dichiarare di

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 130

non aver bisogno di Cristo per presentarsi davanti a Dio (cfr. 2,21; 5,4). Ma tale pretesa è priva di fondamento, è mera illusione. L'autogiustificazione è un vicolo cieco. Lo dice chiaramente il salmista, rivolgendosi a Dio: «Non chiamare in giudizio il tuo servo: nessun vivente sarà trovato giusto davanti a te» (Sal 143,2). Paolo ricorre a questo testo per fondare la sua posizione (2,16) [Nella Lettera ai Romani, svilupperà questo argomento in una lunga dimostrazione (Rm 1,18-3,20)]. Con una bella audacia, Paolo prende posizione contro la legge, dichiarando che «l'uomo non è giustificato dalle opere della legge ma soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo» e che «dalle opere della legge *non verrà mai giustificato nessuno*» (2,16). Esprimendosi in questi termini, Paolo contraddice la prospettiva usuale, secondo la quale l'uomo viene dichiarato giusto da Dio quando ha fatto le opere prescritte dalla legge. Il giudizio di Dio, infatti, avviene «secondo le opere» (Sal 6,13; Prv 24,12), Paolo lo sa benissimo (cfr. Rm 2,6; 2 Cor 11,15). Per definizione, le opere della legge sono opere giuste, che assicurano quindi un giudizio favorevole. Chi vuole essere «dichiarato giusto davanti a Dio», deve osservare la legge di Dio, fare le opere della legge (cfr. Lc 1,6).

Come mai può Paolo prendere la posizione contraria? Per capirlo, occorre osservare che l'Apostolo approfondisce la questione della giustificazione in modo nuovo e considera non la giustificazione *finale*, ma quella *iniziale*. Spieghiamoci. Nel linguaggio biblico, "giustificare" può avere due significati diversi: un senso dichiarativo e uno costitutivo. Il senso dichiarativo è "dichiarare giusta" una persona. In Es 23,7 Dio dice che non "giustifica" il colpevole, cioè non lo dichiara innocente, il che sarebbe contrario alla verità e alla giustizia. Il senso costitutivo invece è "rendere giusta" una persona, farla passare da uno stato di colpa a uno di innocenza ritrovata. Paolo si interessa del senso costitutivo, perché è fondamentale. Una persona non può essere "dichiarata giusta" se non è stata previamente "resa giusta". Alla luce del mistero pasquale di Cristo, Paolo ha capito che tutti gli uomini erano peccatori e che la macchia del peccato era impressa in loro tanto profondamente che niente la poteva cancellare, eccetto un intervento divino. Fare le opere della legge non cambiava la situazione. La legge è incapace di "rendere giusto" un peccatore, lo può soltanto dichiarare colpevole e condannarlo. Per il peccatore, l'unica soluzione è quella di accogliere l'efficacia della morte di Cristo, il che avviene per mezzo della fede. Paolo quindi proclama che solo la fede "rende giusto" il peccatore, lo "giustifica".

Si vede allora come dallo stesso fatto Paolo trasferisca la giustificazione dalla fine dell'esistenza all'inizio della vita cristiana. Nella prospettiva abituale, ciò che si ricerca è la giustificazione finale, quella cioè che si spera di ottenere al momento

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 131

dell'ultimo giudizio di Dio, giustificazione dichiarativa, basata sulle opere. Nel mistero di Cristo, invece, Dio offre prima per mezzo della fede una giustificazione iniziale e costitutiva, che serve da base a tutta l'esistenza del credente. Questa offerta è tutto il contrario di un giudizio: invece di *dichiarare colpevole* il peccatore, Dio lo *rende giusto* gratuitamente, cioè senza meriti da parte sua, grazie all'opera redentrice di Cristo, che ha amato i peccatori e si è consegnato alla morte per loro (cfr. 1,4; 2,20).

Diciamo subito che dopo questa giustificazione iniziale, costitutiva, il credente è chiamato a «operare il bene verso tutti» (6,10), generosamente, senza stancarsi, per ottenere la giustificazione finale, dichiarativa, la quale avverrà secondo le opere, come dice Paolo nel cap. 6. Ma le sue opere non saranno più allora «opere della legge», anche se saranno conformi alle prescrizioni della legge; saranno opere della fede, rese possibili dall'unione vitale con Cristo (2,20) e dall'impulso dato dallo Spirito Santo (5,16.25). La polemica di Paolo contro le opere della legge non si deve quindi confondere con un rifiuto generale delle opere; essa prende di mira la pretesa umana di mettere le proprie opere alla base della vita spirituale. L'unica base valida è la fede in Cristo.

In sostanza, la posizione di Paolo corrisponde a quella della catechesi primitiva. Secondo la predicazione degli apostoli, riferita nel libro degli Atti, l'adesione di fede a Cristo procura il perdono dei peccati, perché Cristo è morto per i nostri peccati; la fede dunque rende l'innocenza ai peccatori. Paolo esprime la stessa convinzione, dicendo che la fede "giustifica" i peccatori, cioè li rende giusti.

In Gal 2,15-16 Paolo si rivolge a Pietro e ai giudeo-cristiani e fa loro presente che hanno aderito a Cristo per ottenere il perdono dei loro peccati. Questo fatto implica che essi si riconoscevano peccatori, benché non appartenessero alla categoria dei peccatori di origine pagana. Riconoscevano, d'altra parte, implicitamente che non potevano essere resi giusti dalla legge di Mosè. Effettivamente, come ho detto, la legge non può rendere giusto un peccatore. Lo può soltanto dichiarare colpevole e punirlo.

Questa analisi della posizione assunta dai giudeo-cristiani costituiva una grande novità, perché andava contro la convinzione spontanea secondo la quale il fare le opere della legge assicurava la giustificazione, ossia il giudizio favorevole di Dio. Tuttavia questa convinzione spontanea non teneva conto del fatto che l'uomo si trova fondamentalmente in una situazione di peccato e che la legge è radicalmente incapace di porvi rimedio.

Grazie a questa analisi Paolo poté combattere l'illusione che stava alla base della propaganda dei giudaizzanti. Essi attribuivano all'osservanza della legge un ruolo

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 132

necessario per la giustificazione, accanto al ruolo della fede in Cristo. In altri termini, volevano basare la loro situazione religiosa su un duplice fondamento: la fede in Cristo, da una parte, e l'osservanza della legge, dall'altra. Paolo discerne qui una grave incoerenza, perché questi due fondamenti non sono compatibili l'uno con l'altro. Infatti chi cerca la giustificazione con l'osservanza della legge, la fonda sulle proprie opere e si applica quindi a un'impresa di autogiustificazione. Invece chi pone la sua fede in Cristo rinuncia radicalmente ad autogiustificarsi e accoglie la giustificazione come un dono divino, ottenuto grazie alla passione di Cristo sofferta «per i nostri peccati» (1,4). C'è dunque un dilemma: o le opere della legge o la fede in Cristo. I giudeo-cristiani avevano scelto la fede. Si dovevano rendere conto quindi che avevano escluso le opere della legge come base della giustificazione.

Con estrema insistenza, Paolo esprime questa posizione. La sua frase, come vedremo, utilizza tre concetti: la giustificazione, le opere della legge, la fede in Cristo; ciascuno di questi tre concetti torna tre volte nella frase: Paolo rivolgendosi a Pietro e ai giudeo-cristiani dichiara: «Noi che per nascita siamo Giudei e non pagani peccatori, sapendo tuttavia che l'uomo non è giustificato dalle opere della legge ma soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo, abbiamo creduto anche noi in Gesù Cristo per essere giustificati dalla fede in Cristo e non dalle opere della legge; poiché dalle opere della legge *non verrà mai giustificato nessuno*» (Gal 2,15-16).

Questa frase è stilisticamente magnifica.

L'affermazione centrale è positiva: «abbiamo creduto anche noi in Gesù Cristo per essere giustificati». È preceduta e seguita dalla menzione positiva della fede in Cristo. Tutto il centro quindi è occupato dalla fede e ne mette in rilievo l'efficacia. All'inizio invece e alla fine, una proposizione negativa esclude la possibilità della giustificazione in virtù delle opere della legge. Paolo si sarebbe potuto fermare dopo l'affermazione centrale; ciò che segue, infatti, non aggiunge niente di nuovo. Egli però ha voluto finire con una negazione, che ribadisce l'esclusione delle opere della legge già espressa all'inizio. L'Apostolo incomincia così con grande vigore le sua battaglia contro le pretese della legge e a favore della fede; la continuerà poi senza sosta sino alla fine della lettera. Usata tre volte in questa frase, la parola "legge" tornerà altre 19 volte. È chiaro quindi che questo v. 16 esprime il tema della parte dottrinale della Lettera e funge da *propositio* dal punto di vista retorico.

La frase finisce dicendo: «dalle opere della legge *non verrà mai giustificato nessuno*»; in questa dichiarazione finale, Paolo si ispira alla frase di un salmo in cui il salmista dice a Dio: «Non chiamare in giudizio il tuo servo, perché nessun vivente sarà giustificato davanti a te» (Sal 142,2 [secondo la LXX]). Nel testo del salmo,

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 133

Paolo introduce due modifiche significative: al posto di «nessun vivente», mette «nessuno», perché «vivente» è troppo positivo per designare un uomo peccatore che non è veramente vivente, ma «morto a causa dei peccati» (cfr. Ef 2,5). D'altra parte, Paolo aggiunge: «dalle opere della legge». A prima vista, tale aggiunta sembra arbitraria; non sarebbe mai venuta in mente al salmista. Riflettendo attentamente, però, ci si accorge che l'aggiunta è legittima, perché la frase del salmista nega in assoluto la possibilità di giustificazione, se Dio si mette a fare il giudice. Nel giudizio, l'uomo peccatore non può essere dichiarato giusto. Le opere della legge non cambiano questa situazione. Aggiungendo quindi questa precisazione, Paolo non fa altro che rendere esplicita una delle implicazioni del salmo. Nel contempo, egli mostra la via di uscita: anziché presentarsi al giudizio di Dio, occorre accogliere, per mezzo della fede in Cristo, il dono gratuito della grazia che rende al peccatore l'innocenza perduta.

3. La fede *di* Cristo

L'espressione «fede di Cristo», usata due volte in questo v. 16 e poi più tardi in 3,22, nonché «fede del Figlio di Dio» in 2,20, ha suscitato ampie discussioni, perché è suscettibile di interpretazioni molto diverse. Qual è il senso del complemento «di Cristo»? Qual è il significato preciso del termine *pistis*, che viene tradotto solitamente con «fede»?

L'interpretazione più semplice consiste nell'equiparare «fede *di* Cristo» a «fede *in* Cristo». L'affermazione centrale della frase spinge in questo senso, poiché dice: «abbiamo creduto *in* Gesù Cristo». Il genitivo «di Cristo» può aggiungere una sfumatura: la fede, come dono di Cristo. Crediamo in Cristo perché Cristo ci dà la fede. È possibile ugualmente dare al genitivo un significato più generico: la fede cristiana. Queste interpretazioni non provocano nessuna difficoltà dottrinale.

Un'altra possibilità consiste nell'attribuire la *pistis* a Cristo. Se si traduce allora *pistis* con «fede», abbiamo «la fede di Cristo» come «la fede di Abramo» (Rm 4,16). «Abramo ebbe fede» (Gal 3,6). Bisogna chiedersi se sia possibile dire che Cristo ebbe fede. La difficoltà è che Paolo non attribuisce mai a Cristo l'atto di credere. Nessuno scritto del Nuovo Testamento glielo attribuisce, benché il verbo *pisteuein*, "credere", vi venga usato più di 240 volte. Questo fatto dimostra che Cristo non era considerato un semplice credente. La sua relazione personale con Dio era di un altro ordine. Quindi, va evitata ogni interpretazione che riduca Cristo al rango di semplice credente. Se si intende "di Cristo" come un genitivo soggettivo, non si pren-

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 134

derà *pistis* nel senso della virtù teologale di fede, ma in qualche altro senso meno frequente nel N.T.

Due possibilità rimangono aperte: *pistis* nel senso di fedeltà o nel senso di affidabilità. Possiamo dire: l'uomo viene giustificato in virtù della fedeltà di Cristo a Dio, manifestata nella sua obbedienza redentrice (cfr. 1,4), oppure: l'uomo viene giustificato in virtù della assoluta affidabilità di Cristo, che fa di lui un appoggio saldissimo per la fede. Il senso di affidabilità o di credito appartiene perfettamente a *pistis* in greco. Lo si trova ad esempio in Rm 3,3 dove Paolo si domanda: «Se alcuni non hanno creduto, la loro incredulità può forse annullare la fedeltà [*pistis*, cioè l'affidabilità] di Dio?»; la risposta è: «Impossibile!». Possiamo notare che un atto di fede è sempre l'incontro di due *pistis*, quella nel senso di affidabilità e quella nel senso di fede, cioè quella che offre un appoggio saldo e quella che accetta di appoggiarvisi. Se un testo parla esplicitamente della fede che si appoggia, parla implicitamente dell'appoggio offerto e reciprocamente: per essere giustificati in virtù dell'affidabilità assoluta di Cristo, è necessario appoggiarsi su questa affidabilità, ossia avere fede.

Nella frase di 2,20 che abbiamo già esaminato e in cui Paolo dice: «vivo nella *pistis* del Figlio di Dio», abbiamo notato che l'Apostolo esprime due motivi della assoluta affidabilità di Cristo, che fanno di lui un appoggio quanto mai sicuro per la fede: da una parte, la sua filiazione divina pienamente manifestata con la sua glorificazione pasquale; dall'altra parte, l'amore estremo che egli ha dimostrato per noi nella sua Passione.

4. Continuazione della battaglia a difesa della fede

Nel v. 21 Paolo allora aggiunge: «Non annullo dunque la grazia di Dio; infatti se la giustificazione viene dalla legge, Cristo è morto invano» (2,21). Queste frasi taglienti, che non contengono la parola "fede", dimostrano nondimeno l'importanza suprema della fede. Infatti fanno capire che cercare la giustificazione davanti a Dio per una via diversa dalla fede in Cristo equivarrebbe ad annullare la grazia di Dio e a pretendere che la morte di Cristo non fosse servita a niente.

La parola "grazia" significa "favore gratuito". "La grazia di Dio" è il suo favore gratuito offertoci nel mistero di amore di Cristo e comunicatoci per mezzo della fede in Cristo. Pretendere di meritare questa grazia con l'osservanza di una legge, vuol dire negare il suo carattere di dono gratuito e quindi annullarla, poiché una grazia che non è un dono gratuito non è più una grazia. Tutto il disegno redentore di Dio

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 135

verrebbe così rovinato; la morte di Cristo sarebbe stata un evento inutile; egli avrebbe sofferto tanto senza ottenere niente. L'assurdità scandalosa di questa conseguenza dimostra con abbagliante chiarezza quanto indifendibile fosse la posizione dei giudaizzanti. Il dono gratuito di Dio si riceve per mezzo della fede in Cristo e unicamente per mezzo di questa fede. Le opere richieste dalla legge non sono affatto capaci di rendere giusti i peccatori. La fede in Cristo è l'unica base della vita cristiana.

Alla fine della sua lettera, Paolo tornerà su questo argomento e dirà: «Non avete più nulla a che fare con Cristo voi che cercate la giustificazione nella legge; siete decaduti dalla grazia» (Gal 5,4).

Nel cap. 3, l'Apostolo assume un punto di vista complementare, fa appello cioè all'esperienza vissuta dai Galati. Quando si erano convertiti, i Galati avevano ricevuto lo Spirito Santo, il quale si era manifestato con grande evidenza, anzitutto con una forma di preghiera carismatica. Dio aveva inviato nei loro cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: «Abba, Padre» (cfr. Gal 4,6). Poi si può pensare al dono della glossolalia, un «parlare in lingue», di cui fa menzione Paolo nella prima lettera ai Corinzi (1 Cor 12,10.28.30; 14,2-6.18; cfr. Mc 16,17; At 2,4.11; 10,46; 19,6), al dono della profezia (1 Cor 12,10.28.29; 14,1.3-5; ecc.), a «doni di guarigioni» e ad altri miracoli (1 Cor 12,9-10.28-30). A proposito di questa esperienza evidente, Paolo pone una domanda ai Galati: «è per le opere della legge che avete ricevuto lo Spirito o per aver creduto alla predicazione?» (Gal 3,2).

A questa domanda i Galati erano costretti a rispondere: «Abbiamo ricevuto lo Spirito in virtù di un ascolto di fede e non in virtù di opere di legge». Infatti la legge essi non la conoscevano nemmeno, essendo pagani, e Paolo non l'aveva insegnata loro. Quindi non avevano compiuto le opere richieste dalla legge; avevano dovuto soltanto ascoltare con fede l'annuncio del mistero di Cristo, crocifisso e risorto. Con la sua solita audacia, Paolo porta così i Galati a riconoscere che, nel caso considerato, si trova contraddetta una regola tradizionale, quella che afferma: «Non basta ascoltare, è necessario fare». Gesù ribadisce questa regola nella conclusione del Discorso della montagna (Mt 7,24-27; Lc 6,47-49). La lettera di Giacomo riprende la stessa prospettiva (Gc 1,22-25). Paolo stesso parla in questo senso in Rm 2,13 e le sue esortazioni vanno più volte nella stessa direzione (cfr. Gal 6,3-4.9-10; 1 Ts 4,11; 2 Ts 3,6-13). Valida generalmente, la regola tradizionale perde però la sua efficacia quando si tratta della prima tappa della vita cristiana. Per questa prima tappa, fondamentale, l'atteggiamento richiesto è quello puramente ricettivo. Lo Spirito è un dono divino, non il risultato di un'attività umana. Soltanto dopo, l'attività umana è sollecitata, ma in dipendenza dalla fede. Una volta ricevuto lo Spirito, con il suo aiuto potente, un'attività fondata sulla fede diventa possibile ed è doverosa (cfr. Gal 5,6.16.25).

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 136

Nel v. 5, Paolo torna al suo argomento sotto un nuovo aspetto: non più il dono iniziale dello Spirito, ricevuto in un momento determinato del passato, ma la relazione continua ottenuta con Dio, che dà generosamente lo Spirito e opera miracoli nella comunità dei credenti. Paolo chiede: «Colui che dunque vi concede lo Spirito e opera portenti in mezzo a voi, lo fa grazie alle opere della legge o perché avete creduto alla predicazione?», cioè grazie a un ascolto di fede.

Di nuovo i Galati erano costretti a rispondere: «in base a un ascolto di fede», giacché il dono dello Spirito e i miracoli non sono alla portata di un'attività umana. Nella vita cristiana, l'attività umana ha il suo posto, come abbiamo già notato, ma le realtà più fondamentali sono doni gratuiti di Dio incommensurabili.

A questo punto, cioè nel v. 6, Paolo osserva che l'esperienza spirituale dei Galati corrispondeva a quanto dice la Scrittura. Era stata conforme all'esperienza fondamentale di Abramo, il quale, secondo il libro della Genesi, «credette al Signore, che glielo accreditò come giustizia» (Gn 15,6). La testimonianza della Scrittura garantiva l'autenticità dell'esperienza spirituale dei Galati. Se fosse stata priva di appoggi, questa esperienza avrebbe potuto indurli in errore, come ogni esperienza soggettiva. Essa però si trovava in rapporto stretto con due dati oggettivi: da una parte gli eventi della Passione e della risurrezione di Cristo proclamati nella predicazione di Paolo (cfr. Gal 3,1) e dall'altra parte la testimonianza della Scrittura (cfr. 3,6). L'accordo di tre dati fornisce una garanzia salda.

La citazione della frase di Gn 15,6 costituisce quindi l'argomento di Scrittura destinato a provare che l'elemento fondamentale per l'esistenza cristiana è l'ascolto di fede e non l'osservanza della legge. Il caso di Abramo corrisponde effettivamente alla problematica definita da Paolo. Per Abramo si era trattato veramente di un ascolto di fede senza l'intervento di opere. Secondo il racconto di Gn 15 Dio non aveva comandato niente ad Abramo in quella circostanza, gli aveva soltanto fatto una promessa inverosimile, quella di una discendenza numerosa quanto le stelle del cielo. Questa promessa era incondizionata. Per Abramo non si trattava quindi di fare o di non fare qualcosa. Si trattava soltanto di aver fede nella parola di Dio o di rimanere scettico. Abramo credette a Dio. Similmente per i Galati: al momento della loro conversione, ciò che avevano dovuto fare e che avevano fatto era stato credere all'annuncio del vangelo.

Paolo continua poi la sua battaglia a favore della fede con diversi argomenti che sarebbe troppo lungo analizzare. Egli proclama che la fede in Cristo fa di tutti i credenti dei figli di Abramo (Gal 3,7) anche se non sono Ebrei, perché tutti sono uno solo in Cristo, sono di Cristo, il quale è la discendenza per la quale era stata fatta la promessa ad Abramo (cfr. Gal 2,16; 3,19.28-29). Quindi i pagani che hanno aderito

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 137

a Cristo per mezzo della fede non hanno bisogno della circoncisione per far parte della discendenza di Abramo ed essere eredi della promessa. In Cristo e con Cristo sono la discendenza autentica di Abramo.

Meglio ancora, i credenti non sono soltanto figli di Abramo, ma sono tutti «figli di Dio per la fede in Cristo Gesù» (Gal 3,26); Dio ha inviato nei loro cuori lo Spirito del suo Figlio che grida «Abba, Padre!» (Gal 4,6).

Nella storia della salvezza, Paolo distingue due periodi e li definisce in rapporto a ciò che lui chiama, in modo sorprendente, la venuta della fede (Gal 3,23.25). Paolo cioè personifica la fede, la presenta come una persona che doveva venire ed è finalmente venuta. In realtà, Paolo vuole parlare della venuta di Cristo, la quale ha reso possibile la fede esplicita nel suo mistero di morte e risurrezione e nella sua persona. Prima di questa venuta, il popolo di Dio si trovava in uno stato di schiavitù sotto il dominio della Legge; «ma appena è giunta la fede», questa schiavitù è abolita (Gal 3,23-25). I credenti godono in Cristo della libertà dei figli di Dio.

Nell'ultima parte della sua Lettera, l'apostolo precisa che questa libertà non va confusa con il libertinaggio (5,13) e d'altra parte egli mostra che la fede non porta il credente a una esistenza oziosa, ma vuol produrre, al contrario, una intensa attività: ciò che conta, dice Paolo, è «la fede che opera» e più precisamente «che opera per mezzo della carità» (Gal 5,6). Infatti la fede è adesione a Cristo nel suo dinamismo di amore estremo (cfr. Gal 2,20); la fede quindi non è autentica se si chiude al dinamismo dell'amore di Cristo. Perciò Paolo insiste fortemente sulla necessità delle opere della fede fatte con amore e scrive: «mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri» (Gal 5,13). «Portate i pesi gli uni degli altri, così adempirete la legge di Cristo» (Gal 6,2). «E non stanchiamoci di fare il bene […]. Poiché dunque ne abbiamo l'occasione, operiamo il bene verso tutti, soprattutto verso i fratelli nella fede» (Gal 6,9.10). Queste esortazioni insistenti mostrano chiaramente che la polemica di Paolo contro le opere della legge non è affatto una polemica contro ogni genere di opere; Paolo combatte l'atteggiamento di coloro che mettono le proprie opere, conformi alla Legge, alla base della loro relazione con Dio. La base non può essere che la fede in Cristo, o più esattamente il dono di Dio in Cristo ricevuto per mezzo della fede. Su questa base però è necessario costruire con generoso impegno.

5. Conclusione

La lettera ai Galati ci offre quindi una visione molto profonda della fede in Cristo. Paolo ne dimostra anzitutto il carattere di relazione interpersonale. La fede non è

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 138

una teoria né una ideologia; essa è un'adesione personale alla persona di Cristo e per mezzo suo alla persona di Dio Padre sotto l'impulso dello Spirito Santo. La fede è un dono di Dio Padre che ci rivela il suo Figlio e ci comunica una unione vitale con lui, al punto che il credente può dire: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20). Questa unione vitale attuata per mezzo della fede mette il credente in stretta connessione con il dinamismo di amore della Passione e risurrezione di Cristo e quindi lo spinge a vivere nell'amore di carità.

La fede in Cristo viene presentata da Paolo come l'unica base della vita cristiana. All'inizio della vita cristiana la fede in Cristo procura la giustificazione, cioè rende giusti i peccatori. Non c'è nessun altro mezzo per ottenere questa giustificazione iniziale, la quale è fondamentale. Paolo combatte con estrema energia la posizione dei giudaizzanti, che spingevano i Galati a cercare la giustificazione per mezzo dell'osservanza della Legge di Mosè, il che significava cercare di autogiustificarsi. Paolo dimostra che questa posizione è incoerente, perniciosa, incompatibile con la fede in Cristo. La ricerca dell'autogiustificazione rinchiude la persona in se stessa e ostacola il dinamismo dell'amore. Per questa ragione, la fede si oppone radicalmente a tale ricerca. Essa libera la persona dal suo egocentrismo per mezzo di una relazione interpersonale privilegiata con Cristo che l'introduce nel regno dell'amore.

Per questa dottrina tanto profonda e stimolante l'apostolo Paolo merita tutta la nostra riconoscenza.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 139

RTLu XII (1/2007) 139-144

La lezione di Regensburg. Spunti per nuovi modelli di catechesi con i giovani[1]

Giuseppe Golonia
Liceo classico statale «Ernesto Cairoli» (Varese)

1. Noi ci troviamo qui oggi perché in questi giorni c'è stato un grande baccano dei media attorno alla lezione che il Papa ha tenuto a Regensburg. L'impressione, però, è che mancasse, da parte di tantissimi, la volontà di comprendere davvero quello che il Papa ha voluto dire. Se io non cerco di capire quello che tu mi dici, e magari prendo spunto da una tua parola per attaccarti, questa è disonestà, ed è violenza. Questa cosa è molto importante, e c'entra, tra l'altro, proprio con quello che ha detto il Papa. Noi invece vogliamo fare lo sforzo di capire il meglio possibile e di confrontarci, di paragonarci con il contenuto di quel discorso. È un lavoro faticoso, magari, ma ne vale la pena, perché quello che è stato detto a Regensburg è di importanza capitale.

Il discorso è molto complesso, ma perché? Perché il Papa parlava nell'università in cui aveva insegnato per tanti anni, e parlava a professori universitari… Se avesse parlato ai bambini di una parrocchia di Roma avrebbe usato un altro linguaggio!

E poi il Papa è un grandissimo uomo di cultura, questo glielo riconoscono tutti. Cerchiamo allora di capire. Naturalmente siete tutti invitati a leggere il testo del discorso.

2. Io dico che la chiave di tutto, come ha capito Giancarlo Cesana in un suo intervento, sta proprio nell'inizio (assolutamente semplice) del discorso… Il Papa dice in sostanza: «Grazie di avermi invitato a parlare in questa che è stata per anni la mia università». E poi si lascia andare ai ricordi: «Mi ricordo quando ho cominciato a insegnare qui 40 anni fa. Era proprio bello il dialogo che c'era fra tutti i professori,

[1] Il testo riporta l'intervento dell'autore in un incontro con 300 ragazzi di Gioventù Studentesca, tenutosi a Varese nell'ottobre 2006.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 140

e anche con gli studenti. Addirittura due volte all'anno c'era il famoso *dies academicus*, quando tutti noi professori ci si ritrovava con gli allievi e si parlava di tutto: si metteva in discussione quello che veniva fuori e tutti potevano portare le loro ragioni». Notiamo che questa era una cosa normale nelle università medioevali: in certi giorni si discutevano le *quaestiones quodlibetales*, cioè gli argomenti "che più piacevano" (*quod libet*), liberamente proposti. E il Papa dice: «Che bello! Pensate che perfino con i professori atei, che ci prendevano in giro perché insegnavamo teologia (parlando, secondo loro, su una cosa che non c'è, Dio), perfino con loro si dialogava, scambiandosi lo proprie ragioni. Che bella questa cosa!».

Questo è già il cuore di tutto il discorso: il ricordo di questo gusto per ragionare insieme. E poi il Papa continua: «Questo ricordo mi ha fatto venire in mente un dialogo tra un imperatore bizantino e un saggio islamico, persiano».

Perché gli sarà venuto in mente? Perché anche loro due, come i professori dell'università di Regensburg, dialogavano, avevano il gusto di ragionare insieme!

E se si ha questo gusto si è liberi, non si ha paura di dire fino in fondo quello che si sente vero.

E infatti l'imperatore bizantino, senza tanti giri di parole, perfino in modo brusco, ha detto al saggio islamico: «Guarda che portare la fede con la violenza è contro la ragione; e se è contro la ragione è contro Dio». Gli ha detto una cosa così, ha messo in moto la ragione dell'altro con questa affermazione. Noi non sappiamo che cosa avrà risposto il persiano, ma certamente avrà risposto, gli avrà detto qualcosa!

Dialogavano talmente a fondo che l'imperatore bizantino non ha avuto nessun problema a dirgli una cosa così dura (perché sentirsi dire «Guarda che la tua religione, secondo cui la fede si può portare con le armi è contro la ragione, e perciò è contro Dio» è un bel pugno… giusto? Eppure il persiano non si è fatto esplodere, e neppure gli ha detto «Chiedi scusa!». Avrà tentato di portare le sue ragioni. Erano due persone che avevano gusto per la ragione! Al Papa è venuto in mente questo dialogo (che magari avrà letto qualche sera prima, prima di andare a dormire) perché era la stessa cosa che lui aveva provato all'università tanti anni prima: la passione di ragionare insieme.

3. A questo punto inizia la parte più complessa del discorso del Papa. Qual è la sua preoccupazione? Che se si separa la ragione dalla questione religiosa (dalla questione di Dio), se si separano queste due cose dicendo che non c'entrano l'una con l'altra, il rischio è la violenza!

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 141

Quando il cristianesimo è nato, dice il Papa, si è subito aperto verso il meglio della cultura greca, perché essa, nel suo aspetto migliore, aveva proprio questo gusto per la ragione (e infatti la filosofia greca è nata facendo fuori i miti, come anche l'ebraismo è nato facendo fuori gli idoli, l'idolatria). Per tanto tempo, fino a tutto il Medioevo, il cristianesimo non ha avuto paura della ragione, e perciò parlare di Dio non era sentito come qualcosa che doveva essere messo "al riparo" della ragione. Infatti si era tranquillamente certi che lavorare insieme con la ragione aprisse alla dimensione religiosa come era avvenuto nel meglio della cultura greca, da Socrate a Platone e ad Aristotele. Non bisogna avere paura, da parte di chi è religioso, di andare fino in fondo a quella dinamica di curiosità, di desiderio di sapere che si chiama ragione. Anche su quello che Dio ha fatto conoscere di sé rivelandosi, nel cristianesimo, si può e si deve indagare con la ragione!

Nell'islamismo c'è questo grandissimo problema: sembra che non si possa fare una ricerca razionale su Dio e sul Corano. Da tantissimo tempo è così (e certamente il saggio persiano che dialogava con l'imperatore era una eccezione); anzi, gli intellettuali che vogliono condurre una libera ricerca razionale sono sentiti come pericolosi. Dio e la ragione non c'entrano, Dio non è sottoposto alle leggi della razionalità umana. Un saggio islamico diceva addirittura che Dio, se volesse, potrebbe ordinarmi di adorare gli idoli (cioè ordinare una cosa contraddittoria, perché Allah è l'unico Dio…)!

4. Ma una cosa simile, dice il Papa, si è verificata anche in una certa teologia cristiana. A un certo punto, verso la fine del Medioevo, alcune correnti teologiche si sono spaventate del fatto che la ragione potesse condurre lontano da Dio e da Cristo, e allora hanno cercato di fare quella che il Papa chiama «deellenizzazione» del cristianesimo, cioè di attuare una presa di distanza dal pensiero greco che, secondo loro, aveva «incrostato» il cristianesimo. Ma di fatto si trattava di una presa di distanza dalla ragione come libera indagine. Dice poi che ci sono stati tre momenti di questa deellenizzazione. Il primo si è avuto con la Riforma di Lutero. E infatti lui diceva che «la ragione è la prostituta del diavolo», cioè la ragione fa del male, e bisogna tornare alla pura fede e alla lettera della Sacra Scrittura, senza la mediazione della ricerca razionale, che ci porta fuori strada. Più avanti ci sarà la teologia liberale dell'Ottocento (il Papa cita Harnack) secondo cui bisogna togliere tutte le incrostazioni filosofiche (di origine greca) dal cristianesimo. E così essere cristiani è ridotto alla stima per un grande uomo del passato, chiamato Gesù, il quale ci ha detto che bisogna essere buoni…! Infine c'è un terzo modo della deellenizzazione, molto in voga oggi, secondo cui bisognerebbe liberare il cristianesimo da tutto quel-

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 142

lo che c'è di occidentale (e quindi di filosofico, di "greco") riducendolo a una specie di nocciolo essenziale, in modo da poterlo presentare alle altre culture (asiatiche, africane…).

Non che questo sia del tutto sbagliato, dice il Papa, ma messo così è rozzo, e non tiene conto che il cristianesimo è venuto su con questa caratteristica, con questa amicizia per la ragione che gli viene proprio dal fatto che si è subito aperto all'idea greca secondo cui quello che rende l'uomo uomo è la ragione, e perciò la passione per andare il più a fondo possibile nel tentativo di comprendere la realtà. Questo per il cristianesimo non è una cosa in più, ma fa parte della sua fisionomia originaria, e non si può togliere.

Per questo il Papa è stato colpito dalla frase che dice l'imperatore bizantino: «Non agire secondo la ragione è contrario alla natura di Dio». Questa cosa l'imperatore poteva dirla perché essendo un cristiano e venendo dalla tradizione del pensiero greco, era ovvio che la ragione non può essere in contrasto con Dio. E lo dice all'islamico, sfidandolo sul terreno della razionalità! Il Papa ci tiene tantissimo a questa cosa, perché o si dialoga sul piano della ragione, anche sulle questioni religiose, oppure si passa alle bombe.

5. Ma c'è un altro pericolo gravissimo, dice il Papa, e questo riguarda noi occidentali. Si tratta dell'idea di ragione che generalmente oggi abbiamo. Sempre più, da tanti secoli, si è affermata in Occidente la convinzione che la ragione non c'entri nulla con la religione, anzi, la razionalità esclude ogni apertura religiosa; la domanda su Dio è priva di senso per un uomo razionale.

Perché è venuta fuori questa idea di una ragione che si autolimita (come dice il Papa), una ragione che non è quella di Socrate, di Platone?

Perché a un certo punto è prevalsa l'idea che la ragione debba essere la misura di tutto, è lei che deve determinare tutto (come hanno detto Cartesio, Kant…). E poi si è pensato che l'unica forma di razionalità è quella che si ritrova nelle scienze empiriche, per cui è razionale solo quello cui si arriva applicando le metodologie usate per studiare la fisica, la biologia… L'unica razionalità in occidente sembra essere questa, che vuole misurare tutto, e perciò cerca di delimitare quello su cui si può ricercare da quello su cui non ha senso indagare. Per una ragione così, ovviamente la questione di Dio è senza senso, "irrazionale" (e sono senza senso anche tutte le domande più profonde che l'uomo si pone, quelle sul bene e sul male, sulla felicità, sulla morte… Su tutte queste cose la ragione non ha nulla da dire).

Il Papa dice che è urgente abbattere questa idea "ristretta" di ragione. È necessario tornare a concepire la ragione come desiderio e tensione a comprendere tutta

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 143

la realtà, soprattutto quella umana, con tutta la profondità delle domande che stanno nel cuore dell'uomo. Una ragione così non può non tenere aperta la domanda su Dio, un "sospiro verso l'infinito", come era nella più grande tradizione filosofica greca.

6. Il Papa dice infine una cosa importantissima. Perché tanto Islam odia l'Occidente, lo sente come nemico? Perché l'Occidente è ateo, perché la ragione occidentale disprezza Dio e chi è religioso, soprattutto in Europa. Ma non è solo l'Islam. Tutte le popolazione religiose del mondo non possono non sentire una paura nei confronti dell'Occidente, proprio perché l'Occidente è irreligioso, con tutta la sua potenza ha perso Dio, e ha perso l'uomo. E questo timore può diventare odio e violenza.

Quindi: da un lato è importante che chi è religioso non sia nemico della ragione, ma dall'altro è fondamentale che chi si vanta della sua razionalità apra la ragione in tutta la sua vastità di domanda e non faccia fuori, magari irridendola, la questione di Dio.

Questo è quanto il Papa ha voluto dire, ponendo una questione, visti i tempi, di enorme urgenza.

7. Possiamo fare una riflessione ulteriore. Su quale base, infine, è possibile un vero dialogo? La base non può essere che la comune umanità di tutti. E quindi quei bisogni, quei desideri, quelle speranze che stanno nel profondo del cuore di tutti, perché tutti gli uomini desiderano essere felici, tutti desiderano che in qualche modo si realizzi la giustizia, nella propria vita e nella società umana, tutti vogliono che si affermi l'amore… Ed è da questo che bisogna partire, è su questo che bisogna iniziare a dialogare. E tu che sei islamico mi dirai come il tuo Islam risponde a questi bisogni, che sono anche i miei, e io cristiano ti dirò come Cristo risponde a questi bisogni, che sono anche i tuoi. E così dialogheremo, ragionevolmente. E se uno vedrà che la proposta dell'altro risponde "più a fondo" alle attese del suo cuore, si convertirà, se vorrà.

Don Giussani ha sempre detto che se uno viene da una certa tradizione, non bisogna insegnargli a disprezzare quella tradizione, ma bisogna spronarlo ad andare a fondo, in modo che possa vedere se veramente quella tradizione risponde totalmente ai bisogni del suo cuore. C'era una famiglia di cui don Giussani era amico: erano in sette, sei di CL e uno che si diceva comunista. A quest'ultimo don Giussani diceva: «Io non ti dico di diventare cristiano o di CL, no. Ti dico: vai a fondo del comunismo, e vedi se risponde fino in fondo alle tue attese di uomo!». E gli portava

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 144

libri di Marx e di autori marxisti perché potesse fare questo lavoro di approfondimento.

Questo è dialogare realmente! Da questo punto di vista la traduzione in arabo del libro *Il senso religioso* di don Giussani, dove non si parla di cristianesimo ma di come è fatto il cuore dell'uomo, è una grande cosa. Lì si dice che il cuore dell'uomo è fatto in un certo modo, ha certi bisogni, certe esigenze. Partiamo da qui, cominciamo a ragionare su questo. Io rispetto il tuo islamismo, non perché sono relativista, ma perché rispetto te e voglio aiutarti ad andare a fondo della tua fede (magari sfidandoti, come faceva l'imperatore bizantino). E tu rispetta il mio cristianesimo, e aiutami a tua volta.

Questa è la possibilità di un dialogo, ma c'è bisogno di ritornare a un senso della ragione come una energia che prenda sul serio tutti gli aspetti della realtà, che voglia capire che cosa veramente risponda ai bisogni del cuore umano. Altrimenti una religione fanatica da un lato e una ragione limitata e presuntuosa dall'altro rischiano veramente di distruggere la pace sulla terra.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 145

RTLu XII (1/2007) 145-147

Il paradigma filosofico agostiniano. Un modello di razionalità e la sua crisi nel XII secolo

Massimo Parodi
Lubrina, Bergamo 2006, pp. 189.

Se è vero che Agostino è uno degli autori ai quali viene dedicato il maggior numero di pubblicazioni in un anno, è altrettanto vero che risulta particolarmente difficile trovare monografie che, senza indugiare su un aspetto specifico, ne abbraccino globalmente il pensiero. *Il paradigma filosofico agostiniano* sembra dunque essere in controtendenza e si propone non solo come un testo che intende formulare ipotesi complessive sul pensiero agostiniano, ma anche come un testo di filosofia agostiniana vera e propria. Il libro di Massimo Parodi è strutturato in due sezioni: i primi sette capitoli delineano i caratteri del paradigma filosofico agostiniano attraverso un'accurata ricerca dei testi e l'utilizzazione degli strumenti di indagine che il filosofo di Ippona stesso fornisce; gli ultimi cinque capitoli esaminano la sorte di tale modello di razionalità dopo Agostino, in particolare nel XII secolo, ravvisandone la crisi e la metamorfosi.

Il punto di partenza, dal quale l'autore prende le mosse, è la descrizione dell'atteggiamento filosofico che si può riscontrare nel modo di procedere agostiniano: chiedersi di che cosa si stia parlando quando si parla di Dio, superando la pur essenziale convinzione naturale sulla sua esistenza, è la posizione filosofica della quale Agostino intende impossessarsi per avviare la sua indagine. Da essa emergono una modalità di ricerca, un dinamismo, un'*inquietudo* strutturale che rendono difficoltosa un'esposizione sistematica, tuttavia tale difficoltà non va assunta come limite della nostra comprensione di interpreti, quanto piuttosto come una componente essenziale dell'insegnamento agostiniano. Il carattere apparentemente contraddittorio e dinamico del pensiero agostiniano costringe ad un ripensamento del concetto di sistematicità, che, in quest'ottica, è proprio l'assenza assoluta di sistematicità: essa è la garanzia di unità nella riflessione agostiniana.

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 146

Infatti da questa ricerca dinamica e a-sistematica che scandaglia ogni aspetto della realtà, non è escluso nemmeno il soggetto stesso che la pratica: l'autore della ricerca diviene a sua volta luogo privilegiato della ricerca stessa, punto limite che mantiene tuttavia un intrinseco dinamismo. Proprio questa componente dinamica è il meccanismo analogico essenziale che garantisce una corrispondenza tra diversi livelli di ricerca: si alternano dunque movimenti interiori ed esteriori della conoscenza che mantengono tuttavia la medesima struttura. Per Parodi, tale corrispondenza strutturale tra conoscente e conosciuto, soggetto e mondo ha nell'analogia il proprio strumento privilegiato: essa non è solo un mezzo conoscitivo, ma è anche la descrizione del modo di presentarsi del mondo. Si tratta di uno schema che dà forma contemporaneamente all'esteriorità del mondo e all'interiorità dell'uomo.

Questo meccanismo che sembra abbracciare la totalità della ricerca agostiniana ha un proprio fondamento teologico, che l'autore considera rintracciabile nella seconda parte del *De Trinitate*, laddove Agostino presenta successive e sempre più complete similitudini fra la realtà divina e la realtà dell'uomo: esse assumono costantemente e inevitabilmente come secondo termine di paragone una relazione che sappia rivelarsi simile alla relazione trinitaria. In questo modo dunque il fondamento teologico della analogia consente non solo di rileggere la ricerca ad ogni suo livello in virtù di un fondamento primo, ma, secondo Parodi, diviene lo strumento e il modo privilegiato per avvicinare l'essere assoluto e immutabile stesso. È dunque la relazione trinitaria in quanto tale e la sua corrispondenza analogica nell'atto conoscitivo e nella realtà mondana a garantire la fondatezza gnoseologica della ricerca agostiniana che è sistematica in virtù di un dinamismo che risiede anche nel suo fondamento teologico. Questa prima parte del testo si chiude con un'attenta disamina della natura di questo riferimento teologico ultimo, nella quale Agostino rielabora in modo del tutto innovativo le categorie aristoteliche di essere e relazione. L'ontologia greca sembra essere messa in discussione da questo modello di razionalità che non ha più nell'essere, quanto piuttosto nella relazione, il suo fondamento: questo dà l'opportunità all'autore di proporre un neologismo, quale «prostilogia», che supplisca alla mancanza lasciata dall'assenza di un'ontologia di stampo aristotelico e che descriva una struttura metafisica che ha nella relazione e non nell'essere la sua consistenza.

Nella seconda e più breve parte dello studio, Parodi prova a rintracciare l'eredità agostiniana in alcuni autori del XII secolo, scoprendone tuttavia una frammentazione: filosofi quali, per esempio, Abelardo, Alano di Lilla e Bernardo di Clairvaux, sono «colpevoli» secondo l'autore di aver estrapolato solo alcuni elementi del modello razionale di Agostino, sacrificandone dunque il delicato equilibrio analogi-

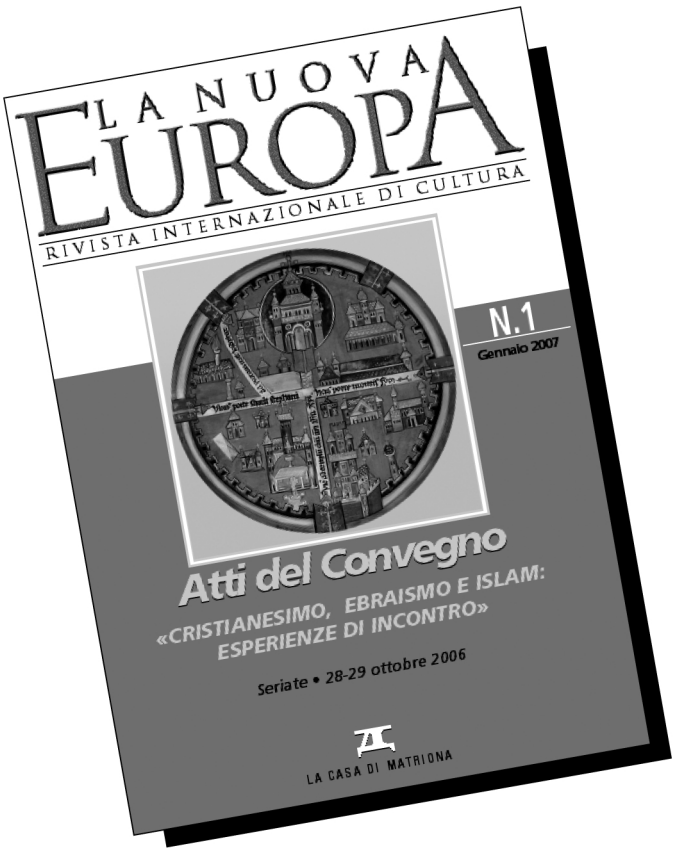
RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 147

co. Il fondamento teologico dell'analogia non sembra più garantire l'unità dinamica del paradigma di pensiero agostiniano, che si mantiene dunque solo come riferimento parziale. Un esempio significativo di tale diaspora del modello di razionalità agostiniano emerge dall'utilizzo della trinità psicologica che Agostino aveva articolato su memoria, intelletto e volontà. Secondo Parodi, queste tre facoltà dell'anima che il vescovo di Ippona manteneva in relazione come tre persone di un'unica sostanza, proprio in virtù della loro analogia con la Trinità divina, subiscono nei secoli successivi una gerarchizzazione secondo la quale alcuni autori privilegeranno la memoria, alcuni l'intelletto, altri la volontà. In questo modo il paradigma agostiniano viene meno per dare spazio a nuovi modelli di razionalità che pur richiamandosi più o meno esplicitamente ad Agostino, non ne rispettano l'intenzione originaria.

Il testo è ricco di citazioni che documentano il percorso ipotetico formulato dall'autore e permettono di seguirlo senza mai perdere di vista i riferimenti alle opere. L'autore sceglie di volta in volta se proporle all'interno del testo stesso o in nota per non appesantire la lettura. La vastità dell'argomento trattato dissuade dal proporre indicazioni bibliografiche in appendice al testo, poiché «non è possibile convincersi che si sono davvero fatte le letture necessarie, e a maggior ragione non se ne può convincere i lettori» (p. 189). In fondo anche questo è profondamente agostiniano.

Andrea Colli

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 148



n. 1/2007 • Gennaio-Febbraio • pp. 176 • € 6,00

ATTI DEL CONVEGNO

«CRISTIANESIMO, EBRAISMO E ISLAM: ESPERIENZE DI INCONTRO»

(Seriate -BG- • 28-29 ottobre 2006)

Interventi di: G. Richi Alberti, G. Marengo, A. Dell'Asta, J.A. Gallego, G. Orechanov, A. Judin, A. Žuravskij, V. Kotel'nikov, L. Ulickaja, P. Carrascosa, L. Griliches, M. Diez, H. Hude, D. Vlasov, H. Ennaifer, P. Nicelli, C. Morpurgo.

RC Edizioni s.r.l., via Tasca 36, 24068 Seriate (BG)
Tel.: (+39)035294021 • rcediz@tin.it • www.russiacristiana.org

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 149

Programma Convegno internazionale *DiReCom*

Politica senza religione? Laicità dello Stato, appartenenze religiose e ordinamento giuridico (Lugano, 9-12 settembre 2007)

Domenica, 9 settembre 2007

Ore 14.00 Apertura della Segreteria, distribuzione della documentazione

Ore 15.00 Saluti d'apertura (*Aula Magna USI*)

Ia sessione scientifica

PRESIEDE:
Prof. Dr. Silvio Ferrari, *Professore ordinario di Diritto canonico all'Università degli Studi di Milano*

RELAZIONI INTRODUTTIVE (*è garantita la traduzione simultanea***):**

"Laicità dello Stato, appartenenze religiose e ordinamento giuridico: prospettiva filosofico-teologica"
S. E. Mons. Dr. Rino Fisichella
Rettore Magnifico della Pontificia Università Lateranense di Roma

"Laicità dello Stato, appartenenze religiose e ordinamento giuridico: prospettiva secolare"
Prof. Dr. Carlo Cardia
Professore ordinario di Diritto ecclesiastico all'Università Roma Tre

Ore 16.30 **DISCUSSIONE**

Ore 17.15 **WORKSHOP: "Libertà di appartenenza religiosa, diritti dell'uomo e laicità dello Stato"**

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 150

Gruppo 1	Presiede: Prof. Dr. Ottavio De Bertolis,	AULA
in *italiano*	*Pontificia Università Gregoriana di Roma*	A11
	Relatore: Prof. Dr. Roberta Aluffi Beck-Peccoz, *Università di Torino*	
Gruppo 2	Presiede: Prof. Dr. Rinaldo Bertolino, *Università di Torino*	AULA
in *italiano*	Relatore: Prof. Dr. Massimo Jasonni, *Università di Modena*	A21
Gruppo 3	Presiede: Prof. Dr. Alfred Hierold, *Università di Bamberg*	AULA
in *tedesco*	Relatore: Prof. Dr. Jean Werckmeister, *Univ. di Strasburgo*	A31
Gruppo 4	Presiede: Prof. Dr. Sabine Demel, *Università di Regensburg*	AULA
in *tedesco*	Relatore: Prof. Dr. Peter Krämer, *Università di Trier*	A12
Gruppo 5	Presiede: Prof. Dr. Rik Torfs, *Università di Leuven*	AULA
in *inglese*	Relatore: Prof. Dr. Marco Ventura, *Università di Siena*	Multiuso

Ore 19.00 Cena libera

Lunedì, 10 settembre 2007

Ore 9.00 Apertura della Segreteria, distribuzione della documentazione

PRESIEDE:

Prof. Dr. Enrico Vitali, *Professore ordinario di Diritto ecclesiastico all'Università Statale di Milano*

RELAZIONI INTRODUTTIVE (*è garantita la traduzione simultanea*):

"Laicità dello Stato, appartenenze religiose e ordinamento giuridico: prospettiva canonistica"
Prof. Dr. Giuseppe Dalla Torre, *Rettore della Libera Università Maria SS. Assunta di Roma*

"Laicità dello Stato, appartenenze religiose e ordinamento giuridico: prospettiva ebraica"
Prof. Dr. Yedidia Z. Stern
Professore ordinario di Diritto commerciale e Diritto costituzionale all'Università di Bar-Ilan, Gerusalemme

"Laicità dello Stato, appartenenze religiose e ordinamento giuridico: prospettiva islamica"
Prof. Dr. Bassam Tibi, *Professore ordinario di Relazioni internazionali alla Università di Göttingen e New York*

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 151

Ore 10.00 DISCUSSIONE

Ore 11.00 PAUSA

Ore 11.15 **WORKSHOP:"Istruzione religiosa nelle scuole pubbliche"**

Gruppo 1	Presiede: Prof. Dr. Manuel Arroba Conde,	AULA
in *italiano*	*Pontificia Università Lateranense di Roma*	A11
	Relatore: Prof. Dr. Alessandro Ferrari, *Università*	
	dell'Insubria di Como-Varese e FTL	
Gruppo 2	Presiede: Prof. Dr. Rinaldo Bertolino, *Università di Torino*	AULA
in *italiano*	Relatore: Prof. Dr. Romeo Astorri,	A21
	Università Cattolica di Milano	
Gruppo 3	Presiede: Prof. Dr. Alfred Hierold, *Università di Bamberg*	AULA
in *tedesco*	Relatore:Prof. Dr. Ludger Müller, *Università di Vienna*	A31
Gruppo 4	Presiede: Prof. Dr. Sabine Demel, *Università di Regensburg*	AULA
in *tedesco*	Relatore: Prof. Dr. Francis Messner, *Univ. di Strasburgo*	A12
Gruppo 5	Presiede: Prof. Dr. Rik Torfs, *Università di Leuven*	AULA
in *inglese*	Relatore: Prof. Dr. Sophie van Bijsterveld, *Univ. di Tilburg*	Multiuso

Ore 12.30 Pranzo

Ore 15.30 TAVOLA ROTONDA: "Politica senza religione? Laicità dello Stato, appartenenze religiose e ordinamento giuridico" (Aula Magna USI)

Da punti di vista di politici, laici, cattolici, ebrei e musulmani

EVENTO	RELATORE	ENTE
Saluti autorità accademiche	*Prof. Dr. Piero Martinoli*	Presidente della Università della Svizzera Italiana
e politiche	*Rappresentante del Consiglio di Stato*	Governo del Canton Ticino
Stacco musicale	*Orchestra*	
Tavola rotonda	*Avv. Fulvio Pelli*	Cons. Nazionale e Presidente del Partito Liberale Radicale Svizzero
	Dr. Janne Haaland-Matláry	Ex Vice-ministro degli esteri di Norvegia e professore di Politica internazionale all'Università di Oslo, Cattolica

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 152

EVENTO	RELATORE	ENTE
	Dr. Mario Scialoja	Vice-presidente della Lega Musulmana Mondiale – Italia
	Dr. Rolf Bloch	Dottore *honoris causa* della Facoltà di Teologia dell'Università di Berna, già Presidente della Federazione delle Comunità Israelite Svizzere
	Moderatore: *Dr. Dino Balestra*	Direttore della Radio e Televisione della Svizzera Italiana
Stacco musicale	*(Orchestra)*	
Saluto di chiusura e prospettive	*Prof. Dr. Libero Gerosa*	Direttore dell'Istituto *DiReCom* e Rettore della Facoltà di Teologia di Lugano

Ore 19.30 - Ritrovo al *debarcadero* di Lugano
- Cena comune sul battello e giro turistico

Martedì, 11 settembre 2007

Ore 9.00 ***III[a] sessione scientifica***

PRESIEDE:

Prof. Dr. Gianfranco Ghirlanda, *Rettore dell'Università Gregoriana di Roma*

RELAZIONI INTRODUTTIVE (*è garantita la traduzione simultanea***):**

"Laicità dello Stato, appartenenze religiose e ordinamento giuridico: prospettiva protestante"

Prof. Dr. Christoph Winzeler
Professore di Diritto ecclesiastico e Diritto canonico all'Università di Friburgo

"Laicità dello Stato, appartenenze religiose e ordinamento giuridico: prospettiva ortodossa"

Prof. Dr. Vsevolod Chaplin
Vice-presidente del Dipartimento per le relazioni esterne del Patriarcato di Mosca

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 153

Ore 10.00 **PAUSA**

Ore 10.15 **WORKSHOP: "Cooperazione dello Stato con le Comunità religiose: finanziamenti pubblici?"**

Gruppo 1	Presiede: Prof. Dott. Adriano Fabris, *Università di Pisa*	AULA
in *italiano*	Relatore: Prof. Dr. Vincenzo Pacillo, *Univ. di Modena e Facoltà di Teologia di Lugano*	A11
Gruppo 2	Presiede: Prof. Dr. Antonio Neri, *FTL*	AULA
in *italiano*	Relatore: Prof. Dr. Giorgio Feliciani, *Università Cattolica di Milano*	A21
Gruppo 3	Presiede: Prof. Dr. Alfred Hierold, *Univ. di Bamberg*	AULA
in *tedesco*	Relatore: Prof. Dr. Arnd Uhle, Docente privato *Università di Monaco*	A31
Gruppo 4	Presiede: Prof. Dr. Sabine Demel, *Università di Regensburg*	AULA
in *tedesco*	Relatore: Prof. Dr. Stephan Haering, *Università di Monaco*	A12
Gruppo 5	Presiede: Prof. Dr. Rik Torfs, *Università di Leuven*	AULA
in *inglese*	Relatore: Prof. Dr. Iván Ibán, *Università Complutense di Madrid*	Multiuso

Ore 11.45 RELAZIONE DI CHIUSURA:
Prof. Dr. Libero Gerosa, *Direttore dell'Istituto DiReCom di Lugano e Rettore della Facoltà di Teologia di Lugano*

Ore 12.30 Chiusura del Convegno

Ore 12.45 Buffet

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 154

Manifestazioni collegate al Convegno

Domenica, 9 settembre 2007

Ore 10.00 **In ricordo del Fondatore della FTL**

- Santa Messa presieduta dal Vescovo di Lugano, *S.E. Mons. Pier Giacomo Grampa*, Basilica del Sacro Cuore, Lugano
- Momento di preghiera ecumenica sulla tomba di *Mons. Eugenio Corecco*, fondatore della Facoltà di Teologia di Lugano e grande maestro della Teologia del Diritto canonico

  Prof. Dr. Cesare Mirabelli, Presidente della «Consociatio Internationalis studio iuris canonici promovendo»
  Prof. Dr. Winfried Aymans, Emerito alla Università di Monaco

Mercoledì, 12 settembre 2007

Ore 10.30 **Udienza da Papa Benedetto XVI**

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 155

RTLu_1_2007.qxd 1.3.2007 14:58 Pagina 156

Finito di stampare
nel mese di marzo 2007
presso Reggiani SpA, Varese

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 155

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

2

Anno XII
Giugno 2007

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 156

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 157

Sommario

RTLu 2/2007

Editoriale 159

Articoli

Franco Manzi, *«Dio creò l'uomo a sua immagine». Lettura cristiana della Genesi* 161

Hans Christian Schmidbaur, *Was Darwin nicht wissen Konnte. Der Streit um Evolution und Schöpfung* 187

Carlo Soave, *È ormai tempo per una nuova sintesi? Riflessioni sullo stato delle teorie evoluzioniste* 207

Contributi

Stanisław Ryłko, *Giovanni Paolo II e i movimenti ecclesiali: una paternità cordiale e fiduciosa* 225

Libero Gerosa, *Eugenio Corecco: canonista e vescovo dopo il Vaticano II* 239

Giorgio Feliciani, *Il Consiglio pastorale parrocchiale* 249

Dibattiti

Etienne Richer, *Marie, Epouse du Saint-Esprit? Le point de vue de la mariologie des saints et des papes* 257

Stanisław Mycek, *Per una mariologia dialogante. Maria nel pensiero teologico di Hans Urs von Balthasar* 279

Carlo Cattaneo, *Mons. Aurelio Bacciarini: vescovo suo malgrado. Inediti a novant'anni dalla nomina episcopale* 303

Recensioni

Bollettino balthasariano 2005 (a cura di André-Marie Jerumanis) 321

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 158

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 159

RTLu XII (2/2007) 159-160

Editoriale

Azzolino Chiappini
Facoltà di Teologia (Lugano)

Anche questo numero della RTLu si mantiene fedele alla linea editoriale scelta, offrendo ai lettori alcuni *articoli* che trattano di questioni teologiche (o filosofiche) fondamentali, e due sezioni di *contributi* e *dibattiti*, maggiormente legate a temi di attualità.

Gli articoli di questo numero sono dedicati al problema, ritornato di vivo interesse, della creazione e dell'origine dell'universo. La fine del XIX secolo e la prima metà del XX hanno visto scienza e teologia affrontarsi e scontrarsi su questo tema. All'inizio del '900, in campo cattolico, gli studi biblici si presentavano in situazione di stasi assoluta e tremendamente segnati dalla crisi che viene indicata con il nome, inesatto e improprio ma diventato comune, di "modernismo". Si dibatteva allora dell'origine mosaica del Pentateuco, dell'interpretazione dei primi capitoli del libro della *Genesi*, ma senza conoscenza vera dei *generi letterari*. Mancava ancora la chiave di lettura adatta, cioè una giusta ermeneutica. Davanti alle affermazioni relative all'origine e alla formazione dell'universo delle scienze, la teologia rispondeva con una interpretazione letterale del racconto biblico. Si formò così un muro, e si sviluppò una contrapposizione assoluta: fede e scienza opposte l'una all'altra, in quanto doveva necessariamente essere vera l'una e falsa l'altra. Questo conflitto è durato a lungo, fino a quando si sono chiarite alcune concezioni fondamentali e formulate alcune distinzioni chiarificatrici. I punti di vista della fede e della scienza sono diversi e vanno visti così, nella loro diversità e senza cercare un falso concordismo. La Scrittura non intende dare delle spiegazioni "scientifiche", ma, in quanto è attestazione della automanifestazione di Dio all'uomo, offre quelle verità necessarie alla salvezza (Vaticano II, *Dei Verbum*, 11). Appare così evidente che la verità insegnata dalla Scrittura circa l'origine delle cose è quella di Dio creatore. L'universo esiste perché Dio, nella sua grandezza e santità e nel suo amore, lo ha chia-

RTLu_2_2007.qxd 2-06-2007 10:55 Pagina 160

mato alla esistenza. La Bibbia insegna *chi* e *perché* – appunto Dio che ama, che vuole la vita – è la causa e l'origine di tutte le cose; ma *non* spiega *come* le cose, di fatto, hanno cominciato ad esistere. Tutto questo sembrava chiaro, ma negli ultimi tempi, per motivi diversi, che non è possibile esaminare qui, la discussione è ripresa, e anche una certa contrapposizione, voluta spesso non dal mondo teologico, ma da altri ambienti. I tre *articoli* di questo numero della RTLu vogliono aiutare a riflettere nuovamente sulla questione, e per questo offrire ai lettori delle indicazioni per una giusta soluzione.

I *contributi* guidano l'attenzione e vorrebbero suscitare interesse su temi della vita della Chiesa. I movimenti ecclesiali sono una realtà del tempo succeduto al concilio Vaticano II. Essi hanno suscitato entusiasmo, ma anche diffidenza: così l'attenta e fiduciosa pastorale di Giovanni Paolo II ha aiutato tutta la Chiesa ad accostarsi a questa "novità" suscitata dallo Spirito in questo tempo e nella Chiesa di oggi (Ryłko). Eugenio Corecco, il Fondatore della FTL, è stato uno dei canonisti più attenti al periodo della attuazione del Vaticano II. Egli ha cercato e desiderato una codificazione canonica fedele alla dimensione teologica della ecclesiologia e a una teologia nutrita certo dalla fede, ma anche dalla esperienza. Il suo magistero di teologo e vescovo non deve essere perso, perché rimane attuale e si mostra sempre fecondo (Gerosa). Se i movimenti sono, in certo senso, l'attualità, la parrocchia rimane la base della Chiesa locale: importante è capire e realizzare quegli elementi che, presenti nell'insegnamento del Vaticano II, la possono rivitalizzare (Feliciani).

I *dibattiti* sono diversi. Uno (Cattaneo) offre delle informazioni nuove e interessanti su una delle figure di vescovo che maggiormente ha segnato la Chiesa luganese – Chiesa in cui è nata e vive e a cui è legata la FTL – nella prima metà del secolo da poco passato.

Infine riteniamo importante il *Bollettino balthasariano* che continua ad aggiornare studiosi e lettori di una figura e di una teologia tra le maggiori del nostro tempo.

Anche con questo numero della sua rivista la FTL intende essere vicina ad amici e lettori, e a offrire loro e a tutti un serio e sereno servizio teologico.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 161

Articoli RTLu XII (2/2007) 161-185

«Dio creò l'uomo a sua immagine» Lettura cristiana della Genesi

Franco Manzi
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano)

Nell'enciclica *Deus caritas est* (25 dicembre 2005), Papa Benedetto XVI osserva che nella Bibbia «ci troviamo di fronte a un'immagine strettamente metafisica di Dio: Dio è in assoluto la sorgente originaria di ogni essere; ma questo principio creativo di tutte le cose – il *Logos*, la ragione primordiale – è al contempo un amante con tutta la passione di un vero amore»[1]. Giungendo poi a trattare del compimento cristologico della rivelazione di Dio, il Papa aggiunge: «Lo sguardo rivolto al fianco squarciato di Cristo, di cui parla Giovanni[2], comprende ciò che è stato il punto di partenza di questa Lettera enciclica: "Dio è amore"[3]. È lì che questa verità può essere contemplata. E partendo da lì deve ora definirsi che cosa sia l'amore. A partire da questo sguardo il cristiano trova la strada del suo vivere e del suo amare»[4].

Questi due testi sono particolarmente suggestivi perché, in poche battute, radicano l'attività creatrice di Dio nel suo stesso amore, sprigionatosi in maniera piena e definitiva nella vita, morte e risurrezione di Gesù Cristo. Siamo così condotti al cuore della rivelazione biblica, che manifesta il legame fondamentale che unisce l'amore umano all'amore di Dio: l'essere umano è stato creato da Dio a sua immagine e somiglianza (Gn 1,26-27). Perciò, «dalla grandezza e bellezza delle creature» (Sap 13,5) e *in primis* dalla «gloria e onore» delle creature umane (Sal 8,6), si può conoscerne «l'autore» (Sap 13,5), «la sua eterna potenza e divinità» (Rm 1,20).

---

1 BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*, n. 10, in *Insegnamenti di Benedetto XVI. I. 2005 (Aprile-Dicembre)*, Città del Vaticano 2006, 1050-1090 (originale latino), 1090-1125 (traduzione italiana): qui, 1098-1099.

2 Cfr. Gv 19,37.

3 1 Gv 4,8.

4 BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 12, in *ibid.*, 1100.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 162

Come? Procedendo – il più discretamente possibile – attraverso l'«analogia» (*analógōs*, Sap 13,5) intercorrente tra le due realtà, pur nella consapevolezza che il Signore è «Dio e non uomo» (Os 11,9) e che «quanto il cielo sovrasta la terra», tanto le vie di Dio sovrastano le vie degli uomini, i suoi pensieri sovrastano i loro pensieri (Is 55,9).

In questa sintetica indagine di taglio teologico-biblico, intendiamo lasciar risplendere alcune delle molteplici sfaccettature del *legame d'amore che unisce costantemente Dio alle creature umane, così come esso è stato rivelato in maniera completa e definitiva da Cristo*, «immagine del Dio invisibile»[5].

1. Chi è l'uomo, Signore?

1.1. Com'era «in principio»?

Nel modo di vivere di Gesù e, ancor più, nel suo modo di morire e risorgere, l'*agápē*, verità ultima di Dio (cfr. 1 Gv 4,8.16), si è sprigionata in tutta la sua grandezza: «Nessuno ha un amore più grande di questo – ha spiegato Gesù, la sera prima della sua morte –: dare la vita per i propri amici»[6], ma anche per i propri nemici[7]. In quel frangente, lo splendore dell'amore di Cristo ha messo in luce quanto si fosse infittita la tenebra della malvagità calata sull'intera umanità. Ormai «era notte» (Gv 13,30) e le «tenebre» del peccato degli uomini avevano avvolto tutto (1,5.10-11), ottenebrando la loro mente (cfr. Rm 1,21) e oscurando lo stesso legame creaturale che li univa a Dio (cfr. 1,25).

Ciò nonostante, dalla morte di Gesù, animata dall'amore incondizionato per gli uomini peccatori (cfr. Rm 5,6-8), si è manifestato pienamente l'originario desiderio salvifico di Dio: donare a tutti la possibilità effettiva di «essere conformati all'immagine del Figlio suo, perché egli fosse il primogenito tra molti fratelli» (Rm 8,29). Del resto, la morte di Cristo è stata una manifestazione coerente con la rivelazione di tutta la sua vicenda terrena, finalizzata a far risplendere il volto incondizionatamente buono di Dio e il suo progetto d'amore sul mondo intero.

A questo scopo, Gesù aveva spiegato emblematicamente a coloro che si erano appellati all'autorevolezza della legge mosaica, per sostenere la liceità del divorzio:

---

5 Col 1,15; cfr. 2 Cor 4,4; Eb 1,3.

6 Gv 15,13.

7 Cfr. Lc 23,34; Rm 5,6-8.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 163

«[...] Da principio (*ap'archês*) non fu così!» (Mt 19,8). «[...] Non avete letto che il Creatore da principio (*ap'archês*) "li creò maschio e femmina" e disse: Per questo l'uomo "lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola"?»[8].

Ma *com'era «da principio»*? Qual era cioè il desiderio originario nutrito da Dio sulla creatura umana? Alla luce della rivelazione pasquale, torniamo a leggere le antiche pagine del libro della Genesi, per rintracciarvi una riflessione suggestiva sul desiderio divino, dal quale è sbocciata la vita dell'uomo e delle altre creature.

1.2. La domanda insopprimibile

L'interrogativo sulla creazione dell'uomo va a lambire immediatamente le profondità dell'uomo stesso, perché la capacità di porsi una domanda del genere lo distingue da qualsiasi altra creatura. Tra tutti i viventi, soltanto l'uomo sente sorgere questo interrogativo sulla propria identità: «Chi è l'uomo?». O meglio: «Chi è l'uomo, che sono io?».

È un interrogativo, per certi versi, così inquietante che non pochi «uomini senza qualità» tentano di metterlo a tacere. È difficile sapere se vi riescano per tutta la vita. L'impressione è che non ce la si faccia. Lo lascia trapelare significativamente l'esperienza tormentata di Qohelet, in bilico costante tra lo scetticismo e il timore di Dio. A più riprese, questo saggio dell'Antico Testamento s'interroga sull'uomo e sulla sua fatica sotto il sole, pervenendo all'amara conclusione che probabilmente sarebbe meglio non porsi tante domande al riguardo (Qo 7,10). Converrebbe piuttosto mangiare, bere e godersi la vita (2,24), tentando, certo, di osservare i comandamenti di Dio (12,13). Eppure, Qohelet continua a scontrarsi senza requie con la vanità del tutto (1,2), che lo sospinge ruvidamente a prendere consapevolezza del fatto che la domanda sull'uomo si radichi in un anelito di eternità: «[Dio] ha fatto bella ogni cosa a suo tempo, ma egli ha messo la nozione dell'eternità nel loro cuore [= nel cuore degli uomini], senza però che gli uomini potessero capire l'opera compiuta da Dio dal principio (*ap'archês*) alla fine (3,11).

Qohelet cerca di sfuggire alla domanda sull'origine e sulla fine o - meglio - sul fine dell'esistenza degli uomini: «Ho concluso che non c'è nulla di meglio per essi che godere e agire bene nella loro vita. Ma che un uomo mangi, beva e goda del suo lavoro è un dono di Dio» (3,12-13). Sembra che sia semplicemente un tentativo d'imboccare l'uscita di sicurezza di una sorta di *divertissement* pascaliano. Ma la

[8] Mt 19,4-5; cfr. il parallelo Mc 10,6: «Ma all'inizio della creazione (*apò dè archês ktíseōs*) [...]».

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 164

mente torna ostinata all'insopprimibile domanda. Perciò, Qohelet, pur riconoscendo che l'uomo sia stato tratto dalla polvere, non pare aprirsi a una visione positiva circa questo legame creaturale con Dio e giunge a confessare: «Riguardo ai figli dell'uomo mi sono detto: Dio vuol provarli e mostrare che essi di per sé sono come bestie. Infatti, la sorte degli uomini e quella delle bestie è la stessa; come muoiono queste, muoiono quelli. C'è un solo soffio vitale per tutti. Non esiste superiorità dell'uomo rispetto alle bestie, perché tutto è vanità. Tutti sono diretti verso la medesima dimora: tutto è venuto dalla polvere e tutto ritorna nella polvere. Chi sa se il soffio vitale dell'uomo sale in alto e se quello della bestia scende in basso nella terra? Mi sono accorto che nulla c'è di meglio per l'uomo che godere delle sue opere, perché questa è la sua sorte. Chi potrà infatti condurlo a vedere ciò che avverrà dopo di lui?» (3,18-22).

Ma nonostante il tentativo "autoanestetizzante" di accontentarsi di mangiare, bere e godersi la vita, *l'interrogativo sull'uomo*, sulla sua origine e sul senso ultimo del suo faticoso mestiere di vivere, *si risveglia, prepotente e aggressivo, specialmente nei momenti di sofferenza e di morte*.

1.3. La domanda aperta

Perciò, da che mondo è mondo, la domanda continua a risuonare. Anche nella Bibbia essa riecheggia per ben sette volte: nei libri dei Salmi (8,5 e 144,3), di Giobbe (7,17; 15,14; 25,4), del Siracide (18,7) e nella Lettera agli Ebrei (2,6). Ma in questi testi biblici, l'interrogativo non è posto in termini filosofici, bensì è rivolto direttamente a Dio[9] e, anche nei due casi in cui Dio non è interpellato in modo diretto[10], in qualche modo entra in scena ugualmente.

Da questo dato biblico si può già intuire che a questa domanda sull'identità, sull'origine e sul senso ultimo dell'uomo, *l'umanità non sa dare da sola una risposta esauriente*. Sul versante umano, la domanda è destinata a rimanere aperta. Per sapere chi sia l'uomo, bisogna rivivere, in qualche maniera, l'esperienza dei credenti della Bibbia, che hanno coinvolto Dio nella loro ricerca esistenziale.

[9] Sal 8,5; 144,3; Gb 7,17; 25,4; Eb 2,6.

[10] Gb 15,14; Sir 18,7.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 165

2. I racconti genesiaci della creazione dell'uomo

2.1. Non la «cronaca», ma la «causa» della creazione dell'uomo

Di fronte a questo interrogativo ineliminabile dell'uomo, Dio non si è messo a fare filosofia o teologia, come la intendiamo noi. Per secoli, è come se l'umanità fosse rimasta a livello infantile (cfr. Gal 4,1-3).

Consapevole di ciò, Dio, da saggio padre[11] – o madre[12] –, ha iniziato a far maturare il suo figlio primogenito, il popolo d'Israele[13]. Ha cominciato a attrarre a sé gli Israeliti «con legami di bontà, con vincoli d'amore»; era «per loro come chi solleva un bimbo alla sua guancia» (Os 11,4). Ha cercato di farsi capire da loro, utilizzando il loro stesso linguaggio. «A più riprese e in molte maniere, un tempo, ha parlato ai padri» (Eb 1,1). Una di queste maniere sono i miti creazionali, condensatisi nei noti racconti dei primi due capitoli del libro della Genesi (1,1-2,4a e 2,4b-25).

Più esattamente, in vari contributi esegetici abbastanza recenti, si è definito *il genere letterario di questi racconti* come *un'«eziologia metastorica sapienziale»*[14]. Non senza qualche semplificazione, potremmo dire che in apparenza si tratti di una narrazione storica dei fatti più remoti della terra. In realtà, non è né storia né preistoria. Perciò alcuni biblisti preferiscono parlare di «metastoria», per esprimere il fatto che questi racconti non riportano la "cronaca" dei sei giorni della creazione; ma intendono comunicare il senso sotteso all'intera storia.

D'altro canto, queste pagine non sono frutto di pura fantasia! Al contrario, sono volte a comunicare un sapere utile per affrontare la realtà. In questo senso, sono racconti «sapienziali». Sono un modo di far teologia; un modo meno concettuale e più simbolico di quello attuale. Ci sono ragioni per ricorrere alla definizione di racconti «mitici», sottolineando così – sulla scia, per esempio, dello storico delle religioni Mircea Eliade (1907-1986) – la loro capacità di rendere in maniera intuitiva, plastica e drammatica, verità che la metafisica e la teologia definiscono in modo dialettico[15].

---

[11] Cfr. Dt 1,31; 8,5; 1 Cr 17,13; Tb 13,4; Pro 3,12; Is 43,1; Ger 3,19; 31,9; Os 11,1.4; Ml 1,6; 3,17; Ef 3,14-15.

[12] Dt 32,11; Is 49,15; 66,11-13; cfr. anche Nm 11,12.

[13] Es 4,22; Ger 31,9.

[14] Cfr. G. RAVASI, *Il racconto del cielo. Le storie, le idee, i personaggi dell'Antico Testamento*, Milano 1995[2] [1995[1]], 42-43.

[15] Cfr. M. ELIADE, *Mito e realtà*, Torino 1966 (originale: *Aspects du mythe*, Paris 1963), 23-42.123-144.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 166

Questi racconti comunicano un sapere attraverso il risalimento alle «cause prime» dell'esistenza umana, attuato con una buona dose di fantasia e di creatività. Per questo motivo, si cataloga questi brani anche con la categoria di «eziologia», ossia un «discorso» (*lógos*) sulle «cause» (*aitíai*). Per essere più precisi, si può mostrare come essi partano dalle esperienze attuali e, per suggerire come viverle saggiamente, ne ricerchino il senso ultimo, espresso mediante un percorso a ritroso verso l'"originario", rintracciato nell'attività onnisciente e onnipotente del Creatore.

Ma alla luce della fede cristiana nel fatto che «tutta la Scrittura sia ispirata da Dio»[16], crediamo di non avere a che fare semplicemente con elucubrazioni mitiche, che il popolo d'Israele ha in parte attinto dalle culture circostanti, purificandole da concezioni politeiste[17]. Siamo persuasi piuttosto che, mediante questi antichi racconti, Dio stesso si sia rivelato.

2.2. Non il "come", ma il "perché" della creazione dell'uomo

I primi due capitoli del libro della Genesi, con la loro carica simbolica, perseguono *uno scopo fondamentale di carattere sapienziale*: non tanto descrivere il "come" sia comparso sulla terra questo essere vivente dalle tante domande che è l'uomo, quanto piuttosto *far intravedere il "perché" della sua esistenza*. Di per sé, sia Dio sia l'universo intero avrebbero potuto fare a meno di un essere così. Ciò nonostante, l'uomo, che avrebbe potuto non esserci, di fatto esiste. Perché?

Al di là dei particolari narrativi che differenziano i due racconti genesiaci della creazione dell'uomo (Gn 1,26-31; 2,4b-25), i biblisti odierni sostengono in maniera consensuale che in essi non sia rilevante il modo in cui siano descritti lo sbocciare e l'evolversi dell'essere umano. Del resto, per attingere quel genere di sapere che dà "sapore" alla vita, questi particolari sono secondari. Per vivere da persona autentica, occorre che ciascun essere umano soddisfi piuttosto un'altra esigenza inderogabile: rispondere alla domanda fondamentale sulla propria identità, sulla propria origine e sul proprio fine. Altrimenti, l'uomo non saprebbe che cosa ci sta a fare al mondo e sperimenterebbe con una certa «nausea» il proprio «essere di troppo» nell'universo, come osservava, qualche decennio fa, il filosofo esistenzialista ateo Jean-Paul Sartre (1905-1980).

---

16 2 Tm 3,16; cfr. 2 Pt 1,21.

17 Per prendere visione dei numerosi testi creazionali dell'antico vicino Oriente, si può consultare J. B. PRITCHARD (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament. With Supplement*, Princeton, New Jersey 1963[3] [1950[1]].

RTLu_2_2007.qxd 31-05-2007 11:48 Pagina 167

In ogni caso, è indubbio che la domanda scientifica sul "come" sia comparso l'essere umano non fosse primaria per i credenti della Bibbia. Lo diventerà più tardi, quando cioè l'uomo s'illuderà di essere diventato adulto e di non aver bisogno di essere accudito da alcun Creatore, se non dalla dea ragione. Affascinato e abbagliato da questa divinità palliativa, l'illuminista-tipo – giunto oggi a trastullarsi persino con esperimenti d'ingegneria genetica sulle prime fasi della vita umana – spesso e volentieri finisce per fraintendere e mettere in dubbio la rivelazione dischiusa dai racconti genesiaci sulla creazione divina dell'essere umano.

In realtà, quando nell'antico Israele ci si tramandava, «di generazione in generazione»[18], quei racconti[19], poi cristallizzatisi nel libro della Genesi, non si nutriva alcun interesse per questioni come l'evoluzionismo o il poligenismo. Ancor oggi, il credente, che, maturando nella fede, si sente invitato a diventare «bambino»[20], preferisce privilegiare domande più fondamentali, capaci di mettere con le spalle al muro i cosiddetti «sapienti» di questo mondo (cfr. 1 Cor 3,18): chi è l'uomo che sono io? Perché esisto, se di per sé potrei anche non esistere? Da dove vengo e dove sto andando? O con le parole colme di fiducioso stupore del Salmo 8: «Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita, / e la luna e le stelle che hai fissate, / che cos'è l'uomo per ricordarti di lui, / un figlio d'uomo per occuparti di lui?» (vv. 4-5).

2.3. Non il "quando", ma il "principio" della creazione dell'uomo

Parlando all'umanità-bambina «con bocca di bimbo lattante» (Sal 8,3), Dio ha risposto a questi interrogativi, che, del resto, non provengono né dalla carne né dal sangue dell'uomo, ma sono suscitati discretamente in lui dallo stesso Padre che sta nei cieli (cfr. Mt 16,17). E la risposta divina è stata trasmessa anche dai racconti della creazione di Genesi 1-2.

Quante favole odierne prendono avvio con quell'*incipit* famoso, che subito avverte i bambini che si sta entrando in un mondo fantastico: «C'era una volta […]». È un indizio inequivocabile del genere letterario *fantasy*.

Ma è davvero tutto fantasia? No! Tant'è che, di solito, le nostre storie si concludono con la cosiddetta "morale della favola", alla quale è finalizzato l'intero racconto.

Anche nell'"infanzia" dell'umanità avveniva qualcosa del genere. *Ho mŷthos dēloî hóti […]* («Il mito mostra che […]»): concludevano emblematicamente gli anti-

[18] Gn 17,7.9.12; Es 3,15; 12,14.17.42; 27,21; Lc 1,50; ecc.

[19] Cfr., per es., Sal 22,31; 71,18; 78,4; 102,19; 145,4; Sir 24,31.

[20] Cfr. Mt 18,3; Mc 10,15; Lc 18,17.

RTLu_2_2007.qxd 31-05-2007 11:48 Pagina 168

chi racconti greci. Ma fin dalle loro prime battute, si ricorreva a espedienti narrativi capaci di segnalare l'ingresso in zone di sapere situate "al di là" della storia.

Stilemi letterari erano usati pure per iniziare a raccontare nell'antico vicino Oriente un mito metastorico. Per esempio, si può ricordare l'*incipit* del mito mesopotamico di *Gilgamesh, Enkidu e gli Inferi*, un poema scritto in sumerico, le cui copie risalgono al periodo paleobabilonese (2000-1600 a.C.): «In quel giorno, in quel lontano giorno, / in quella notte, in quella notte lontana, / in quell'anno, in quell'anno lontano, / quando apparvero i fiori, secondo ciò che è corretto, / […] quando il cielo fu separato dalla terra, / quando la terra fu separata dal cielo, / quando fu stabilito il nome dell'umanità […]»[21]. Dopo di che, prende avvio il racconto.

Anche il racconto della creazione dell'uomo in Genesi 2,4b-25 inizia con un lemma introduttorio simile: «Quando il Signore Dio fece la terra e il cielo […]» (v. 4b). Benché la formula contenga una coordinata temporale («quando»), gli avvenimenti raccontati non s'inquadrano affatto in un momento preciso del tempo, perché alludono a verità umane permanenti. La formula indica piuttosto che, "da che mondo è mondo", la storia, per certi versi, è andata così. Per esprimere dati profondamente radicati nell'esistenza umana in quanto tale, le culture dell'antico vicino Oriente ricorrevano a miti collocati nel passato più remoto.

A questo riguardo, è significativo che pure l'orante del Salmo 51 confessi a Dio: «Ecco, nella colpa sono stato generato, / nel peccato mi ha concepito mia madre» (v. 7). Quest'uomo di fede non si riferisce a un peccato commesso da sua madre, nel momento del concepimento. È altrettanto evidente che il bambino non avrebbe potuto commettere alcun peccato prima di venire alla luce, benché ai tempi di Gesù – come, del resto, anche ai nostri giorni – spiegazioni fasulle del genere sono ripetute da qualcuno, per attenuare il nesso contraddittorio tra la fede in un Dio creatore benevolmente provvidente e il dramma di bambini nati con qualche *handicap*: «"Rabbì, chi ha peccato – chiesero a Gesù i discepoli –, lui o i suoi genitori, perché egli nascesse cieco?". Rispose Gesù: "Né lui ha peccato né i suoi genitori [...]"» (Gv 9,2-3).

In realtà, il salmista intendeva confessare di essere radicalmente peccatore. Percepiva di essere peccatore a tal punto da giungere ad ammettere che, fin dall'origine del proprio essere, il peccato lo avesse intaccato.

Uno schema eziologico identico è applicato dall'autore del racconto di Genesi 3. Senza incrinare la fede nell'esito completamente positivo dell'attività creatrice del

---

[21] S. VOTTO, *La creazione dell'universo e il destino dell'uomo nel pensiero mesopotamico*, in L. ALONSO SCHÖKEL *ET ALII*, *Creazione e liberazione nei libri dell'Antico Testamento*, Leumann (Torino) 1989, 74.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 169

Dio univocamente buono[22], egli ha cercato di rendere ragione della situazione peccaminosa dell'intera umanità, mettendo in scena la figura del serpente - simbolo nell'antico vicino Oriente di fecondità, di perenne giovinezza e di sapienza - come oggettivazione della seduzione, alla quale ha ceduto la libertà umana. Chi narrava il racconto della tentazione del serpente si era guardato intorno e, con amarezza, non aveva potuto fare a meno di constatare la diffusione universale del male morale. Di fatto, tutti peccano; ma perché lo fanno? Forse, perché Dio ha creato esseri umani non solo limitati, ma anche strutturalmente peccatori? Ma perché il Signore avrebbe creato uomini intrisi di peccato, se «la sua tenerezza si espande su tutte le creature» (Sal 145,9)? Per rispondere a questi e ad altri interrogativi connessi alla fede in un Creatore benevolente (cfr. Sal 138,8), che ha dato vita a un essere umano «molto buono» (Gn 1,31), l'autore biblico ha individuato la causa nella colpa originaria di Adamo e Eva.

Questo mito non risolve l'enigma dell'origine del male, ma ne esclude per lo meno le soluzioni teologicamente erronee sia del dualismo metafisico sia dell'attribuzione a Dio della responsabilità del male. Si limita a manifestare una verità di valore universale, come traspare già dai nomi dei protagonisti: «Adamo» significa «uomo»; «Eva», «la vivente». Per l'autore di Genesi 3 – e, più originariamente, per il Signore che lo ha ispirato –, l'essere umano è stato creato «molto buono». Ma di continuo ha ceduto liberamente alla tentazione – multiforme, anche se sempre sostanzialmente identica – di cercare la propria felicità lontano da Dio. Ha dubitato della sua benevolente provvidenza espressa dai comandamenti. Dio aveva dato i suoi comandamenti all'uomo come lampada per i suoi passi (cfr. Sal 119,105), capace di dirigerli verso la vita felice (cfr. Dt 4,40) e la relazione armonica con lui e con l'intero creato. Ma l'essere umano è stato avvelenato dal dubbio sul volto incondizionatamente buono di Dio che il serpente ha iniettato in lui. Perciò sperimenta i comandamenti come violenza fatta alla propria libertà da un antagonista divino (cfr. Gn 3,5), onnipotente, onnisciente e spesso arbitrario.

Conseguentemente, l'essere umano non vive nel "paradiso terrestre", ossia nella situazione di consonanza con la volontà salvifica di Dio. Ma vive in «questo mondo malvagio» (Gal 1,4), sempre più rovinato da chi cede all'illusione satanica "originaria" di conquistare autonomamente la felicità, *etsi Deus non daretur*.

---

[22] Nel racconto della creazione divina dell'universo in Gn 1,1-2,4a, per ben sette volte (1,4.10.12.18.21.25.31) è ripetuto il ritornello *wajjar' 'ĕlōhîm kî-ṭôb*, che, nella sua scansione settenaria, è già indice letterario di perfezione. Inoltre, come esprime l'aggettivo greco *kalós*, con cui nella Settanta è reso, in questo *refrain*, il termine ebraico equivalente *ṭôb*, la constatazione divina è contemporaneamente estetica e etica: «E Dio vide che era *bello e buono*».

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 170

Compreso lo scopo fondamentale e il genere letterario dei racconti di Genesi 1-3, possiamo focalizzare la nostra attenzione sulla creazione dell'uomo, tentando di rispondere sinteticamente alla domanda: «Che cos'è l'uomo? E a che cosa può servire? / Qual è il suo bene e qual è il suo male?» (Sir 18,7).

La prima risposta, cristallizzata in Genesi 1-2, è che l'uomo non è Dio, ma una sua creatura. Di per sé, l'uomo poteva anche non esistere. Se c'è, è solo perché Dio lo ha desiderato. *L'uomo non è altro che un desiderio di Dio*. E questo, da due punti di vista. Anzitutto, nel senso che è frutto del desiderio di Dio di mettersi in relazione con lui. In secondo luogo, è come se Dio avesse infuso in lui questo suo desiderio di comunione: «E Dio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza […]"» (Gn 1,26). Di conseguenza, l'uomo è desiderio di Dio anche nel senso che è lui a desiderare Dio. Persino quando non ne è consapevole, l'uomo anela incessantemente a una felicità senza fine, che può essergli donata solo da Dio.

Perciò quando vive in buona relazione con Dio, l'uomo si trova in una situazione beata, felice, quasi fosse in "paradiso", già su questa terra: ecco la metafora del paradiso "terrestre". È la situazione rivelata nitidamente da Gesù, quando proclamerà le beatitudini[23]. Ma l'uomo è anche libero d'incrinare o addirittura d'infrangere, sul proprio versante, la buona relazione con Dio. Può tentare cioè di essere felice dimenticandosi di lui e rinnegando il legame creaturale, che in realtà, fin quando egli esiste, lo unisce a Dio in maniera inscindibile. Tutte le volte che questo accade, il desiderio illimitato di felicità che l'uomo "è" viene inesorabilmente mortificato dal peccato. Il "paradiso terrestre" è perduto. Da che mondo è mondo, è sempre andata così: ogniqualvolta l'essere umano si chiuda all'amore di Dio per tentare di essere felice da solo, cade in una situazione peccaminosa, che – in maniera multiforme, ma inesorabile – lo fa soffrire, perché egli rinnega ciò che è[24]. Detto altrimenti: l'uomo, misconoscendo di essere una creatura amata da Dio e fatta a sua immagine e somiglianza, finisce per fare l'esperienza disumanizzante di volersi saziare delle carrube dei porci (cfr. Lc 15,16)!

Al contrario, chi è l'uomo, quando accetta liberamente di rimanere in una buona relazione con il suo Creatore? Una volta assodato che l'aspetto primario nella riflessione sulla creazione dell'uomo offerta dalla Genesi – e dall'intera Bibbia – sia quel-

[23] Mt 5,3-10; Lc 6,20-23.

[24] Cfr. F. MANZI, *Dall'ira del Dio giusto alla misericordia del Dio paziente. Interpretazione esegetica ed ermeneutica di alcune categorie giuridiche in Rm 1,16-17 e 1,18-3,20*, in La Scuola Cattolica 126 (1998) 551-634, in particolare pp. 621-628, in cui, commentando Rm 1,27 nel suo contesto letterario, abbiamo mostrato come esista un ordine interno alla creazione e alla stessa creatura umana, che, se viene stravolto con il peccato, provoca necessariamente effetti negativi sui responsabili stessi di tale sconvolgimento.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 171

la della relazione fondante e permanente della creatura umana con il suo Creatore[25], la risposta completa e definitiva a questa domanda è offerta dalla rivelazione neotestamentaria.

3. La risposta del Nuovo Testamento

3.1. L'uomo è Gesù Cristo

In alcuni passi del Nuovo Testamento, si usa uno schema di pensiero simile a quello del libro della Genesi; si rinvia cioè al «principio»: «In principio (*en archê[i]*), era il Verbo / e il Verbo era presso Dio / e il Verbo era Dio. / Egli era in principio (*en archê[i]*) presso Dio: / tutto è stato fatto per mezzo di lui / e, senza di lui, niente è stato fatto di tutto ciò che esiste (Gv 1,1-3). Nel prologo del quarto Vangelo, l'evangelista Giovanni ricorre a questo schema di pensiero per offrire una testimonianza di fede a riguardo dell'unica storia della salvezza. L'*en archê(i)* («in principio») di Giovanni 1,1 è la ripresa del *b^{e}rē'shît* («in principio») di Genesi 1,1, che la versione greca dell'Antico Testamento secondo i Settanta traduce appunto *en archê(i)*: «In principio Dio creò il cielo e la terra […]».

Si nota però una differenza fondamentale tra i due passi: nel testo evangelico compare un nuovo protagonista: Gesù Cristo. Ma attraverso questa allusione letteraria all'*en archê(i)* di Genesi 1,1 (dei Settanta), l'evangelista lascia intendere che Gesù Cristo rientra a far parte dell'unico piano divino, il cui «principio e fondamento» era già parzialmente rivelato in Genesi 1-2. Non solo: *per la rivelazione neotestamentaria, è proprio Gesù Cristo «il principio (*hē archḗ*) della creazione di Dio» (Ap 3,14), e quindi anche il suo fine*: «Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui (*eis autón*)» (Col 1,16; cfr. 1 Cor 8,6).

S'intuisce, allora, il motivo per cui per comprendere chi sia l'uomo e per quale piano d'amore sia stato creato da Dio, risulti insufficiente indagare le prime pagine della Bibbia. Fermarsi ai racconti su Adamo e Eva sarebbe come illudersi d'interpretare un messaggio d'amore scritto in una lingua di cui non si conosca nemmeno l'alfabeto. Per interpretare *da cristiani* il piano storico-salvifico di Dio, immaginato nell'Apocalisse di Giovanni come «un libro a forma di rotolo […], sigillato con sette sigilli» (Ap 5,1), si deve riconoscere che l'alfabeto è Gesù Cristo, il quale proclama: «Io sono l'alfa e l'omega, il primo e l'ultimo, il principio (*hē archḗ*) e la fine» (22,13).

---

[25] Cfr., per es., G. LAFONT, *Dieu tout-puissant?*, in Études 151 (2007) 62-72, qui 66, nota 4.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 172

Per capire il progetto originario di Dio sull'uomo, rivelato almeno in parte da Genesi 1-2, si deve prendere avvio dalla rivelazione completa e definitiva del Nuovo Testamento e, alla luce della fede in Gesù Cristo, tornare poi alle pagine genesiache.

3.2. L'uomo è creato in Gesù Cristo

Se Genesi 1-2 manifesta che il senso dell'universo intero e specialmente dell'uomo sta nel suo essere frutto di un desiderio amorevole di Dio, il Nuovo Testamento condivide e precisa in relazione a Gesù Cristo la fede anticotestamentaria nel Dio «che dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa»[26]. Più precisamente: approfondendo soprattutto la riflessione sapienziale dell'Antico Testamento sul ruolo mediatore giocato fin dall'attività creatrice di Dio dalla sua sapienza (*ḥokmâ*, *sophía*) "personificata"[27], alcuni passi molto complessi del Nuovo Testamento presentano Cristo come il mediatore della creazione e *in primis* della creazione dell'uomo.

Che il mediatore della creazione dell'uomo e di tutto ciò che esiste sia il Figlio di Dio è affermato in modo chiaro nel prologo della Lettera agli Ebrei (1,1-2): «Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo».

Ancora più esplicito è l'inno cristologico iniziale della Lettera ai Colossesi (1,15-18), in cui ricorre con insistenza la terminologia del «principio»: «Egli [= Gesù Cristo] è immagine del Dio invisibile, / generato prima di ogni creatura; / poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose, / 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. / Egli è anche il capo del corpo, cioè della Chiesa; / il principio (*archḗ*), il primogenito di coloro che risuscitano dai morti, / per ottenere il primato su tutte le cose».

Senza soffermarci sui particolari, potremmo sintetizzare *la tesi neotestamentaria della creazione dell'uomo in Cristo*, declinandola nel senso che *ogni essere umano ha in Cristo il fine ultimo della propria esistenza*. Non è corretto, allora, immaginare che *prima* l'essere umano sia stato creato da Dio come semplice creatura e *poi* sia stato messo in relazione con Cristo. L'essere umano è tale, perché Dio lo ha desiderato da sempre conforme a Gesù Cristo, «primogenito tra molti fratel-

---

[26] At 17,25; cfr. Mt 19,4 (parallelo a Mc 10,6); Mt 11,25 (parallelo a Lc 10,21); Mc 13,19; Gv 17,24; At 4,24; 7,50; Rm 1,20.25; 4,17; 11,36; 1 Cor 8,6; 11,7; Ef 3,9; 1 Tm 4,3; Eb 2,10; 11,3; 1 Pt 4,19; 2 Pt 3,5; Ap 14,7; ecc.

[27] Cfr. specialmente Pro 3,19-20; 8,22-31; Sap 7,12-30; 8,1; 9,1-4; Sir 24,1-9.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 173

li»[28]. Il desiderio più grande che Dio ha nutrito fin dall'eternità è che ogni «Adamo» – cioè ogni essere umano – assomigli a Cristo, vivendo con lui e come lui, ossia da figlio di Dio (cfr. Ef 1,3-14). In altri termini: «la "verità", la "vita" e la "via" della creazione è l'incorporazione gratuita alla figura filiale di Gesù Cristo. [...] La grazia dell'incorporazione non suppone quindi una natura previa, a cui si aggiunge successivamente come sopra-natura, ma pone la realtà creata contrassegnandola originariamente con la sua destinazione»[29].

Nel racconto giovanneo dell'ultima cena, Gesù stesso, volendo lasciare ai suoi discepoli il suo "testamento spirituale", ha spiegato loro proprio questa dipendenza radicale da lui e, attraverso lui, da Dio Padre. A questo scopo, ha utilizzato la metafora della vite e dei tralci: «[…] Come il tralcio non può far frutto da se stesso se non rimane nella vite, così anche voi se non rimanete in me. Io sono la vite, voi i tralci. Chi rimane in me e io in lui, fa molto frutto, perché senza di me non potete far nulla» (Gv 15,4-5).

Il senso ultimo dell'esistenza umana è Cristo: questo significa che ogni essere umano è creato «in Cristo Gesù» (Ef 2,10). Detto altrimenti: il Nuovo Testamento rivela che Gesù Cristo è l'uomo autentico e perfetto, che ha portato a compimento la volontà salvifica universale di Dio Padre: condurre «molti figli alla gloria» (Eb 2,10). Ma se questo è vero, allora il senso ultimo della vita di ogni uomo – del passato, del presente e del futuro – è Gesù Cristo. Perciò, chi vuol essere una persona autentica, deve comportarsi come Cristo, cioè da figlio di Dio!

3.3. «Ecce homo!»

Qual è il momento in cui Dio ha rivelato in maniera cristallina e definitiva che l'uomo vero e perfetto è suo Figlio Gesù? È l'evento pasquale di Cristo.

In quest'ottica, è molto evocativa la scena del Vangelo secondo Giovanni in cui Gesù, flagellato e coronato di spine, viene esposto da Ponzio Pilato davanti alla folla inferocita. «*Ecce homo!*»: dichiara ironicamente il governatore romano (Gv 19,5). Ma è l'evangelista Giovanni a ironizzare sull'ironia di Pilato, lasciando trapelare dalla voce stessa del governatore la più sacrosanta delle verità: davvero, questo condannato a morte, ormai ridotto a brandelli dalla flagellazione, è «l'uomo», ossia l'uomo vero!

---

[28] Rm 8,29; cfr. Col 1,18; Ap 1,5.

[29] F. G. Brambilla, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?* (Nuovo Corso di Teologia Sistematica 12), Brescia 2005, 215.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 174

In effetti, durante la passione, Gesù ha adeguato liberamente la propria volontà a quella del Padre, consapevole che questi vuole sempre e soltanto il bene di ogni uomo, Figlio incluso. In quel frangente, i desideri del Figlio si sono armonizzati completamente con quelli del Padre, quasi come uno strumento musicale accordato in modo perfetto sul *diapason*: «Padre mio, […] – prega Gesù nel Getsemani – non come voglio io, ma come vuoi tu»[30]. Grazie a questa obbedienza radicale di Cristo «fino alla morte e alla morte di croce» (Fil 2,8), Dio Padre può plasmare, in virtù della risurrezione, «l'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità vera» (Ef 4,24; cfr. 2,15), «il quale si rinnova, per una piena conoscenza, a immagine del suo Creatore» (Col 3,10).

Come oro raffinato nel fuoco[31], così attraverso il «crogiolo dell'afflizione»[32], accettata per amore di Dio e del prossimo, Gesù Cristo è stato «perfezionato»[33]. In prima istanza, egli è stato perfezionato nella capacità di essere solidale con ogni altro uomo, persino nella sofferenza e nella morte. Ma, più radicalmente ancora, è stato perfezionato nella capacità di obbedire a Dio, anche a costo della vita. Il Figlio era venuto al mondo per fare la volontà del Padre (Eb 10,7.9), cioè per rivelare, a parole e con i fatti, che Dio è un Padre buono e provvidente, che ama tutti gli uomini in maniera preveniente e incondizionata. Nella passione, il Figlio ha portato a termine questa missione affidatagli dal Padre, avendo imparato a rimanergli obbediente persino nelle sofferenze (5,8) e nella morte vergognosa[34] e maledetta[35] sulla croce. Avendo così maturato una capacità singolarmente filiale di amore docile a Dio e di amore solidale con gli uomini, il Figlio ha avuto accesso, con la sua umanità perfezionata, «alla destra della Maestà nei cieli» (1,3; cfr. 8,1). Di per sé «la carne e il sangue», che il Figlio aveva assunto integralmente per farsi uomo (2,14), «non» avrebbero potuto «ereditare il regno di Dio; né ciò che è corruttibile» avrebbe potuto «ereditare l'incorruttibilità» (1 Cor 15,50). Non lo avrebbe potuto fare, se non dopo un effettivo e radicale perfezionamento di Gesù, dovuto al rinvigorimento in lui dell'*agápē*, attuato, specialmente durante la passione (Eb 5,7), dallo Spirito santo (9,14). Così è venuto alla luce l'uomo vero – *Ecce homo!* –, capace di vivere

---

30 Mt 26,39; cfr. v. 42 (e paralleli).

31 Sap 3,6; Is 1,25; Ger 9,6; cfr. Sal 66,10; Pro 17,3.

32 Is 48,10; cfr. Sir 2,5.

33 Eb 2,10 (*teleiôsai*); 5,9 (*teleiōtheís*); 7,28 (*teteleiōménon*); cfr. 9,11 (*teleiotéras*).

34 Eb 12,2; cfr. 11,26.

35 Gal 3,13; cfr. Dt 21,23.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 175

totalmente d'amore, in completa conformità con l'originario desiderio salvifico di Dio[36]: un uomo, che non s'illude – a differenza di «Adamo», ossia di ogni uomo peccatore (cfr. Rm 5,12-21) – di poter essere felice lontano dall'amore di Dio.

La passione e la morte di Gesù sono state come un parto[37], oppure come una «nuova creazione»[38], all'insegna di una «potenza di vita inestinguibile» (Eb 7,16), ossia della risurrezione che sgorga dalla morte in croce. Grazie a questo evento singolare, «le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove» (2 Cor 5,17b): «Gesù, emesso un alto grido, spirò. [...] La terra si scosse e le rocce si spezzarono e i sepolcri si aprirono e molti corpi di santi morti risuscitarono» (Mt 27,50-52). Questo passo del Vangelo secondo Matteo, che non va preso alla lettera, suggerisce che il mistero pasquale di Cristo abbia provocato un "terremoto" nella storia dell'umanità, nel senso che, in virtù della mediazione salvifica di Gesù Cristo, è nato un «uomo nuovo». Pur dovendo affrontare il "salto nel buio" della morte fisica, «chi è in Cristo, è una creatura nuova» (2 Cor 5,17a), destinata alla risurrezione e alla stessa vita eterna e gloriosa di Dio.

Ma già nei «giorni della vita fugace, che Dio concede sotto il sole» (Qo 9,9), tutti coloro che aderiscono con fede a Gesù Cristo, uomo vero e «perfezionato», diventano a loro volta uomini autentici e «perfezionati» (Eb 10,14), in quanto progressivamente «conformati» dal suo Spirito a lui, nella vita, nella morte e nella risurrezione[39]. È come se si lasciassero coinvolgere dal "terremoto" innescato dalla morte e dalla risurrezione di Cristo, che ha inaugurato la progressiva creazione del mondo definitivo – il «nuovo cielo» e la «nuova terra»[40] – e la graduale plasmazione e maturazione dell'uomo nuovo. I credenti in Cristo, pur senza tornare nel grembo materno (Gv 3,3-8), sono così ricreati dallo Spirito santo, effuso da Cristo crocifisso (19,30) e risorto (20,22). Lo Spirito di Dio che aleggiava sulle acque, evocato all'inizio del libro della Genesi (Gn 1,2), non è un'altra realtà rispetto allo Spirito del Crocifisso risorto. Si racconta in Genesi 2,7 che Dio abbia «soffiato» (Settanta: *enephýsēsen*) un «alito di vita» nelle narici di una statua di polvere, trasformandola in un uomo vivente. Questa antica menzione dell'«alito di vita» era soltanto «uno schizzo e un'ombra delle realtà celesti» (Eb 8,5). «Non» era «l'espressione stessa

[36] Cfr. Mt 19,4-5; Mc 10,6-7.

[37] Cfr. Gv 16,21.

[38] 2 Cor 5,17; Gal 6,15; cfr. Mt 19,28.

[39] Rm 8,29-30; Fil 3,10.21.

[40] Ap 21,1; cfr. Is 65,17; 66,22; 2 Pt 3,13.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 176

delle realtà», ma «un'ombra dei beni futuri» (10,1), che avrebbe trovato la sua piena realtà nel momento in cui Cristo risorto avrebbe «soffiato» (*enephýsēsen*) il suo Spirito «nei» discepoli nel cenacolo (Gv 20,22). In virtù della risurrezione di Cristo, Dio Padre, che lo ha risuscitato dai morti, «darà la vita anche ai corpi mortali» dei cristiani, «per mezzo del suo Spirito che abita in» loro (Rm 8,11). Ed è lo Spirito del Figlio che crea i figli di Dio. «Tutti quelli infatti che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio» (v. 14). Cristo ha amato Dio e il prossimo «fino alla morte e alla morte di croce» (Fil 2,8). Ora, è il suo Spirito a mettere in grado i cristiani di vivere il comandamento nuovo dell'*agápē*[41], sollecitandoli a prendere coscienza del fatto che «chi non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede» (1 Gv 4,20).

In quest'ordine d'idee, si comprende la profonda intuizione di Papa Benedetto XVI, nell'enciclica *Deus caritas est*: «[…] il "comandamento" dell'amore diventa possibile solo perché non è soltanto esigenza: l'amore può essere "comandato" perché prima è donato»[42].

4. La risposta dell'Antico Testamento

Illuminati dalla rivelazione piena e definitiva di Cristo, «uomo nuovo» e «perfezionato», siamo in grado di tornare ai racconti di Genesi 1-2, per scoprire con stupore come già in essi Dio rivelasse, sia pure in maniera incipiente e allusiva, il senso ultimo della creatura umana.

4.1. La creatura del sesto giorno

Anzitutto, nel libro della Genesi appare che l'uomo – malgrado tanti suoi deliri di onnipotenza! – è soltanto un'opera delle mani di Dio (cfr. Gb 10,3; 14,15). Il testo lo evidenzia attraverso una sorta di «progressione nella separazione», che distingue il Creatore dalle creature e poi l'essere umano dal resto del creato[43].

---

41 Gv 13,34; 15,12; 2 Gv 1,5.

42 Benedetto XVI, *Deus caritas est*, n. 14, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, I, 1101.

43 Cfr. P. Beauchamp, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse* (Bibliothèque de Sciences Religieuses), Paris 1970, che ricorre alla categoria di «separazione/distinzione» come cifra sintetica per interpretare il racconto della creazione di Genesi 1. Nella medesima direzione prosegue P. Ricoeur, *Pensare la creazione*, in A. LaCoque - P. Ricoeur, *Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici* (Introduzione allo Studio della Bibbia; Supplementi 9), Brescia 2002 (originale: *Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*, Chicago 1998), 56-64, il quale individua, nella

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 177

Per di più, si narra che l'essere umano sia stato creato da Dio il «sesto giorno» (Gn 1,31). Nella Bibbia, il numero della perfezione è il sette. Il sei non è una cifra perfetta. Dunque, *l'essere umano rimane una creatura limitata*, quasi come un vaso di argilla (cfr. Is 45,9), plasmato con polvere del suolo (cfr. Gn 2,7).

D'altra parte, proprio perché creato nell'ultimo giorno della creazione, *l'essere umano ne costituisce il vertice*. Tant'è vero che Dio, dopo aver creato ogni altra realtà, «vide che era buona». Ma quando osservò compiaciuto l'essere umano, «vide che era cosa molto buona» (1,31).

La superiore positività dell'essere umano rispetto a quella di tutte le altre creature si dispiega nella relazione con Dio, nel rapporto con gli altri esseri creati e nella relazione con la donna.

4.2. La creatura simile a Dio

La grandezza dell'essere umano è dovuta fondamentalmente alla *sua relazione singolare con Dio*. In quanto creato «a immagine» (*bᵉṣalmēnû*) e «a somiglianza» (*kidmûtēnû*) di Dio, l'uomo ha ricevuto il potere «sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra» (Gn 1,26-27).

I due termini ebraici con cui è designata la relazione dell'uomo con Dio, tradotti di solito «immagine» e «somiglianza», significano letteralmente «statua» (*ṣelem*) e «parvenza» (*dēmût*). Nel concetto di analogia che questo binomio esprime, pare che il primo termine evochi maggiormente la somiglianza, il secondo la dissomiglianza. Come a ribadire il concetto che *l'essere umano è la creatura che maggiormente assomiglia a Dio, pur non essendo Dio*.

Conseguentemente, la creatura umana porta in sé questa immagine di Dio; e questa nostalgia del Totalmente-Altro emerge più volte durante l'esistenza umana sotto forma di un'"inquietudine metafisica", che riaffiora in tutte le sue relazioni, sia con le altre creature sia con i suoi simili.

4.3. La creatura responsabile del creato

La seconda relazione costitutiva dell'essere umano è il rapporto con gli animali e con le cose. Nei loro confronti, egli si gioca come *homo faber*. L'essere umano, appena plasmato dalle mani divine, inizia subito a darsi da fare, coltivando e custo-

creazione del mondo, nella creazione dell'umanità e, infine, nella creazione/dis-creazione del male, una «progressione nella separazione».

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 178

dendo il giardino (Gn 2,15) donatogli da Dio (cfr. Sal 8,7). Così, attraverso il lavoro, l'uomo è in grado di continuare l'opera creatrice di Dio.

Ma l'«Adamo» di sempre non si limita a fare. Il suo potere sul creato si esercita anche in senso più specificamente intellettuale. L'uomo riceve in dono da Dio la capacità di dare il nome «a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutte le bestie selvatiche» (Gn 2,20). Nella Bibbia, il «nome» delle creature[44] – come quello dello stesso Creatore (JHWH)[45] – ne esprime la realtà profonda, ma anche la capacità di relazionarsi con il resto della realtà. Dunque, l'essere umano è l'unica creatura cui Dio assegna il dono (*Gabe*) e il compito (*Aufgabe*) di comprendere la realtà profonda di ogni altra creatura, mediante l'imposizione del nome. Senza dubbio, questa capacità dell'uomo comporta anche una responsabilità sul creato: sapere è potere! Mediante le facoltà intellettuali, l'uomo esprime la propria signoria su tutte le altre creature. La creatura del sesto giorno non è solo *homo faber*, ma è soprattutto *homo sapiens*.

Infine, dal testo affiora un'annotazione sulla dialettica del desiderio umano[46]. Dopo essersi impossessato del creato con il lavoro delle proprie mani e con l'esercizio delle proprie facoltà intellettuali, «[…] l'uomo non trovò un aiuto che gli fosse simile» (2,20).

Traspare qui l'inquietudine permanente e insopprimibile del cuore umano cui prima accennavamo: l'uomo non può appagarla semplicemente mediante l'attività – fosse pure quella di carattere eminentemente intellettuale –, perché essa esige un compimento più profondo in termini di comunione personale *et quidem* di amore.

Dopo aver delineato la dimensione "verticale ascendente" del legame dell'uomo con Dio e la dimensione "verticale discendente" del rapporto dell'uomo con le altre creature, rimane da osservare una terza relazione che costituisce radicalmente la creatura umana secondo la rivelazione biblica: *la relazione "orizzontale" dell'uomo con il suo simile e, più precisamente, con la sua donna*.

---

44 Cfr. 1 Sam 25,25; Sir 46,1; Is 7,14; 62,4; Ger 20,3; 23,6; 33,16; Os 1,4; 2,3; Zc 6,12; Mt 1,21; Ap 17,5.

45 Cfr. Es 3,13-15; 20,7; Dt 5,11; e anche Is 42,8; 54,5; Ger 16,21; 31,35.

46 Abbiamo già illustrato questa dialettica del desiderio umano trattando del fidanzamento nell'articolo *Fidanzamento, preghiera e grammatica del desiderio alla luce del Cantico dei Cantici*, in Rivista Teologica di Lugano 1 (2004) 153-170, al quale rimandiamo per un approfondimento ulteriore del tema qui soltanto accennato.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 179

5. La relazione coniugale

5.1. Fatti l'uno per l'altra

Nel momento in cui Adamo ha scorto Eva, non ha potuto fare a meno di esultare: «Questa volta, essa è carne della mia carne e osso delle mie ossa!». Finalmente, l'uomo ha trovato «un aiuto che gli fosse simile». L'espressione ebraica *'ēzer kᵉnegdô* («un aiuto come davanti a lui», Gn 2,18.20) allude a un essere personale capace di soccorrere adeguatamente l'uomo, standogli «di fronte». Il rapporto dell'uomo con la sua donna è da pari a pari. Perciò Adamo continua il suo canto d'amore per Eva, proclamando: «[…] La si chiamerà donna (*'ishshâ*) perché dall'uomo (*'îsh*) è stata tratta» (2,23). In ebraico, il gioco di parole tra *'ishshâ* («donna») e *'îsh* («uomo») evoca la complementarità delle due persone. Per realizzarsi, i due esseri, fatti l'uno *per* l'altro, dovranno completarsi a vicenda. Dovranno tornare a essere «una sola carne» (2,24).

Così, *dal loro rapporto d'amore impareranno che cosa significhi desiderare di "fare l'uomo"*; desiderare cioè che un altro essere umano – prima il *partner* e poi il figlio – abbia la vita. Dalla loro unione – anche sessuale, allusa dall'espressione «saranno una sola carne» –, l'uomo e la donna saranno in grado di apprendere che cosa significhi dare la vita: far vivere, mediante il proprio amore, la persona amata e far venire alla vita una nuova creatura umana, frutto dell'amore coniugale e fatta a propria immagine e somiglianza. «[…] Quando Dio creò l'uomo, lo fece a somiglianza (*bidmût*) di Dio» (5,1). Qualcosa del genere fece anche «Adamo […], quando generò a sua immagine (*bidmût*), a sua somiglianza (*kᵉṣalmô*), un figlio e lo chiamò Set» (v. 3)[47].

I due coniugi intuiranno la bellezza straordinaria di quel desiderio di dare la vita che ha spinto lo stesso Dio a creare. Dalla loro relazione amorosa, i due impareranno progressivamente a desiderare di far crescere l'altro (o l'altra). Capiranno quanto sia appagante prendersi cura di lui (o di lei) come di un bene preziosissimo; proteggerne la vita, anche a costo di sacrificare la propria, come ha fatto Gesù stesso, che ha offerto la sua vita perché gli uomini l'avessero «in abbondanza» (Gv 10,10-11).

Potranno apprendere a desiderare – andando al di là di quanto potranno garantire con le proprie forze – che questa vita, da loro semplicemente ricevuta e trasmessa, non sfoci nell'estuario del nulla (cfr. Qo 3,20), bensì in un'esistenza beata,

---

[47] Cfr. Gn 1,26: «E Dio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine (*bᵉṣalmēnû*), a nostra somiglianza (*kidmûtēnû*) […]"».

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 180

senza «più morte, né lutto, né lamento, né affanno» (Ap 21,4). Quante volte, gli amanti sentono la necessità di ripetersi con sincerità: «Ti amerò per sempre!». Un'esigenza di amore eterno che ha sentito Dio stesso, quando «ha creato l'uomo per l'eternità» (Sap 2,23).

5.2. A immagine del Dio-*agápē*

S'intuisce che tutto questo – e altro ancora – sia un vivido riflesso del desiderio che Dio ha nutrito e continua a nutrire nei confronti di ogni essere umano. Il passo di Genesi 1,27 lo esprime attraverso il tema dell'immagine: «Dio creò l'uomo a sua immagine; / a immagine di Dio lo creò; / maschio e femmina li creò».

Il parallelismo istituito in questo passo tra «immagine di Dio», da un lato e «maschio e femmina», dall'altro, lascia intendere che l'«immagine di Dio» non sia soltanto l'individuo umano, ma sia costituita dalle due persone nella loro unione amorosa. Il «Dio invisibile»[48] ha voluto che molti aspetti del suo mistero infinito potessero essere intravisti nella "metafora viva" della relazione sponsale dell'uomo e della donna. Anzi, Dio ha fatto sì che elementi essenziali del suo "essere amore" (1 Gv 4,8.16) fossero esistenzialmente assaporati primariamente dai due sposi.

Proprio per questa origine dell'amore coniugale nello stesso atto creatore di Dio, *i due sposi, amandosi e trasmettendo vita, potranno percepire, nell'alveo del loro amore, la presenza discreta ma reale di Dio*. Nel contempo, lasceranno intravedere Dio anche a altri: «riverberando come in uno specchio la gloria del Signore», vengono «trasformati in quella medesima immagine» di Dio, che è Cristo, «secondo l'influsso del Signore, che è Spirito» (2 Cor 3,18; cfr. 4,4). In questo modo, l'amore autenticamente umano, che spinge un essere umano a donare la vita a favore della persona amata, è già di per se stesso un'immagine "ad alta definizione" dell'amore di Dio.

A spingere Dio a lasciarsi immaginare in alcune pagine tra le più affascinanti dell'Antico e del Nuovo Testamento come sposo fedele del suo popolo è stata proprio questa consapevolezza d'«artista» (cfr. Sap 13,5): la relazione coniugale è una scintilla della sua stessa fiamma d'amore (cfr. Ct 8,6).

In quest'ottica, si comprende l'acuta intuizione di Benedetto XVI: «All'immagine del Dio monoteistico corrisponde il matrimonio monogamico. Il matrimonio basato su un amore esclusivo e definitivo diventa l'icona del rapporto di Dio con il suo

[48] Col 1,15; cfr. Es 33,20.23; Dt 4,12; Gv 1,18; Rm 1,20; 1 Tm 1,17; Eb 11,27; 1 Gv 4,12.20.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 181

popolo e viceversa: il modo di amare di Dio diventa la misura dell'amore umano»[49].

5.3. Le fatiche e le speranze dell'amore

Nel testo genesiaco si può rintracciare *in nuce* la dialettica del desiderio più nitidamente illustrata dal Cantico dei Cantici. Se è vero che Adamo non ha pace fin quando non incontra Eva, amabile come persona «alla sua altezza» (Gn 2,18.20), è altrettanto vero che proprio la relazione d'amore tra Adamo ed Eva è in grado d'istruire anche su quanta fatica si faccia a tener vivo il desiderio d'amore. Il peccato commesso da entrambi va a incrinare immediatamente il loro amore coniugale. Non appena Dio chiede ragione ad Adamo dell'immotivata paura di presentarsi nudo al suo cospetto, questi risponde scaricando su Eva l'intera responsabilità della colpa comune: «La donna che tu mi hai posta accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato» (Gn 3,12).

D'altra parte – come appare chiaramente nel Cantico dei Cantici – il desiderio d'amore ha bisogno, più in genere, non solo di cercare la persona amata e di trovarla, ma anche di perderla, così da poterla ritrovare ancora. Dal poema biblico si evince questa dinamica dell'amore umano: l'amato è sempre cercato dalla sua amante, poi trovato, poi ancora perso e cercato daccapo; e questo, fino all'ultima battuta del Cantico (8,14).

È una strana "logica" questa dell'attaccamento e del distacco del desiderio amoroso. Soprattutto appare strana, dal punto di vista della ragion pura, *la speranza di un definitivo compimento di tale desiderio*, la quale inabita il rapporto d'amore autentico tra due sposi. Ma proprio questa speranza, suscitata ultimamente da Dio stesso, è scintilla di rivelazione di un amore che trascende l'esperienza umana, pur sprigionandosi nel cuore di ogni uomo o di ogni donna, specialmente quando ardono d'amore autentico per il proprio sposo o per la propria sposa.

6. I percorsi del desiderio d'amore

6.1. La nascita e la crescita

Dalle tre relazioni che, secondo il testo di Genesi 1-2, caratterizzano l'esistenza dell'essere umano – la relazione con il Creatore, il legame con le cose e gli animali e il rapporto con le persone e in specie con il proprio *partner* – viene alla luce il

[49] Benedetto XVI, *Deus caritas est*, n. 11, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, I, 1100.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 182

desiderio insaziabile d'amore che l'uomo in quanto tale "è".

Il testo genesiaco mostra, in prima battuta, come Adamo rivolga il suo desiderio d'amore alle creature e in particolare a Eva, *finendo in qualche modo per attaccarvisi*. Entusiasmato dalla soddisfazione – pur sempre parziale – del proprio desiderio, esaltato dalla consapevolezza di partecipare alla stessa attività creatrice di Dio, l'essere umano si getta nell'azione: si mette a coltivare il giardino di Eden (Gn 2,15). Con creatività e inventiva, impone «nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutte le bestie selvatiche» (v. 20). Con passione e dedizione, si unisce alla sua donna, formando con lei una sola carne (v. 24).

Se non fosse alimentato in questo modo, il desiderio dell'uomo semplicemente non s'infiammerebbe dentro di lui. Adamo tornerebbe a essere come la statua di polvere del suolo da cui – secondo Genesi 2,7 – è stato tratto da Dio. In quanto uomo, invece, Adamo desidera senza requie felicità, amore e vita, e alimenta questo suo anelito attraverso i beni che Dio gli ha donato e continua a donargli con generosità sovrabbondante: «Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo [...]. Il Signore Dio plasmò con la costola, che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo» (vv. 19.22).

Ma questo desiderio dell'uomo esige anche che *egli sappia trascendere questi beni*. Se l'essere umano si avvinghiasse egoisticamente alle creature – donna compresa –, mortificherebbe questa sua aspirazione. Avvelenato dalla sete di possesso, il desiderio d'amore diventerebbe – progressivamente, ma inesorabilmente – meschino, ottuso e, alla fine, morirebbe o d'inedia o di frenesia. In effetti, la vita del desiderio d'amore ha bisogno che l'uomo non si rinchiuda solipsisticamente nei beni posseduti, ma li trascenda, anelando a qualcosa che può ricevere soltanto in dono da Dio. Non può conquistarlo con le sole sue forze. Più esattamente: il desiderio d'amore dell'uomo nutre – in maniera più o meno consapevole – la speranza di essere saziato definitivamente attraverso il dono di un amore infinito e vitalizzante.

6.2. La tentazione mortale

Adamo e Eva – l'uomo e la donna di sempre – hanno tentato di soddisfare questo desiderio, disobbedendo al divieto divino di mangiare il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male (Gn 2,17), simbolo eloquente di tutti i comandamenti con cui Dio li ha messi in guardia da comportamenti peccaminosi, capaci di scaraventarli progressivamente nella morte eterna, «salario del peccato» (Rm 6,23). Purtroppo, Adamo ed Eva non si sono fidati delle amorevoli prescrizioni divine, finalizzate esclusivamente alla loro felicità. Hanno preferito cercare di soddisfare il proprio desiderio d'amore per mezzo di un comportamento consenziente alla tentazio-

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 183

ne iniettata in loro dal serpente: «[...] Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che qualora voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male» (Gn 3,4-5).

La tentazione del serpente si presenta sotto la subdola forma di una promessa allettante: qualora Adamo ed Eva disobbedissero a Dio, riuscirebbero a saziare la loro fame d'amore e di felicità. Il peccato radicale soggiacente a questo atto di disobbedienza è consistito nel dubbio sull'amore stesso di Dio, una mancanza di fede che il «serpente antico» (Ap 12,9; 20,2) ha iniettato come veleno mortale nel cuore dei due: non sarebbe vero che Dio è sempre e soltanto buono con le creature delle sue mani. Vietando ad Adamo ed Eva di nutrirsi dei frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male, Dio avrebbe mentito loro. In realtà, la felicità potrebbe essere conquistata da loro a prescindere dai comandi divini, finalizzati in realtà a mantenerli in uno stato di soggezione infantile, se non addirittura di schiavitù. Gli esseri umani sarebbero finalmente felici, soltanto qualora riuscissero a scrollarsi di dosso la sedicente provvidenza di Dio e le sue inibizioni menzognere!

Ciò che accadde di fatto in quel frangente è stato messo allo scoperto, alle soglie della rivelazione neotestamentaria, dal libro della Sapienza (2,23-24): «Sì, Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; / lo fece a immagine della propria natura. / Ma la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo; / e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono».

6.3. Il compimento definitivo

In positivo, questi racconti di Genesi 1-3, riletti alla luce della rivelazione di Cristo, consentono di rispondere alla domanda che il cristiano rivolge con fede a Dio: «Signore, che cos'è un uomo perché te ne curi?» (Sal 144,3a). L'uomo è una creatura inquieta, plasmata da Dio a sua immagine e somiglianza. Creato per mezzo di Cristo e in vista di lui (Col 1,16), l'uomo è un desiderio insaziabile d'amore, che solo Dio, amore infinito, potrà portare a compimento, «perché forte è il suo amore per noi / e la fedeltà del Signore dura in eterno» (Sal 117,2). Interiormente agitato da questa nostalgia permanente per il suo Creatore, l'uomo non ha pace, fin quando non «riposa in» lui[50], aderendo completamente all'immagine singolare e perfetta di Dio: suo Figlio Gesù.

Il desiderio di amore infinito che ogni essere umano "è", può trovare soltanto

[50] «[...] Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te»: AGOSTINO D'IPPONA, *Confessioni*, libro I, capitolo 1,1, in *Sant'Agostino, Le confessioni. Testo latino dell'edizione di M. Skutella riveduto da Michele Pellegrino [...]* (Nuova Biblioteca Agostiniana; Testi s.n.), Roma 1965, 4.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 184

così il proprio compimento definitivo: vivendo con Gesù Cristo e come lui. Gesù Cristo ha dato «sangue e carne» (cfr. Eb 2,14) al desiderio assoluto di Dio di amare l'uomo. Da parte sua, l'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio «in Cristo», «salva la propria vita»[51] nella misura in cui lascia, con docilità filiale, che il proprio desiderio d'amore sia conformato a quello di Cristo stesso.

7. Suggestioni conclusive

Uno schizzo non è il quadro. Con cinque linee abbiamo tentato di tratteggiare – all'interno della cornice di una lettura canonica dell'uno e dell'altro Testamento – uno schizzo dell'uomo nel suo permanente legame creaturale con Dio.

La prima linea determina la domanda insopprimibile, che ci fa esseri umani: chi è l'uomo? Stranamente, però, gli uomini non sono capaci da soli di rispondere in maniera esauriente a questo interrogativo fondamentale, che pure sorge in loro, rendendoli "umani". La risposta completa non si trova nell'uomo, ma in Dio.

La seconda linea evidenzia il fatto che Dio, lungo la storia, ha risposto in molti modi – miti genesiaci inclusi – a questa domanda; ma la sua risposta ultima, definitiva e umanamente indeducibile è consistita nella rivelazione di Gesù Cristo.

Il terzo tratto dello schizzo puntualizza il contenuto di questa rivelazione completa e definitiva: l'uomo autentico è proprio Gesù Cristo, in quanto immagine singolare e perfetta del Dio invisibile. Ne consegue che il senso ultimo della vita di ogni essere umano è Gesù Cristo.

La quarta linea precisa il dato rivelato secondo cui ogni persona che aderisce nella fede a Gesù Cristo vive in maniera autentica e "giusta" già su questa terra. Perciò viene gradualmente portata a compimento dallo Spirito santo in quel desiderio d'amore infinito e eterno, che ogni essere umano "è", essendo stato predestinato a essere immagine dell'immagine di Dio. Cristo è l'immagine perfetta di Dio. Chi "fa l'uomo" come Cristo "ha fatto l'uomo", perviene, per grazia divina, alla propria realizzazione personale, perché diventa ciò per cui è stato creato da Dio: diventa cioè conforme a Cristo crocifisso e risorto.

Il quinto segmento del discorso sulla creazione ne esplicita lapidariamente la dimensione trinitaria, accennando al paradosso del cristianesimo: non solo la creatura umana desidera il Creatore, ma originariamente è Dio – Padre, Figlio e Spirito

[51] Cfr. Mt 10,39; Mc 8,35; Lc 17,33; e anche Gv 12,25.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 185

santo – a desiderare la sua creatura. Ed è unicamente per questo amore che Dio Padre ha inviato suo Figlio: «nato da donna», Gesù ha consentito a ogni «nato da donna, breve di giorni e sazio di inquietudine»[52], di vivere in eterno, mediante il suo Spirito, da figlio di Dio[53].

[52] Gb 14,1; cfr. 15,14; 25,4; Mt 11,11 (parallelo a Lc 7,28).

[53] Rm 8,14-17; Gal 4,4-7.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 186

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 187

Was Darwin nicht wissen Konnte
Der Streit um Evolution und Schöpfung

Hans Christian Schmidbaur
Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Einleitung

> «Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, die Erde aber war wüst und leer, Finsternis lag über der Urflut, und Gottes Geist schwebte über dem Wasser. Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurde Licht. Gott sah, dass das Licht gut war. Gott schied das Licht von der Finsternis, und Gott nannte das Licht Tag, und die Finsternis nannte er Nacht. Es wurde Abend, und es wurde Morgen: erster Tag.
> Dann sprach Gott: Ein Gewölbe entstehe mitten im Wasser und scheide Wasser von Wasser. Gott machte das Gewölbe und schied das Wasser unterhalb des Gewölbes vom Wasser unterhalb des Gewölbes. So geschah es, und Gott nannte das Gewölbe Himmel. Es wurde Abend und es wurde Morgen: zweiter Tag» (Gen 1,1-8).

Der Schöpfungsbericht, mit dem die Heilige Schrift anhebt und den wir alle kennen, tönt auch heute noch – wie Joseph Kardinal Ratzinger einst in einer seiner «Predigten zu Schöpfung und Fall» sagte – wie der «festliche Klang einer großen, alten Glocke, der mit seiner Schönheit und Würde das Herz anrührt und uns etwas vom Geheimnis des Ewigen, von der Unermesslichkeit der Schöpfung und des Schöpfers ahnen lässt»[1]. Der heutige Mensch empfindet jedoch eine gewisse Zwiespältigkeit diesen Worten gegenüber: Diese Worte sind schön und vertraut – gewiss – aber sind sie auch war? – Die Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaften scheinen dagegen zu sprechen. Hier begegnen uns neue und andere Unermesslichkeiten, die alle Vorstellungen übersteigen: Man spricht heute von einem Urknall vor Milliarden von Jahren, durch den das Weltall entstand, von verworrenen Wegen aus Mutation und Selektion, *trial und error*, vom Kampf eines *sur-*

[1] J. RATZINGER, *Im Anfang schuf Gott. Vier Predigten über Schöpfung und Fall von Joseph Kardinal Ratzinger*, München 1986, 12.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 188

vival of the fittest, durch den sich langsam der Reichtum des Lebendigen formte, den wir heute kennen.

Angesichts der Theorien eines Charles Darwin, eines Ernst Haeckel und Konrad Lorenz, eines Albert Einstein und Stephen Hawking etc. scheint der christliche Gedanke einer guten Schöpfung zu einem irrealen Begriff geworden zu sein.

Die christliche Schöpfungslehre, auch in der Verkündigung immer mehr relativiert oder umgangen, scheint zu etwas Gestrigem geworden zu sein, mit der Unwissenheit, der Nostalgie, oder gar der Täuschung im Bunde. Diese Deutung des biblischen Schöpfungsgedankens sieht darin nur noch einen irrealen Begriff, der nicht mehr aufrechterhalten werden kann.

Jacques Monod und vor allem Theodosius Dobzhansky in seinem berühmten Werk *Biology of Ultimate Concern*[2] vermuten auf dem Hintergrund aller religiösen Schöpfungserzählungen nur die menschliche Unwissenheit, die sich mythische Erklärungen sucht: Gott sei der «Lückenbüßer», der immer dann als «Grund», «Erklärung» und «Ursache» herhalten muss, wenn menschliches Wissen und Begreifen an seine Grenzen stößt: Dieser «Restraum» für diesen «Lückenbüßer», in den sich die Theologen bis jetzt noch zurückziehen können, werde aber immer kleiner, so dass irgendwann der Zeitpunkt naht, dass wir die «Hypothese Gott» als «Erklärung für das Unerklärliche» endgültig nicht mehr brauchen werden.

Mit dieser rein negativen Deutung korrespondiert der Gedanke einer mythologischen Relativierung des biblischen Schöpfungsberichts: Zusammen mit den der heutigen Wissenschaft bekannten Schöpfungserzählungen der Altägypter, Sumerer, Babylonier, Eskimos, Inka, Maya und Azteken, sowie des Hinduismus und Buddhismus spricht man dem biblischen Schöpfungsbericht nur noch eine relative, mythisch-allegorische Bedeutung zu, die dem Bereich des Moralisch-Suggestiven, aber nicht dem Wissenschaftlich-Exakten zuzuordnen sei.

Als systematischer Theologe über Schöpfung zu reden ist heute auch deshalb gefährlich, weil man sehr schnell in Verdacht gerät, zu den Anhängern jener fundamentalistischen Bewegung der sog. «Creationisten» oder eines «Creative Design» gerechnet zu werden, die im Moment vor allem in den USA mit einem mehr oder minder biblizistisch-wörtlich gedeuteten Schöpfungsbericht einen Feldzug gegen die Evolutionstheorie als Teil des schulischen Lehrplanes führen. Die New Yorker *Herald Tribune* vom 23. August 2005 widmete der Ideologie der Creationisten einen ganzseitigen Artikel *«The evolving clash of Darwinists and doubters»*, in dem die

[2] T. Dobzhansky, *Biology of Ultimate Concern*, New York 1967.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 189

Position der Evolutionisten mit der These gebrandmarkt wird: Zu behaupten, der Kosmos mit allen seinen Strukturen und Formen des Lebendigen sei durch Evolution und Zufall entstanden, sei genauso als wenn man sagen würde: «Die wahrscheinlichste Erklärung für das Phänomen des Mount Rushmore, der im Fels die gigantischen Gesichter von vier US-Präsidenten zeigt, sei das zufällige Wirken von Erosion und durch Wind hochgewirbelten Sandes, der den Fels eben "zufällig" so geschliffen habe!».

Die Weihnachtsausgabe des *Spiegel* vom 24.12.05 mit dem Titelthema «Gott gegen Darwin – Glaubenskrieg um die Evolution» wertet unser heutiges Thema als ein Phänomen fundamentalistischen Widerstandes gegen die wissenschaftlich aufgeklärte, moderne Vernunft[3].

Auch die «Katholische Akademie in Bayern» veranstaltete schon Ende September 2005 eine Tagung mit dem Titel «Neuer Streit um die Evolutionstheorie – Herausforderung "Intelligent Design"», die von manchen Feuilletonisten mit der Befürchtung konfrontiert wurde, ob die Katholische Akademie damit einen dialogfeindlichen «Rückfall ins finstere Mittelalter» versuche[4].

Das Thema «Evolution und Schöpfung» ist somit ein hochgradig energie-geladenes Feld, in dem eine objektive Auseinandersetzung schwierig ist, weil die Debatte seit über 100 Jahren von emotionalen Befürchtungen, Vorurteilen und Ideologien auf beiden Seiten geradezu «zugemüllt» ist. Auch mir, der ich mich als systematischer Theologe von derartigen weltanschaulich-ideologischen Extrempositionen in beiden Richtungen abgrenzen will, habe Zweifel, ob dies gelingen kann.

2. Die Entstehung der Evolutionstheorie

Nicht nur dem antiken und mittelalterlichen, sondern auch dem vor-neuzeitlichen Weltbild bis zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war der Gedanke einer dynamischen Entwicklungsgeschichte des Kosmos unbekannt. «Geschichte» wurde gleichgesetzt mit dem Verlauf der menschlichen Geschichte und ihrer kulturellen Entwicklung. Der Bereich des Natürlichen wurde verstanden wie ein zwar komplexes und lebendiges System aus Kräften, das, unwandelbaren und determinierten

[3] Der Spiegel Nr. 52/24.12.05.

[4] Vgl. Zur Debatte 8/2005 (35. Jahrgang, München 2005; B 215 75 F).

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 190

Gesetzen folgend, wie ein «Uhrwerk» in unendlicher Repetition unentwegt in neuer Gestalt das Gleiche hervorbringt und zu keiner Veränderung fähig ist[5]. Die Ausformung des für die Neuzeit charakteristischen, universal-mechanistischen Weltbildes, das – angefangen mit Giordano Bruno, Galileo Galilei und Johannes Kepler – sukzessive das alte, teleologisch-finalursächliche Modell der aristotelischen Physik und Metaphysik ablöste, basiert auf wesentlichen Grundideen und Entdeckungen, die R. Koltermann in seinem Werk Universum-Mensch-Gott, auf das wir uns im Folgenden beziehen, trefflich herausgestellt hat[6]:

a. Gesetz vom Erhalt der Masse und Energie (Lavoisier 1743-94; Laplace 1749-1827)
b. Kepler'sche (1571-1630) und Newton'sche (1643-1772) Gesetze
c. Unveränderlichkeit und Absolutheit der Naturgesetze (bis Max Planck, 1858-1947)
d. Gedanke von der Unendlichkeit des Alls (Giordano Bruno, 1548-1600)
e. Lehre von der absoluten Konstanz der Arten (Carl von Linné, 1707-1778)
f. Botanik und Zoologie (Alexander von Humboldt 1769-1859, etc.).

Der Kosmos erschien so wie ein «Perpetuum mobile» im Sinne eines unveränderlichen «Uhrwerks», das jedoch aufgrund seiner durchdachten Konzeption eines Schöpfers im Sinne einer «höchsten Intelligenz» bedarf. Die Annahme der Existenz eines allmächtigen, ewigen Gottes als «Weltenherrscher» und «erstem, unbewegten Beweger» wurde als eine unverzichtbare Prämisse der Vernunft allgemein akzeptiert und nicht in Frage gestellt. In dieser «deistischen» Konzeption von Gott wurde Gott zwar noch als Schöpfer akzeptiert, ein direktes Eingreifen Gottes in den Prozess der Weltgeschichte jedoch geleugnet. Die absolut deterministische Interpretation der «Weltuhrwerks-Metapher» schloss ein direktes Handeln Gottes in der Welt (Heilsgeschichte, Inkarnation, Sakramente, Wunder) absolut aus: Nach Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) und Immanuel Kant (1724-1804) sind Wunder absolut undenkbar, denn es sei a) unmöglich, «das Transzendente immanent zu denken», und b) wäre ein Wunder ja eine irrationale «Störung» oder gar «Beschädigung» eines absolut determinierten Systems!

---

5 Zur sog. «Weltuhrwerksmetapher» vgl. H. BLUMENBERG, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt 1981, 525; DERS., *Die kopernikanische Wende*, Frankfurt 1965, 13-21; 33-37.

6 R. KOLTERMANN, *Universum-Mensch-Gott*, Graz-Wien-Köln 1997.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 191

Der deutsche Idealismus eines Fichte, Schelling und Hegel entwickelte mit seiner Idee einer dialektischen Entwicklung und Höherentwicklung des Kosmos zwar den Gedanken einer dynamischen Veränderlichkeit des Kosmos und seiner Strukturen, konnte aber in naturwissenschaftlicher Hinsicht nicht angeben, was sich in der Natur verändern kann und soll, um dieses Ergebnis hervorzubringen.

Als nun am 24.11.1859 das Buch «The Origin of Species» des anglikanischen Pastorensohns Charles Darwin (1809-1882) erschien, wurde es über Nacht zur Sensation[7]. Seine Theorie einer «Veränderung der Arten durch natürliche Zuchtwahl» und ihrer «Höherentwicklung durch *trial and error* und einem Kampf des *survival of the fittest*» bestritt die bisher unangefochtene Notwendigkeit eines Gottes als metaphysischem Prinzip mit einem «Naturplan»: Nichts sei «von oben», als notwendiges Produkt des Naturplans eines allwissenden und allmächtigen Weltenherrschers entstanden; nicht die freie Weisheit und Güte eines Schöpfers seien die Väter der Ordnung, Zweckgebundenheit und Schönheit des Lebendigen, sondern in Wahrheit der Fehler, der Irrtum und die immer neuen Versuche der Individuen zu überleben im egoistischen, aber nicht notwendig irrationalen Kampf des einen gegen das andere.

Friedrich Engels, mit Karl Marx und Wladimir Illitsch Lenin einer der drei großen Vertreter des dialektischen Materialismus, erkannte sofort die Bedeutung von Darwins Thesen, bemängelte jedoch auch das Problem, dass auch Darwin – weder Gregor Mendels (1822-1884) Erblehre, noch die Entdeckung der DNA 1953 durch James Watson und Francis Crick (Nobelpreis 1962) waren damals schon vorhanden – nicht sagen konnte, was genau im Körper der Lebewesen «mutieren» könne. So schrieb er an Marx: «Übrigens ist der Darwin, den ich jetzt grade lese, ganz famos. Die Teleologie war nach einer Seite hin noch nicht kaputt gemacht, das ist jetzt geschehen. Dazu ist noch nie ein so großartiger Versuch gemacht worden historische Entwicklung in der Natur nachzuweisen, und am wenigsten mit solchem Glück! …Die plumpe englische Methode muss man natürlich in Kauf nehmen!»[8].

Bis heute ist es schwer zu sagen, was eine Mutation eigentlich ist: Ein Übertragungsfehler in der DNA-Reproduktion? – Eine Vertauschung der Reihenfolge der Aminosäuren? Und wenn dem so ist, wie hoch ist dann aber die Wahrscheinlichkeit, dass dadurch ein «Fortschritt» im Sinne eines «Zugewinns an Möglichkeiten» entsteht? – Wir stoßen hier auf das Grundproblem des stringent materialistischen

---

7 C. Darwin, *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl*, Stuttgart 1989.

8 K. Marx – F. Engels, *Werke*, Bd. 29, Berlin 1963, 524.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 192

Evolutionismus, der allein den «blinden Zufall» als Ursache der Genmutation zulässt. Nach dem Grundprinzip der reinen «Wahrscheinlichkeitsrechnung» könnte man – mit einer ironischen Simplifizierung – sagen: «Diese Wahrscheinlichkeit ist wohl so hoch wie wenn sich jemand beim Telefon verwählt und durch Zufall jemanden erwischt, den er noch besser brauchen kann, als den, den er sprechen wollte…!».

Darwin selbst war – und dies wird meist wenig wahrgenommen – Zeit seines Lebens von tiefen Zweifeln über die Richtigkeit seiner Theorie geplagt. Auch die Einwände gegen seine Thesen hat er stets in beachtlicher wissenschaftlicher Redlichkeit formuliert und zu ihnen Stellung genommen. In einem Brief an den amerikanischen, christlichen Evolutionisten Gray schreibt er: «Nun zur theologischen Seite der Frage. Dies ist mir immer peinlich. Ich bin verunsichert. Ich hatte nie die Absicht, atheistisch zu schreiben… Andererseits kann ich mich keineswegs damit abfinden, dieses wunderbare Universum und insbesondere die Natur des Menschen zu betrachten und zu folgern, dass alles nur das Ergebnis roher Kräfte sei. Ich bin geneigt, alles das als das Resultat vorbestimmter Gesetze aufzufassen, wobei die Einzelheiten, ob gut oder schlecht, dem Wirken dessen überlassen bleiben können, was wir Zufall nennen könnten. Nicht, dass mich diese Einsicht im mindesten befriedigte. Ich fühle zutiefst, dass das ganze Problem für den Intellekt des Menschen zu hoch ist… Ganz gewiss stimme ich mit Ihnen überein, dass meine Anschauungen keineswegs notwendigerweise atheistisch sind… Doch je mehr ich darüber nachdenke, desto größer wird meine Verwirrung!»[9].

Gray verwies Darwin auf seine eigenen Forschungen zu tropischen Orchideen und betonte, dass «so viele Anpassungen und Mit-Anpassungen von unglaublich feiner, aufeinander abgestimmter Präzision unmöglich das Resultat ungezählter Zufallsereignisse sein könnten»[10].

Noch in seinen späteren Jahren schrieb Darwin an einen holländischen Studenten: «Doch ich möchte sagen, dass die Unmöglichkeit, sich vorzustellen, dieses großartige und wunderbare Universum samt uns bewussten Wesen sei durch Zufall entstanden, mir das Hauptargument für die Existenz Gottes zu sein scheint… Ob aber dies ein Argument von wirklichem Wert ist, habe ich nie zu entscheiden vermocht»[11]. Mehrfach wird auch berichtet, Darwin hätte bekannt, beim Anblick

---

[9] C. DARWIN, *Brief an A. Gray vom 22.05.1860*, in S. SCHMITZ (Hg.), *Charles Darwin - ein Leben, Autobiographie, Briefe, Dokumente*, München 1972, 148f.

[10] Zitiert bei T. LENOIR, *Christliche Antworten auf den Darwinismus*, in R. SPAEMANN – R. LÖW – P. KOSLOWSKY (Hgg.), *Evolutionismus und Christentum* (Civitas-Resultate 9), Weinheim 1986, 128.

[11] S. SCHMITZ, *Charles Darwin*, 157f.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 193

einer Pfauenfeder, oder beim Bedenken der komplexen Mechanismen des Auges in «Krankheiten und Fieberzustände» zu verfallen[12].

Für die Existenz und Notwendigkeit eines Schöpfer-Gottes spreche nach wie vor, so Darwin in einem anderen Brief an einen Kollegen, «die Unmöglichkeit einzusehen, dass dieses ungeheure und wunderbare Weltall, das den Menschen umfasst, …das Resultat blinden Zufalls oder der Notwendigkeit sei. Denke ich darüber nach, fühle ich mich gezwungen, mich nach einer ersten Ursache umzusehen, die im Besitze eines dem Menschen analogen Intellekts ist, und ich verdiene, Theist genannt zu werden»[13]. Wie könne sonst, so Darwin schon vorher, die Schönheit aller Dinge (auch der blinden Lebewesen), sowie die «wohltuende Anordnung der Welt erklärt werden?»[14].

Neben dem für ihn stets unerklärlichen Phänomen des Schönen («ein abscheuliches Geheimnis»[15]) quälte Darwin auch der von ihm beobachtete, enorme Einsatz der Kreaturen zur Ausbildung von artspezifischen Eigenschaften und Verhaltensweisen, die keinerlei Selektionsvorteil boten, sondern im Überlebenskampf eher «funktionslos» oder gar hinderlich erschienen. In einem Brief an Thomas Huxley bekennt er: «Wenn, wie ich annehmen muss, äußere Bedingungen geringe direkte Auswirkungen haben, was zum Teufel bestimmt dann jede besondere Abänderung? Was bringt einen Federschopf auf dem Kopf eines Hahns hervor oder Moos an einer Moosrose?»[16].

Warum entwickelte der Pfau ein solch schönes Rad, wenn ihm doch dieses Rad der Fähigkeit zum Fliegen und zur schnellen Flucht beraubt? – Fragen über Fragen! Gray, einer der berühmtesten Botaniker seiner Zeit und eifrigsten Verteidiger eines christlichen Evolutionismus in Amerika, von dem Darwin selbst einmal sagte, er «habe den “Origin” genauso gut verstanden wie er selber»[17], wies die Hypothese einer «Rolle des Zufalls» als alleinigem Motor der Höherentwicklung als für wissenschaftlich unhaltbar zurück. Die Vertreter des Darwin’schen Evolutionismus, zunächst im Kampf gegen christlich-creationistische Kritiker vereint, spalteten sich daraufhin in einen atheistisch-materialistischen Zweig (Thomas Huxley, Ernst

---

12 Vgl. F. Darwin, *The life and the letters of Ch. Darwin*, Bd. II, New York 1959, 90.

13 S. Schmitz, *Charles Darwin*, 72f.

14 Ebd. 69.

15 Vgl. G. R. Taylor, *Das Geheimnis der Evolution*, Frankfurt 1983, 309.

16 S. Schmitz, *Charles Darwin*, 144f.

17 T. Lenoir, *Christliche Antworten auf den Darwinismus*, Weinheim 1986, 123.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 194

Haeckel, Konrad Lorenz, Jacques Monod, Hoimar von Dithfurth) und einen christlichen Zweig (A. Gray, Teilhard de Chardin).

3. Probleme und Anfragen

3.1. Die Evolutionstheorie kommt nicht ohne einen teleologischen Faktor aus

Bei vielen Texten evolutionistischer Autoren ist eine latent mystifizierende und personalisierte Verwendung des Naturbegriffs festzustellen: Die Natur wird immer mehr zu einer vernünftig und zielorientiert handelnden Größe, die «prüft», «auswählt», «bewertet», «ausprobiert» und «nach Problemlösungen sucht»; so besonders bei Hoimar von Dithfurth und Conrad Lorenz[18].

Joseph Ratzinger schrieb schon 1975 zu diesem bezeichnenden Phänomen: «Auch die verbissensten Neodarwinisten, die jeden finalen, zielgerichteten Faktor der Entwicklung ausschalten wollen, … reden mit der größten Selbstverständlichkeit immerfort von dem, was "die Natur tut". … Wenn man den üblichen Sprachgebrauch untersucht, wird man zu der Feststellung kommen, dass die Natur hier ständig mit Gottesprädikaten bedacht wird. … Sie ist eine bewusst und äußerst vernünftig handelnde Größe»[19].

3.2. Problem der Erklärung des Gestalt- und Artenreichtums

Der Schweizer Zoologe Adolf Portmann (1897-1982) geht von der Beobachtung aus, dass in der Natur ein derart ungeheurer Reichtum an Formen, Farben, Schönheit und Gestalthaftigkeit festzustellen ist, der die reinen Bedürfnisse der Art- und Selbsterhaltung bei weitem übersteigt, ja sich sogar teilweise entgegen diesem Prinzip entwickelt. Nach evolutionistischer Vorgabe wären eigentlich nur wenige, adaptive, optimal angepasste und mit höchster Zweckmäßigkeit ausgerüstete Einheitstypen zu erwarten, nicht aber die gegenwärtige Fülle von Formen.

Anhand zahlreicher Beispiele lässt sich zeigen, wie wenig die Faktoren Mutation, Selektion und Isolation diese erklären können. So geht «die faktische

---

[18] H. v. Dithfurth, *Im Anfang war der Wasserstoff*, Hamburg 1972; *Kinder des Weltalls. Der Roman unserer Existenz*, Hamburg 1980[7]; *Wir sind nicht nur von dieser Welt. Naturwissenschaft, Religion und die Zukunft des Menschen*, Hamburg 1982[3]; K. Lorenz, *Der Abbau des menschlichen*, München-Zürich 1983; *Die Vorstellung einer zweckgerichteten Weltordnung*, in Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse der österreichischen Akademie der Wissenschaften 113 (1976) 39-51; *Nichts ist schon dagewesen*, in R. Riedl – F. Kreuzer (Hgg.), *Evolution und Menschenbild*, Hamburg 1983, 138-144.

[19] J. Ratzinger, *Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater*, in IKaZ 5 (1975) 10-18, 14.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 195

Ausgestaltung höherer Blütenformen… in allen Fällen weit über das hinaus, was das bloße Funktionieren der Bestäubungseinrichtungen erfordert»[20]. Ähnliches gelte für die Prachtkleider männlicher Vögel. Über die reine Erhaltungsökonomie hinaus wird hier ein so enormer Energieaufwand betrieben, der sich von der Idee der reinen Arterhaltung her nicht erklären lässt.

Wenn, wie von den materialistischen Darwinisten, der Sexualinstinkt als Grund für die Entwicklung dieser herrlichen Gefieder angegeben wird, oder wenn man bei den Farbmusterungen von marinen Strudelwürmern, Schnecken oder Korallen nur von «Luxurierung» oder «Hypertelie» redet, dann hält dies nach Portmann einer wissenschaftlichen Überprüfung im Versuch nicht stand: Den umfangreichen Experimenten Portmanns zufolge setze sich bei Balz und Fortpflanzung bei Pfauen keineswegs der schönste und am prächtigsten gefiederte Pfau durch, sondern vielmehr der stärkste und flinkste Pfau.

Gleiches gilt für den sog. «Artgesang» bei Vögeln, den sie dann am ausgiebigsten praktizieren, wenn sie sich allein und unbeobachtet fühlen, für den sie erhebliche Energie «verschwenden» und sogar Feinde auf sich aufmerksam machen. Warum tun Vögel dies? – In der Terminologie der Verhaltensforschung eines Konrad Lorenz wird dieser Artgesang dann bezeichnenderweise als «funktionslos» betitelt.

Portmann folgert nun aus diesen Beobachtungen, dass bei allen Lebewesen im wachsenden Umfang neben Lebens-, Fress- und Fortpflanzungstrieb noch zwei weitere Triebe angenommen werden müssten: der der Freude an der Selbstdarstellung und Selbstwahrnehmung, und der Spieltrieb mit Artgenossen. Je höher entwickelt eine Art ist, desto mehr Energie wird für diese beiden letzteren Triebe prozentual aufgewendet – bei einigen bis zu 70%! Ohne die Berücksichtigung dieser Elemente der Schönheit und der Lebensfreude sei weder der Art- und Gestaltreichtum, noch das Verhalten der Lebewesen wissenschaftlich zu erklären, wobei auffallenderweise sogar niedere Lebewesen Gestaltungs- und Verhaltensformen präsentieren, die sogar für den Menschen als Betrachter in ihrer Ästhetik überwältigend sind, während sie von den niedrigen Lebensformen als solche gar nicht wahrgenommen werden können. Beispiele sind die unglaubliche Eleganz, Ästhetik, sowie der Gestalt- und Farbenreichtum der marinen Korallenwelten, bis hin zu niedrigen Strudelwürmern, die selbst weder Sehvermögen, noch eine Fähigkeit zu Selbstwahrnehmung besitzen[21].

---

[20] A. Portmann, *Aufbruch der Lebensforschung*, Zürich 1965, 47.

[21] A. Portmann, *Aufbruch*, 68, 28.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 196

Für den nüchternen Wissenschaftler und Zoologen Portmann ergibt sich daraus weiterhin eine wissenschaftlich legitime «Annäherung an die Gottesfrage»[22]: Ohne Annahme eines allmächtigen, allwissenden und guten Schöpfers sei das Phänomen des Reichtums an Gutem, Schönem und der Freude, der alle Kreaturen auszeichnet, nicht zufriedenstellend zu erklären: alles auf Mutation, Selektion, Lebens- und Fortpflanzungstrieb reduzieren zu wollen sei eine ideologisch motivierte Vorwegnahme, nach der «nicht sein kann, was nicht sein darf»!

3.3. Das Problem der sog. «Missing Links», durch die ein Stammbaum erst zum Stammbaum wird

Wir berühren mit diesem Problem die Ebene der empirischen Verifikation der Grundpostulate der Evolutionstheorie: Wenn die Höherentwicklung des Lebendigen via Mutation und Selektion schrittweise erfolgt sein soll, dann müssten zur empirischen Belegung dieser Theorie auch Fossilien der entsprechenden «Zwischenformen» im Sinne von «Brückentieren» (missing links) gefunden werden – nicht in großer Zahl, aber zumindest einige.

Darwin hat dieses Problem durchaus gesehen und geht schon im 7. Kapitel des «Origin» darauf ein. «Auf die Frage, warum wir in der vorkambrischen Zeit keine fossilienführenden Ablagerungen finden, vermag ich keine befriedigende Antwort zu geben. Trotzdem ist die Schwierigkeit einer überzeugenden Erklärung des Fehlens großer Lager von fossilreichen Schichten unterhalb des kambrischen Systems sehr groß… Die Frage muss also vorerst unbeantwortet bleiben; sie wird mit Recht als wesentlicher Einwand gegen die hier entwickelten Ansichten vorgebracht werden»[23].

Darwin führte das Fehlen dieser «missing links» zunächst auf die Tatsache zurück, dass zu seiner Zeit die Paläontologie noch in den Anfängen lag: «Wir vergessen immer, wie groß die Erde im Vergleich zu dem kleinen Gebiet ist, dessen geologische Formationen geprüft worden sind… Wir dürfen nie außer acht lassen, dass nur ein kleiner Teil der Erde genau durchforscht worden ist!»[24]; im Laufe seines Lebens musste er aber bestürzt feststellen, dass «die unendlich zahlreichen Übergänge zwischen allen aufeinanderfolgenden Arten»[25] nicht gefunden werden konnten.

---

[22] H. Müller, *Die Gottesfrage bei Adolf Portmann*, in FKTh 4 (1988) 98-110.

[23] 456. 438f.

[24] Ebd. 457.463.

[25] Ebd. 467.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 197

Diese Tatsache dauert bis heute an: Alle neuen Stämme ab dem Kambrium treten plötzlich «sprunghaft, hochorganisiert und weltweit»[26] auf, ohne dass die verbindenden «Brückentiere» gefunden werden können. Darauf verweisen auch führende Autoritäten, die sich zu einer evolutionistischen Weltdeutung bekennen, wie O. H. Schindewolf, G. G. Simpson, und C. Patterson. Alle stimmen überein mit der Position von O. Kuhn, der 1970 desillusioniert schrieb: «Mit der Feststellung, dass die Typen und Subtypen unvermittelt auftreten, ist die klassische Abstammungslehre, deren Sinngebung ja gerade darin lag, dass sie kleinste Schritte, die keiner eigentlichen Erklärung zu bedürfen schienen, zu großen Wirkungen addierte, widerlegt. Wir müssen diese Feststellung hier einmal mit großem Nachdruck treffen, nachdem vielfach immer noch so getan wird, als wäre das Beweismaterial für die Umbildung der Tier- und Pflanzenwelt in bester Ordnung und bedürfe keinerlei Argumente mehr… Die ersten Schildkröten, die ersten Flugsaurier oder die ersten Fledermäuse treten jeweils fix und fertig auf… Das sprunghafte, unvermittelte und fertige Auftreten der Baupläne ist Tatsache, an der nicht mehr gerüttelt werden kann»[27].

Konrad Lorenz, ein überzeugter Evolutionist, thematisierte ein weiteres Problem solcher postulierter «Zwischentiere», wenn sie existiert haben sollten: ihre Überlebensfähigkeit: «Die Evolution ist nicht im Stande, um eines zukünftigen Vorteiles willen auch nur die geringsten gegenwärtigen Nachteile in Kauf zu nehmen, mit anderen Worten, sie kann nur solche Maßnahmen ergreifen, die einen unmittelbaren Selektionsvorteil erbringen!»[28].

Vollmert, Behler und Goldschmidt folgerten daraus, dass wir es mit dem Postulat der «Zwischenwesen» mit «Hopeful mosters» zu tun hätten, denn wenn man sich denkerisch die Schwierigkeiten, die sich für solche «Brückentiere» lebenspraktisch ergeben würden, vergegenwärtigt, dann habe man schon «aufgehört, an die darwinistische Selektionstheorie zu glauben… Zwischenstufen (das gilt für alle großen Übergänge) wären als hilflose Nicht-mehr- und Noch-nicht-Wesen der Selektion zum Opfer gefallen!»[29].

---

[26] H. Kahle, *Die Mechanismen der Evolution. Eine Überprüfung aus der Sicht von Genetik und Paläontologie*, in Scheidewege 12 (1982) 112-131.320-364, hier 348.

[27] O. Kuhn, *Die Widerlegung des Materialismus*, München 1970, 97f.

[28] K. Lorenz, *Die Vorstellung*, 44.

[29] Vgl. B. Vollmert, *Das Molekül und das Leben. Vom makromolekularen Ursprung des Lebens und der Arten: Was Darwin nicht wissen konnte und die Darwinisten nicht wissen wollen*, Reinbek 1985, 126;

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 198

Andere Forscher wie die Biologen Illies und Masuch erklärten die weitergehende Suche nach unauffindbaren Ahnenformen zu einem mehr und mehr «frustrierenden Unternehmen», weil die neuere Forschung selbst die bis heute im Schulunterricht verwendeten Paradebeispiele wie den «Quastenflosser» und den «Archäopteryx» als Illusion entlarvt hätte: «So finden sich zum Beispiel zusammen mit den Quastenflossern, die nach weit verbreiteter Auffassung als Urform der Vierfüßer gelten, bereits die ersten Amphibien. Sie treten also geologisch gleichzeitig mit den Fischen auf, aus denen sie sich entwickelt haben sollen. Dagegen fehlt es völlig an Vorstadien zu den Flugsauriern aus der Obertrias oder zum Archäopteryx aus dem Oberjura… Gleichzeitig mit dem Archäopteryx gibt es schon voll ausgeprägte Vögel, so dass auch hier die von der spekulativen Plausibilität geforderte und in manchen Darstellungen vorgetäuschte Reihenfolge bzw. Zeitordnung durch die tatsächlichen Funde nicht bestätigt wird»[30].

In Bezug auf die Forschungsergebnisse von D.T. Gish, H. Nilsson und W.-E. Löning stellen Junker, Scherer und Schneider deshalb fest: «Es gibt keine Zwischenglieder»; sie seinen ein «grotesker Wunderglaube»[31]!

3.4. Das Problem der treibenden Kraft

Nicht nur dass die sog. «Zwischenglieder» nach dem Dafürhalten führender Biologen keine wirklichen Zwischenglieder sind, ist ein Problem für den materialistischen Evolutionismus, sondern auch die Frage nach in ihnen liegenden, treibenden Kraft und Motivation: Auch sie taucht bei führenden Evolutionisten wie Jacques Monod in grotesk-märchenhaft mystifizierter Form auf, wie ein Zitat belegt: «Das Auftreten der vierfüßigen Wirbeltiere und ihre erstaunliche Entfaltung in den Amphibien, Vögeln und Säugetieren geht darauf zurück, dass ein “Urfisch” sich “entschieden” hatte, das Land zu erforschen, auf dem er sich nur durch unbeholfene Sprünge fortbewegen konnte. Im Gefolge dieser Verhaltensänderung schuf er den Selektionsdruck, durch den sich dann die starken Gliedmaße der Vierfüßler entwickeln sollten. Unter den Nachkommen dieses “kühnen Forschers”, dieses Magellan der Evolution, können einige mit einer Geschwindigkeit von mehr als 70 km in der Stunde laufen, andere klettern mit einer verblüffenden Gewandtheit auf

---

[30] G. Masuch, *Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion*, in G. Masuch – H. Staudinger (Hgg.), *Geschöpfe ohne Schöpfer? Der Darwinismus als biologisches und theologisches Problem*, Wuppertal 1987, 47-65, hier 53.

[31] Belegstellen bei: R. Kocher, *Herausgeforderter Vorsehungsglaube. Die Lehre von der Vorsehung im Horizont der gegenwärtigen Theologie*, St. Ottilien 1993, 131, Anm. 118; 132, Anm. 122.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 199

den Bäumen, andere haben schließlich die Luft erobert und damit den Traum des Urfisches verwirklicht»[32].

Nicht nur die Kritik führender Biologen an solchen Äußerungen war vernichtend: Illies diagnostizierte darin einen ideologisch motivierten «Lamarckismus», und J. Ratzinger sprach von «mythologischen Versatzstücken», deren «Scheinrationalität niemanden im Ernst blenden kann.», eine «Selbstironie des Forschers, der von der Absurdität seiner Konstruktion überzeugt ist, sie aber aufgrund seines methodischen Entscheids… aufrechterhalten muss»[33].

Je weiter also die detaillierte Erforschung des faktischen Verlaufs der Evolution fortschreitet, desto mehr wird also den alten, von den «Vätern des Evolutionismus» postulierten, optimistischen Prämissen die Basis einer Verifizierbarkeit entzogen: Konnte man sich über Jahrzehnte noch mit dem Gedanken trösten, vieles von der Welt sei noch nicht erforscht, und die zur Verifizierung der vorgelegten Theorien noch fehlenden, aber notwendigen «missing links» würden irgendwann noch gefunden werden, so kehrt sich heute der rasante Fortschritt der Forschung immer mehr gegen die Postulate der materialistischen Evolutionisten selbst: Hatte Th. Dobzhansky in seiner «Biology of Ultimate Concern» noch kühn dem theologischen Schöpferglauben und seinem Postulat der Existenz Gottes den Status einer bloßen «Lückenbüßer-Theorie für wissenschaftlich noch Unerklärbares» unterstellt, der sukzessive der Boden entzogen werden würde, so rücken jetzt die Ergebnisse der Forschung selbst die vom manchen materialistischen Evolutionisten weiter postulierte Existenz der «Brückentiere» in die Ebene einer suggestiv-ideologischen Fiktion, die immer mehr an Wahrscheinlichkeit verliert!

3.5. Das Problem der Sinnlosigkeit einzelner Mutationen

Je höher und komplexer ein Lebewesen in seinen Strukturen entwickelt ist, desto mehr sinkt auch die Wahrscheinlichkeit, dass eine beliebige Einzelmutation innerhalb eines Organismus einen signifikanten Entwicklungsfortschritt im Individuum hervorbringen kann: In zunehmendem Maße bedarf diese Mutation auch anderer, parallel laufender Mutationen in anderen Bereichen, um einen positiven Effekt hervorbringen zu können. Treten diese Parallelmutationen nicht ein, ist die Einzelmutation nicht nur wirkungslos, sondern fast immer auch eher schädlich, denn nützlich. Man kann dieses Problem mit folgenden Prämissen beschreiben:

---

[32] J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München 1971, 157f.

[33] J. Ratzinger, *Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung und Liebe*, Freiburg 1989, 30; 123, Anm. 9.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 200

a. Merkmale sind und werden erst im System sinnvoll
b. Auge: Wenn 1% der Erbinformation nicht stimmt, ist ein Individuum schon blind! – Je komplexer ein System ist, desto geringer ist die Wahrscheinlichkeit eines Zugewinns durch eine Einzelmutation, weil sie zunehmend mehr andere Funktionen behindert oder schwächt
c. Problem der Parallelläufigkeit von kognitiven und somatischen Mutationen: Eine mutationsbedingte Verhaltensänderung bedarf zu ihrer Umsetzung einer wachsenden Zahl an somatischen Mutationen
d. Problem der Abnahme der Individuenzahl bei höherentwickelten Lebewesen: Je höher ein Lebewesen entwickelt ist, desto mehr Mutationen sind erforderlich, um eine signifikante Höherentwicklung zu erreichen; aber desto weniger Individuen gibt es!
e. Problem der wachsenden Modifikationsresistenz hoch spezifizierter Lebewesen: Je höher ein Lebewesen entwickelt ist, desto mehr ist es in seinem spezifizierten Verhalten auf konstante Lebensumstände angewiesen, die sich nicht verändern dürfen.

Aus rein evolutionistischer Sicht muss deshalb die Frage gestellt werden, warum es auf der Erde nicht nur Viren und Bakterien gibt, die aufgrund ihrer unglaublichen Individuenzahl, geringen Störanfälligkeit und Mutationsgeschwindigkeit auch den höchsten Selektionsvorteil im Hinblick auf das Überleben der Art haben!

3.6. Das Problem des Zufalls als alleiniger Erklärung

Wie Karl Schmitz-Moormann in seinem Buch *Materie-Leben-Geist. Evolution als Schöpfung Gottes* aufzeigen konnte, haben amerikanische Statistiker den Nachweis erbringen können, dass der Grad des evolutionären Fortschritts nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung mit der Voraussetzung einer rein zufälligen Mutation nicht aufrechterhalten werden kann: Bei einer Gesamtpopulation von 1 Million Individuen steht die Wahrscheinlichkeit einer erfolgreichen Evolution bereits bei 1 zu 3 Trillionen (1 mit 18 Nullen!)[34]. Und Giuseppe Sermonti, Professor für Genetik an der Universität Perugia, sagte 1982 in einem Interview des Figaro über den Neo-Darwinisten Ernst Mayr: «Er ist ein Papst, ein Hohepriester der Theorie. Er muss zeigen, dass er daran glaubt. Ich glaube nicht, dass er, ist er erst einmal in seinem Schlafzimmer allein nur sich selbst gegenüber, wirklich glaubt, dass kleine Zufallsmutationen und die natürliche Selektion genügen könnten, um einen

[34] K. Schmitz-Moormann, *Materie-Leben-Geist. Evolution als Schöpfung Gottes*, Mainz 1997, 105-107.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 201

Dinosaurier im Ausgang von einer Amöbe hervorzubringen – es ist unmöglich, dass er das glaubt!»[35].

Wenn, wie die Forschung behauptet, die Vorfahren von Schimpansen und Menschen vor 8 Millionen Jahren divertierten, dann ergibt sich bei einer DNA von 3 x 10 hoch 9 Nukleotiden und einer Mutationsdifferenz von 0,1% eine erforderliche Mutation von 3 x 10 hoch 6 Nukleotiden. Zusammen mit der zufälligen Wahrscheinlichkeitsrechnung bei einer Zeitdauer von 8 Millionen Jahren und einer geschätzten Individuenzahl von 1 Million häuft sich die Wahrscheinlichkeitsquote für das vorliegende Ergebnis auf drei Milliarden zur Potenz von drei Millionen!

M. W. Ho und P. T. Saunders folgerten daraus 1984: «Dies ist offensichtlich mit der Wirklichkeit nicht vereinbar, weder im Hinblick auf die objektive Zeitskala, noch im Hinblick auf die Notwendigkeit großer genetischer Stabilität. Es scheint, wir müssen nach anderen Faktoren Ausschau halten als jenen, die zufällig wirken»[36].

4. Evolution und Schöpfungsglaube

Es kann nicht genügen, hier nur Thesen, Grenzen und Fragen der gegenwärtig vorliegenden Evolutionsforschung darzustellen, ohne umgekehrt auch eine theologische Interpretation der Vereinbarkeit, oder Nicht-Vereinbarkeit von Evolutionstheorie und christlichem Schöpfungsverständnis herauszuarbeiten.

Zumindest erklärte schon 1996 Papst Johannes Paul II. in einer Botschaft an die Päpstliche Akademie der Wissenschaften, die Evolutionstheorie sei «mehr als eine Hypothese» und stehe durchaus im Einklang mit der biblischen Schöpfungsgeschichte. Diese Botschaft vermag nach einer mehr als hundertjährigen, konfliktreichen Debatte mit wechselseitigen Grenzüberschreitungen überraschen. Wenn der Papst hiermit die grundsätzliche Vereinbarkeit zwischen christlichem Schöpfungsglauben und Evolution zugesteht, dann bezieht sich dies zunächst auf die Einsicht, dass es nicht zwei Wahrheiten geben kann, die gegensätzlich nebeneinander stehen, oder sich widersprechen; und zum anderen bezieht sich die Aussage des Papstes nur auf die Evolution als historisches Faktum, jedoch nicht auf den materialistischen Evolutionismus als Weltanschauung, der sich nicht auf empi-

[35] Figaro Magazine, Paris 26.10.1982.

[36] Zitat bei SCHMITZ-MOORMANN, ebd.; vgl. auch M. W. HO – P. T. SAUNDERS, *Beyond Neo-Darwinism. An Introduction to the New Evolutionary Paradigm*, London 1984, 291-314.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 202

rische Fakten bezieht, sondern auf ideologische Vorwegnahmen, bei denen oft der Wunsch der Vater des Gedankens ist.

Als Glaubende haben wir kein Problem mit einer Mutation und Selektion als historische Fakten und Möglichkeiten, sondern nur mit dem weltanschaulichen Postulat des absoluten Zufalls als alleinigem Motor der Entwicklung, das jede Möglichkeit einer ordnenden, lenkenden und leitenden Vernunft Gottes, ja Gott selbst als absolutes Sein und Urgrund des Seienden als «unwissenschaftlich», oder gar «unnötig» ablehnt.

Das, was wir, wenn wir Glaubende sind, von der Wirklichkeit, in der wir leben behaupten, liegt in einer Ebene, die von den Naturwissenschaften weder erreicht, noch angefochten werden kann: Naturwissenschaften erreichen und beschreiben nur das Faktische und beschreiben die Ordnung und die Gesetze der empirisch erreichbaren Wirklichkeit, während Philosophie und Theologie die Ebene des Metaphysischen und des Notwendigen anzielen und die Frage stellen: Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Der Kosmos und die Erde existieren, aber sie könnten auch nicht sein: sie sind nur ein Faktum, aber keine Notwendigkeit, weil sie den Grund ihres Seins nicht in sich selber tragen.

Dies ist keine religiöse Sonderbehauptung, sondern verkörpert bereits eine Grundeinsicht, die schon die Antike Philosophie betont hat: Die Grenzen menschlichen Fragens reichen über die Grenzen des Bloß-Faktischen hinaus. Der erste, der dies in einer kurzen Parabel zum Ausdruck gebracht hat, war der griechische Naturphilosoph *Thales von Milet* (625-547):

Thales, am Strand über den Kosmos nachdenkend, wurde von einem Jungen gefragt, worauf die Erde aufruhe. Der Philosoph, in seinen Betrachtungen gestört, antwortete unwirsch: «Auf einer Schildkröte!» – Der Junge fragte aber weiter: «Und worauf ruht die Schildkröte?» – «Wieder auf einer Schildkröte!» – «Und diese Schildkröte?» – «Wieder auf einer anderen Schildkröte!» – Als der Junge nicht aufhörte, weiterzufragen, schrie Thales erbost: «Es sind Schildkröten bis ganz unten!»[37] – Alle Menschen, die diese Parabel des Vorsokratikers hören, lachen, und darauf zielt der Gedanke des Philosophen ab: Warum lachen wir eigentlich? - Weil jeder vernünftige Mensch spürt, das diese Auskunft keine hinreichende Beantwortung der Frage des Jungen sein kann! – Unsere Fragen reichen also über das Bloß-Faktische hinaus und suchen nach dem wirklich notwendigen Grund der Dinge! – Man kann darin den Beginn der Metaphysik als Wissenschaft erkennen.

[37] K. Schmitz-Moormann, a.a.O., 16f.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 203

Aristoteles (384-322) gab dem dann im XII. Buch seiner Metaphysik eine theoretische Formulierung mit seiner Unterscheidung vom «physikalischen Kausalgesetz», mit dem sich die Physik beschäftigt, und dem «metaphysischen Kausalitätsprinzip», mit dem sich die Philosophie beschäftigt: Alles Seiende, was ist, hat den Grund seines Seins nicht in sich selbst, sondern in einem anderen. Wir können also die Kette der Ursachen bis ins Unendliche weiterführen, ohne je zu etwas Notwendigem zu gelangen. Dies führt zu der metaphysischen Einsicht, dass Kontingentes nicht der absolute Letztgrund von Kontingentem sein kann, sondern nach einem absoluten Sein verlangt, das den Grund seines Seins in sich selber hat und nicht an die Kategorien des Geschaffenen (Raum, Zeit) gebunden ist. Dies ist das Göttliche Sein. So könne der Kosmos durchaus ewig sein und doch vom Göttlichen geschaffen und im Dasein gehalten!

Gegen die materialistischen Atomisten *Demokritos* (460-375) und *Leukippos*, die die Strukturen und Gestaltungsformen des Kosmos bis hinein ins Lebendige als nur zufällige Kombinationen der fünf Uratome deuteten, setzte er seine Lehre vom sog. *Hylemorphismus*, welche die Wirklichkeit als eine Kombination von gestaltenden Ideen und Formen (*morphè)* und einer gestalteten Materie (*hylè*) beschrieb: Der letzte Grund der Welt sind nicht Zufall, Willkür und Irrationalität, sondern Geist, Vernunft und Gutheit, und alles konkrete Sein hat im begrenzten Sinne daran teil. Die materialistischen Atomisten und Sophisten, die Zufall, Chaos, Willkür und Amoralität zu den «Vätern» von Vernunft, Ordnung und Ethik machen, bezichtigte er einer irrealen und absichtsvollen Demagogie: Angesichts der geordneten, vernünftigen und werthaften Wirklichkeit so zu denken, sei genauso, wie wenn ein Mensch, der auf der Straße ein dreistrophiges Gedicht aus losen Buchstaben findet, dann sagen würde: «Die wahrscheinlichste Erklärung für dieses Phänomen ist, dass hier jemand gestern einen Sack Buchstaben ausgeschüttet hätte und der Wind die Nacht über darüber wehte!»

Die Theologie der Antike, angefangen mit *Philo* und *Clemens von Alexandrien* bis zu *Augustinus* (354-430), vertrat deshalb den Gedanken eines überzeitlichen Schöpfungsaktes: Gott erschafft die Welt nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit! Wenn der Schöpfungsbericht also sagt «im Anfang», und dann von einem zeitlich differenzierten Schöpfungswerk in 6 Tagen spricht, dann sei klar, dass es sich bei den «Tagen Gottes» nicht um irdische 24 Stunden-Tage handeln könne, denen Gott als der Herr der Zeit unterliegen würde, sondern vielmehr um den «Tag Gottes», der «keinen Abend kennt», und von dem schon der Psalm sagt: «Für Dich sind 1000

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 204

Jahre wie der Tag, der gestern vergangen ist!» (Ps 90,4)[38]. «Du gehst allem Vergangenen voraus in der Erhabenheit der immergegenwärtigen Ewigkeit und ragst über alles Künftige hinaus, weil jedes Künftige, auch wenn es kommt, vergangen sein wird. Du aber bist immer derselbe, und deine Jahre nehmen nicht ab. Deine Jahre gehen nicht und kommen nicht… Und dein Tag ist nicht täglich, sondern Heute, weil dein Heute keinem Morgen weicht, wie es denn nicht dem Gestern folgt. Dein Heute ist die Ewigkeit!»[39].

Wie lange also der Prozess der Schöpfung von Himmel und Erde aus unserer Sicht und aus unserer Zeit dauerte, wissen wir also nicht, und brauchen wir nach Augustinus nicht zu wissen.

Viele äußere Darstellungsformen des biblischen Schöpfungsberichts sind durchaus den Weltbildern und Mythen der damaligen Zeit und ihrer Hochkulturen entnommen. So stellt auch der Schöpfungsbericht Gen 1,1-2,1, wie die moderne Exegese gezeigt hat, eine «entmythologisierende» Umdeutung des babylonischen Schöpfungsmythos *Enuma Elisch* dar, der noch von einer dualistischen Erschaffung der Welt durch den Himmelsgott *Marduk* sprach, der einst die Erdgöttin *Enki*, einen Drachen, tötete und aus ihrem Leichnam die Erde formte. Der Mensch sei aus dem Blut der Enki geschaffen[40].

In den Mythologien Babyloniens, die den jüdischen Theologen nach der sog. «Babylonischen Gefangenschaft» als Vorlagen zur Abfassung des biblischen Schöpfungsberichts Gen 1,1-2,1 dienten, werden alle Elemente des Kosmos von den Sternen bis zu den Vitalkräften der Lebewesen als die sichtbaren «Elemente» oder «Ableger» eines strukturierten Pantheons von unzähligen Göttern beschrieben, deren Verehrung durch den Menschen das Chaos bannen und die kosmische Ordnung aufrecht erhalten sollte. Wenn wir den biblischen Schöpfungsbericht aus diesem Hintergrund her deuten, erkennen wir die ungeheure «Entmythologisierung», die er vornimmt: Es gibt keine unzähligen Götter, nur einen Gott, es gibt keinen «kosmischen Widerstreit der Kräfte»; sondern nur einen Gott als den Schöpfer von allem im Himmel und auf der Erde. Die Gestirne sind keine Götter, sondern nur noch Leuchten, und der Mensch ist nicht aus dem Blut eines wider-

---

38 Philo von Alexandrien, *Leg. All.* I, 2; Clemens von Alexandrien, *Strom.* VI, 16, 142, 4; *Hexameron* I, 6 (MPG 29, 16 CD); Augustinus, *Conf.* XI, 6-7, 9, 13, 16; *De genesi ad litteram* I, 10, 18; IV, 35; V, 23.

39 Augustinus, *Conf.* XI, 13, 16.

40 W. G. Lambert, *Enuma Elis. The Babylonian epic of creation. The cuneiform text*, Oxford 1967; K. Oberhuber, *Das Gilgamesch-Epos* (Wege der Forschung 215), Darmstadt 1977.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 205

streitenden Drachen, sondern aus Gottes guter Erde geschaffen, und mit Gottes gutem Geist beseelt. So spricht also der Biblische Schöpfungsbericht von

- einem Schöpfer
  einer Schöpfung
- der Gutheit von allem Geschaffenen (es gibt nichts «wesenhaft Böses», was der Grund von Magie und Okkultismus sein könnte!)
- einer Menschheit mit gleicher Würde, Wert und Recht; unabhängig von Geschlecht, Rasse, Religion und Kultur.

Es gibt also nichts bei den Behauptungen des Schöpfungsberichts, was in seiner Wahrheit und in seinem Anspruch von der Naturwissenschaft und ihren Erkenntnissen erreicht oder geleugnet werden könnte. Sie bilden vielmehr die metaphysischen Grundlagen für das Entstehen eines Projektes Naturwissenschaft, weil sie die Idee einer grundsätzlichen Verstehbarkeit der Welt, ihrer Gesetzlichkeiten und Strukturen vertritt: Auf dem Grund aller Dinge stehen nur Vernunft, Klarheit, Wert und Liebe, die von der menschlichen Vernunft begriffen und verstanden werden können, - nichts sonst. Ohne diese «Entmythologisierung» der Wirklichkeit, die der biblische Schöpfungsbericht geleistet hat, kann keine exakte Wissenschaft entstehen und bestehen[41].

Seine Wahrheiten stehen nicht nur in Einklang, sondern sind sogar die Grundlage dessen, was wir heute als das zivilisierte Erbe der Menschheit erachten. Mit ihnen können wir auch die Idee eines gemeinsamen, universalen Weltethos begründen, das alle Menschen unabhängig von Rasse, Kultur, Geschlecht und Religion vereint und verpflichtet.

Hierin besteht die Bedeutung des Schöpfungsglaubens für den rechten Umgang mit aller wissenschaftlichen Erkenntnis, gestern, heute und morgen. Der Schöpfungsbericht ist somit die grundlegende Aufklärung, auf dass wir richtig denken über Welt, Menschsein und Gott; denn alles hängt zusammen: ein falsches Gottesbild, ein falsches Menschenbild und ein falsches Weltbild: «Gott sah alles an, was er gemacht hatte, und es war sehr gut!» (Gen 1,31).

[41] Vgl. J. RATZINGER, *Vier Predigten über Schöpfung und Fall*, München 1986.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 206

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 207

È ormai tempo per una nuova sintesi? Riflessioni sullo stato delle teorie evoluzioniste

Carlo Soave
Dipartimento di Biologia, Università degli Studi di Milano

1. Le specie di organismi viventi presenti oggi sulla terra e quelle scomparse sono l'esito di trasformazioni morfologiche e funzionali avvenute nel lungo periodo dalla comparsa della vita sulla terra (più di 4 miliardi di anni), trasformazioni che non intaccano tuttavia il legame ultimo di parentela che lega tra loro tutti i viventi presenti e passati. In queste parole sta il concetto di evoluzione biologica, il percorso storico dei viventi dentro il quale gli organismi oggi presenti sulla terra discendono da antenati vissuti nei tempi passati fino ad una o poche forme iniziali: una discendenza con modificazioni come formulato per la prima volta in modo sistematico da Charles Darwin ne *L'origine delle specie* del 1859. L'esistenza di questa storia è documentata da innumerevoli fatti tra cui ad esempio la constatazione che *omne vivum ex vivo*, che tutti gli organismi viventi presenti e passati sono costituiti da cellule e tutte le cellule, a qualunque organismo esse appartengano, hanno elementi strutturali e funzionali comuni (il codice genetico ad esempio), che le evidenze fossili, come anche le evidenze sperimentali dei moderni genetisti, documentano i cambiamenti che le specie dei viventi hanno subito nel corso delle generazioni. Questi fatti, insieme a molti altri, provano, oltre ogni ragionevole dubbio, che la vita sulla terra è la storia di una discendenza con modificazioni ed aggiungono anche un altro elemento cruciale: una storia durante la quale si è verificato un aumento progressivo della complessità dei viventi, dalle prime forme più antiche simili agli attuali microrganismi (i procarioti), alle prime cellule nucleate (gli eucarioti), ai primi organismi pluricellulari, agli organismi superiori vegetali ed animali, fino all'uomo. Questa direzione dell'evoluzione era già stata sottolineata da Jean Baptiste De Monet, cavaliere di Lamarck, nella sua prolusione, alquanto ironica e polemica, al corso di Zoologia degli invertebrati del 1802 alla Sorbona: «Esaminando con tutta l'attenzione l'organizzazione e le facoltà di tutti gli animali noti, si viene

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 208

necessariamente colpiti da un fatto curiosissimo che, malgrado la sua evidenza, non pare abbia minimamente attirato l'attenzione dei naturalisti. Si è obbligati a riconoscere che la totalità degli animali esistenti costituisce una serie di grandi gruppi sistematici che formano una vera catena: [...] dimodoché, se ad un estremo della catena si trovano gli animali più perfetti sotto tutti gli aspetti, all'estremo opposto si osservano gli animali più semplici ed imperfetti reperibili in natura».

2. La ricerca da tempo quindi non è più sul fatto se c'è o no l'evoluzione degli organismi viventi, quanto piuttosto sul percorso storico dei viventi, sui meccanismi che operano nelle trasformazioni, sulle forze che dirigono l'evoluzione (Ha una direzione l'evoluzione? È modellata da forze interne o esterne? È avvenuta per gradi o per salti?). Ovviamente le nuove evidenze sperimentali e nuovi sviluppi concettuali impattano le teorie esistenti sull'evoluzione biologica, generando dispute e controversie, normali nella scienza come in ogni altro ramo del sapere, ma che nel caso dell'evoluzione biologica sono particolarmente coinvolgenti in quanto toccano aspetti legati alla natura umana e ai suoi rapporti con l'ambiente che lo circonda. Da questo punto di vista l'originale teoria darwiniana dell'evoluzione mediante selezione naturale ha subito profondi cambiamenti dovuti alla introduzione nella teoria dei dati e concetti della genetica classica e, più recentemente, della genetica e della biologia molecolare. Il quadro di riferimento attuale di gran lunga prevalente è la cosiddetta "sintesi moderna", originalmente proposta tra gli anni '30 e '40 del secolo scorso da un gruppo di genetisti, sistematici e paleontologi (Huxley, Dobzhansky, Mayr, Simpson, Sewall-Wright) e successivamente aggiornata con il "neodarwinismo molecolare". Capisaldi della teoria sono:

– la concezione "popolazionale" degli organismi viventi cioè che gli individui di una popolazione sono diversi l'uno dall'altro, in contrapposizione con la concezione allora prevalente che considerava le popolazioni costituite da individui sostanzialmente identici (concezione tipologico/essenzialista);

– la forma/funzione di ogni organismo (il fenotipo) è il risultato del suo genotipo (l'insieme dei suoi geni – il genoma – contenuti nel DNA dell'individuo) e dell'interazione tra il genotipo e l'ambiente. Le differenze fenotipiche tra gli individui sono quindi dovute a differenze nei geni e a differenze negli ambienti in cui gli individui vivono. Tuttavia le modificazioni indotte dall'ambiente non sono trasmesse alla progenie, cioè i caratteri acquisiti non sono ereditabili;

– l'informazione genetica è contenuta nel DNA di ogni organismo: ogni gene è costituito da un frammento di DNA e produce un effetto fenotipico codificando una proteina che partecipa alla formazione delle strutture o funzioni cellulari. Il passag-

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 209

gio dell'informazione alla progenie, l'ereditarietà, è assicurata dalla replicazione del DNA, un processo di copiatura fedele che duplica il DNA. Le variazioni dell'informazione, le mutazioni, sono cambiamenti nella sequenza del DNA che originano da errori di copiatura, da danni chimici o fisici al DNA seguiti da riparo difettoso, dal movimento di elementi di DNA mobili da un sito all'altro, dall'inserzione di DNA virali, ecc. Si possono generare quindi forme un po' diverse di ciascun gene (alleli) che vengono trasmesse alla progenie, producendo fenotipi variati;

– la mutazione è un evento casuale, nel senso che non c'è nessun rapporto tra il variante che si produce e la funzionalità del prodotto che si genera. Illuminante a questo proposito la famosa metafora dell'architetto di Darwin (1876): «se un architetto costruisse un comodo e bell'edifizio senza impiegare pietre tagliate, ma scegliendo fra quelle rotolate al fondo di un precipizio le cuneiformi per le arcate, le più lunghe per le colonne e le piatte pel tetto, noi ammireremmo la sua abilità e lo riguarderemmo come la potenza principale. Ora, i frammenti di roccia, quantunque indispensabili all'architetto, sono relativamente alla costruzione da lui fatta, nello stesso rapporto come le variazioni fluttuanti di ogni essere organizzato alle conformazioni ammirabili che hanno ulteriormente acquistato i suoi discendenti modificati». Altri elementi di casualità che qui non approfondisco, sono poi la ricombinazione sessuale e la deriva genetica;

– la possibilità di continuare ad esistere nel corso delle generazioni di ogni variante fenotipica è il risultato della selezione naturale (processo fisico che porta alla sopravvivenza ed al successo riproduttivo differenziale di quegli individui con varianti fenotipiche vantaggiose in un particolare ambiente) e quindi la persistenza di ciascun carattere risponde a necessità strettamente adattative. È quindi la selezione naturale che si incarica di fissare le forme/funzioni dei viventi, trasformando gradualmente gli organismi e producendo sia modificazioni delle specie nel tempo (con il passare delle generazioni) che nuove specie (quando una popolazione si stacca o per motivi genetici, o ambientali, dalla specie cui appartiene e dà origine ad una nuova specie).

In ultima analisi quindi la "sintesi moderna", con i suoi successivi aggiornamenti, afferma che l'evoluzione biologica risulta dalla selezione naturale che conduce alla lenta, cumulativa, graduale sopravvivenza non casuale di mutazioni geniche casuali. Su questi concetti Monod (1970) affermerà: «L'antica alleanza è infranta, l'uomo finalmente sa di essere solo nell'immensità indifferente dell'universo da cui è emerso per caso. Il suo dovere, come il suo destino, non è scritto in nessun luogo. […] Alla base dell'emergenza delle forme rimane il caso. Soltanto il caso è all'origine di ogni novità, di ogni creazione nella biosfera. Il caso puro, il solo caso, libertà

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 210

assoluta ma cieca, alla radice stessa del prodigioso edificio dell'evoluzione. E l'uomo? Il nostro numero è uscito alla roulette». Cioè la grande macchina dell'evoluzione non ha intento né scopo.

3. I punti controversi del neodarwinismo sono vari (si veda al proposito West-Eberhardt, 2003) e accenneremo qui brevemente solo ad alcuni di essi per soffermarci invece più diffusamente sul problema dell'origine della variazione dell'informazione trasmissibile.

3.1. Problema dell'adattamento unimodale: le teorie darwiniane introducono, al posto della concezione tipologica dei viventi (essenzialismo), una concezione popolazionale: ogni vivente è diverso dall'altro ma, nel complesso, una popolazione di individui di una stessa specie si distribuisce in modo normale attorno ad un valore medio. Il concetto richiede per essere studiato un approccio statistico basato sulla variazione quantitativa continua del valore dei vari caratteri e di conseguenza l'evoluzione è vista come uno spostamento del valore medio del tratto quantitativo nella popolazione (selezione direzionale, dirompente, stabilizzante). Su questa base si fonda l'enfasi delle teorie darwiniane sulla biologia di popolazione, sulla genetica quantitativa e anche sulla descrizione dei *trends* paleontologici o sulle modificazioni graduali (l'idea di un valore medio che si sposta gradualmente). Variazioni quantitative entro le popolazioni degli organismi viventi certamente esistono e sono importanti: tuttavia esistono anche variazioni qualitative spesso causate dai processi che si verificano durante la crescita dell'organismo. Si consideri per esempio la capacità degli organismi di modificare facoltativamente il fenotipo a seconda dell'ambiente esterno producendo polimorfismi fenotipici (morfologici, fisiologici, comportamentali) non genetici (vedi oltre per i meccanismi epigenetici), oppure il fatto che è frequente negli organismi la presenza di stadi di sviluppo morfologicamente molto diversi con diverse strategie adattative e comportamentali (larve ed insetti adulti per esempio). Queste variazioni, proprio perché rappresentano discontinuità rilevanti, possono essere alla base dei processi evolutivi.

3.2. Problema dello sviluppo come fonte di variazione: una conseguenza della concezione popolazionale degli organismi da parte della "sintesi" è che la teoria è essenzialmente una teoria degli adulti (individui adulti che variano in modo continuo attorno ad un valor medio) e non prende in considerazione lo sviluppo (e i suoi meccanismi) come determinante innovativo nell'evoluzione. Lo sviluppo è visto invece come elemento conservativo nell'evoluzione, un fattore che limita piuttosto che favorire il cambiamento come sottolineano i concetti di *developmental homeostasis*, *canalization*, *developmental constraints* ampiamente usati nella "sintesi" per indi-

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 211

care la stabilità, evolutivamente prodotta, della forma/funzione fenotipica di un organismo a fronte di agenti genetici ed ambientali che tenderebbero a produrre variazioni. La spiegazione offerta dalla teoria di questa resistenza a cambiamenti radicali durante lo sviluppo sta nella concezione che il fenotipo di un organismo dipende dalla azione di numerosissimi geni coadattati tra loro (concetto di coesione). L'idea di coesione porta alla convinzione che modificazioni nello sviluppo (ontogenesi) possono avvenire solo per aggiunta terminale, in quanto alterazioni precoci porterebbero a disturbi gravi della coesione e sarebbero quindi letali. L'idea di innovazione per aggiunta terminale è per esempio alla base della legge ontogenetica fondamentale (l'ontogenesi ricapitola la filogenesi), legge peraltro con numerosissime eccezioni. In altri termini la biologia dello sviluppo sottolinea che, invece di coesione e aggiunta terminale, si ha organizzazione modulare a mosaico del fenotipo con possibilità di dissociazione e riorganizzazione dei tratti. Quindi non si deve pensare che è il meccanismo dell'aggiunta terminale ad indirizzare l'evoluzione, ma l'ontogenesi è un processo sensibile alle condizioni esterne con processi che si biforcano permettendo adattamenti polimodali. Lo sviluppo è quindi creativo, produce fenotipi coesivi (ovviamente) ma anche variabili.

3.3. Problema se l'evoluzione procede per gradi o per salti (gradualismo *vs* saltazionismo). Il concetto di evoluzione graduale degli organismi viventi nel corso delle generazioni tramite l'accumulo di piccole variazioni morfologiche/funzionali è centrale sia in Darwin che nella "sintesi moderna" perché se grosse variazioni possono produrre istantaneamente nuove forme e specie, allora il ruolo della selezione diventa poco importante rispetto alla innovazione dovuta ai meccanismi di sviluppo nel determinare le forme degli organismi e il corso dell'evoluzione (si ricordi che la teoria darwiniana *regards selection as the main guiding force of phenotypic evolution*). Parte di questa controversia deriva dai diversi approcci metodologici utilizzati dagli studiosi del problema: la genetica quantitativa alla base della "sintesi" studia la variabilità continua, mentre i tassonomi, i morfologi si occupano di caratteri qualitativamente diversi, quindi discreti. Il punto è che le due componenti coesistono: i caratteri hanno sia proprietà modulari che generano variabilità discreta (vedi punto 3.2), sia aggiustamento alla nuova modularità che genera variabilità continua (*gross and fine tuning*). Le due proprietà possono essere alla base sia delle "esplosioni" di disparità morfologica avvenute nel corso dell'evoluzione (ad esempio l'esplosione del Cambriano), sia di piccole modificazioni graduali entro le specie nel corso delle generazioni.

3.4. Problema del livello sul quale agisce la selezione naturale. Nelle parole di Darwin la selezione naturale agisce al livello dei singoli organismi viventi in quan-

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 212

to sono gli individui portatori per evento casuale di caratteri utili relativamente alla condizione ambientale in cui vivono che hanno le maggiori probabilità di "sopravvivere" o, più precisamente, di produrre progenie trasmettendo quindi ai figli le caratteristiche vantaggiose. Si veda ad esempio il seguente brano tratto da *On the origin of species* di Darwin (1859) : «… if variations useful to any organic being ever occur, assuredly individuals thus characterized will have the best chance of being preserved in the struggle for life; and from the strong principle of inheritance, these will tend to produce offspring similarly characterized. This principle of preservation, or the survival of the fittest, I have called natural selection». Questa impostazione tuttavia non è sufficiente a spiegare comportamenti diffusi in natura come i comportamenti altruistici (la marmotta che segnala la comparsa del predatore espone se stessa ma salva il gruppo), oppure ancora il comportamento delle api o formiche operaie dove le femmine lavorano per il bene del gruppo ma esse stesse non si riproducono. Il problema ha suscitato controversie molto accese tra due posizioni opposte (si veda al proposito Sterelny, 2004): una che sostiene che la selezione agisce simultaneamente su molti livelli, tra i singoli geni tra loro, tra gli individui, tra i gruppi, tra le specie; l'altra che sostiene invece che essa agisce sugli elementi capaci di replicarsi, i replicatori. Replicatori per eccellenza sono i geni, ma non solo: anche le idee (memi, nel linguaggio di R. Dawkins che sostiene questa tesi) sono entità che si replicano diffondendosi nella popolazione, in particolare nella specie umana capace di elaborazione culturale (Dawkins, 1979).

3.5. Problema del programma adattazionista. La concezione della selezione naturale come agente che "sceglie" tra i varianti quelli più adatti a sopravvivere e proliferare nelle condizioni ambientali prevalenti porta con sé l'idea che l'adattamento sia lo scopo principale di tutte le forme e funzioni di ogni organismo. Da questo punto di vista, ogni struttura di un organismo vivente esiste in quanto è ottimizzata per una particolare funzione che ha un intrinseco valore adattativo, presupponendo quindi un programma in cui da una parte la selezione naturale ha un ruolo estremamente potente e dall'altra non esistono costrizioni da parte del vivente a produrre forme e strutture adattative. L'organismo vivente è quindi immaginato come costituito da unità discrete (caratteri morfologici/funzionali) ciascuna delle quali perfettamente ottimizzata dalla selezione naturale a svolgere una funzione adattativa indipendentemente dalle altre: quando l'ottimizzazione di una singola unità appare all'analisi sub-ottimale, allora è l'interazione tra le varie unità che rientra nel programma adattazionista in quanto è l'organismo *in toto* che deve risultare perfettamente adattato.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 213

Questa concezione strettamente adattazionista, non presente originariamente in Darwin che, pur riconoscendo alla selezione naturale un ruolo rilevante, non la riteneva l'unico fattore in gioco, fu duramente criticata da Gould e Lewontin in un celebre articolo del 1979 dal titolo *The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm* (si veda anche Pigliucci e Kaplan, 2000). È come se, dicono gli autori, contemplando i mosaici presenti nei pennacchi della cupola centrale della Cattedrale di San Marco a Venezia, si arrivasse alla conclusione che la ragione della presenza dei pennacchi è quella di ospitare i mosaici, invece che una esigenza architettonica conseguente all'inserimento di una cupola su archi tondi. Analogamente, il programma adattazionista, assumendo come unica ipotesi generativa della struttura di un organismo l'adattamento, non prende in considerazione altre cause che potrebbero essere all'origine della struttura, come ad esempio cause legate ai meccanismi di sviluppo. In altri termini si sostiene che molte delle caratteristiche degli organismi non sono spiegate dalla selezione, ma piuttosto dalle proprietà stesse dei materiali con cui è "costruito" l'organismo vivente.

3.6. È l'insieme delle informazioni contenute nel genoma (nel DNA) un programma? Il primo ad introdurre i concetti di codice e programma nel sistema genetico fu Erwin Schrödinger (1944). «Sono questi cromosomi (dove si localizza il DNA) che contengono in una specie di codice cifrato, l'intero disegno del futuro sviluppo dell'individuo e del suo funzionamento nello stadio della maturità». E oltre: «Le strutture cromosomiche sono contemporaneamente degli strumenti per portare innanzi lo sviluppo che esse simboleggiano. Esse sono codici di leggi e potere esecutivo o, per usare un'altra metafora, sono il progetto dell'architetto e insieme abili costruttori». Da questo punto di vista la "sintesi moderna" è sostanzialmente una teoria gene/genomacentrica nel senso che l'enfasi su cosa determina la forma/funzione di un organismo e quindi anche l'evoluzione è l'insieme dei geni, ma questa non è l'unica posizione. Si confronti ad esempio quanto afferma Maynard Smith (2000): «A central idea in contemporary biology is that of information. Developmental biology can be seen as the study of how the information in the genome is translated into adult structure and evolutionary biology of how the information came to be there in the first place» e quanto affermano invece Jablonka e Lamb (2006) «Our interest in biological information stemmed from our studies of cellular epigenetic inheritance, cultural inheritance in non-human animals and human symbolic communication. We need a notion of biological information that would encompass the inheritance of variations that are independent of variations in DNA». È evidente che Maynard Smith considera rilevante per lo sviluppo e per l'evoluzione solo l'informazione immagazzinata nel genoma, mentre Jablonka e Lamb considerano rilevante nello

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 214

sviluppo di un organismo anche l'informazione non genetica (epigenetica, comportamentale, simbolica, vedi oltre). I progressi sperimentali più recenti permettono tuttavia di introdurre nel tema nuovi sviluppi concettuali. La rivoluzione genomica ha messo in evidenza per esempio che i geni presenti nelle varie specie sono in gran parte comuni: un gene presente nell'uomo, è presente anche in individui di specie molto diverse (pesci, anfibi, insetti, ecc.); non solo, ma anche i meccanismi che regolano l'interazione tra i geni sono conservati. Dato tuttavia che gli organismi, pur possedendo gran numero di geni in comune, sono manifestamente diversi, vuol dire che con gli stessi geni si possono costruire individui diversi, cioè i geni devono essere visti come strumenti, attrezzi, con i quali è possibile costruire fenotipi diversi, non come un programma. D'altra parte la *system biology*, nuova disciplina che si propone «a quantitative understanding of how the properties of cellular systems arise from the interactions between their components», afferma che il concetto di gene come agente causale non è corretto: occorre pensare che un *network* di interazioni tra geni, proteine, piccole molecole e condizioni esterne è l'agente causale.

4. Variazione dell'informazione biologica ed evoluzione. Senza variazione del contenuto di informazione presente negli organismi viventi, non ci potrebbe essere né differenziamento cellulare (sviluppo, morfogenesi), né evoluzione. Maynard Smith e Szathmáry (1995) affermano che le grandi transizioni evolutive sono basate su fondamentali variazioni nel contenuto dell'informazione e nel come essa è immagazzinata e trasmessa. La conoscenza quindi di come si origina la variazione dell'informazione e dei modi come essa è trasmessa è fondamentale. È il genoma l'unico portatore di informazione biologica, sia per lo sviluppo e la vita dell'individuo, che per il trasferimento dell'informazione tra le generazioni? Per Dawkins (1979), e molti altri, la risposta è sì perché solo i geni portano informazione, solo i geni *meet the replicator condition* e quindi sono responsabili dell'evoluzione cumulativa. Tuttavia la risposta dipende dal concetto di informazione che si usa: se informazione è correlazione significativa tra due sistemi, non solo i geni portano informazione e informazione trasmissibile alla progenie. Altre molecole portano informazione (RNA, proteine, membrane, sistemi di comunicazione intracellulari, tra cellule, tra organismi – messaggeri secondari, ormoni, fibre nervose, ecc.) e sono anche trasmissibili. Inoltre altri sistemi informativi (comportamenti, linguaggi) influenzano l'organismo vivente e sono trasmissibili. Interessa qui in particolare l'origine della variazione dell'informazione trasmissibile.

4.1. Mutazioni nella sequenza del DNA dovuti ad errori spontanei durante la replicazione o ad agenti esterni (fisici e chimici). Errori di questo tipo sono ben noti:

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 215

la frequenza di errore durante la replicazione è per esempio di circa 1 base ogni 1000: esiste tuttavia un sistema di riparo (proof reading) che corregge gran parte di questi errori per cui l'errore rimanente è tra 1 ogni 10^8-10^{10} basi a seconda degli organismi. Quello che più importa è che la localizzazione nel genoma di questi errori (mutazioni) è sicuramente casuale e quindi queste variazioni nella sequenza del DNA corrispondono bene a quanto previsto dalla sintesi moderna. Tuttavia è altrettanto noto che i batteri, quando si trovano in condizioni ambientali che rendono difficile la loro sopravvivenza e moltiplicazione, vanno incontro ad uno "scoppio" di mutazioni (*induced global hypermutation*); aumenta cioè drasticamente la frequenza di mutazioni. Non è possibile in questa sede spiegare in dettaglio come ciò avviene (in breve viene indotta la produzione di una proteina, una DNA polimerasi, che replica il DNA con scarsa precisione), ma i meccanismi sono noti e si può vedere al proposito la *review* di Lynn Caporale (2000). È evidente la strategia che in questi casi è messa in atto dai batteri: sebbene ogni singola mutazione sia casuale relativamente al sito nella sequenza del DNA dove avviene e quindi non risponda in modo specifico alla situazione ambientale creatasi, aumentando la frequenza di mutazioni aumenta la probabilità di avere una mutazione che aiuti a superare la condizione difficile. Molti batteri moriranno, ma qualcuno ce la farà e il ceppo sopravviverà. In sintesi, dove avviene la mutazione è a caso, ma non quando avviene.

Esistono anche però mutazioni locali indotte (*induced local hypermutation*), cioè che avvengono in specifiche condizioni ambientali a carico proprio di quei geni che aiutano l'organismo ad adattarsi alla nuova situazione (Wright, 2000). Nei batteri ad esempio, la carenza di un nutriente induce l'espressione di quei particolari geni che codificano per le proteine necessarie a sintetizzare il nutriente mancante. Quello che si osserva è che, usando un ceppo batterico in cui uno di questi geni è mutato e non funzionale, i batteri non possono far fronte all'emergenza, ma aumenta di un fattore 5-10 volte la frequenza di mutazione specificamente a carico del gene non funzionale. Ciò avviene in conseguenza proprio del meccanismo molecolare di espressione del gene che prevede la sua trascrizione, una condizione che di per sé facilita la mutazione (Sniegowski e Lenski, 1995). La strategia è evidente: aumentando la frequenza di mutazione, aumenta la probabilità di avere una mutazione favorevole proprio nel gene che serve: qui non è a caso né il quando, né il dove della mutazione. D'altra parte non è stupefacente attendersi che durante l'evoluzione si siano plasmati meccanismi che aiutano l'organismo a fronteggiare le situazioni difficili. In conclusione, come dice Lynn Caporale (2000) «a genome so prepared is likely to be favored by chance». L'accento quindi è posto non tanto sul fatto che

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 216

l'ambiente può modificare la frequenza di mutazione, ma che la mutazione stessa può essere *non random* (Brenner, 1992).

4.2. Variazioni epigenetiche del DNA. È a tutti chiaro che le cellule di un organismo pluricellulare hanno lo stesso DNA, ma è altrettanto chiaro che le cellule di un organismo non sono tutte uguali: una cellula di cuore ad esempio è diversa da una cellula di fegato. Questa diversità dipende dal fatto che i geni espressi nelle due cellule non sono gli stessi e le cause di ciò, senza entrare in troppi particolari, dipendono anche dalla struttura della cromatina, cioè dal complesso del DNA più le proteine ad esso associate che modulano quanto la cromatina è accessibile ai fattori necessari per l'espressione genica. Una modificazione importante della sequenza è per esempio la metilazione di uno dei costituenti del DNA, la citosina. La metilazione non cambia la sequenza della particolare proteina che corrisponde alla sequenza del DNA che la contiene, ma cambia la probabilità che quella particolare sequenza venga trascritta, cioè usata per produrre un fenotipo. Di conseguenza si può intuire che questo tipo di modificazioni ha un ruolo importante sia nello sviluppo di un organismo pluricellulare (quando si differenziano i vari organi), sia nella plasticità fenotipica cioè nelle modificazioni del fenotipo che avvengono nel corso della vita in risposta alle condizioni ambientali (interne ed esterne) cui quell'organismo è esposto. In sintesi le modificazioni cromatiniche segnano la storia particolare di ciascun individuo. È evidente anche che queste modificazioni non sono casuali, ma rispondono in modo direzionato alle esperienze della vita. Il punto cruciale tuttavia è se esse sono trasmissibili alla progenie: nel caso affermativo sarebbe come dire che le esperienze che noi acquisiamo durante la vita le trasmettiamo per via ereditaria, cioè sarebbe l'idea lamarckiana dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti. Innanzitutto, è evidente che l'informazione epigenetica è trasmessa negli organismi pluricellulari alle cellule figlie: una cellula di fegato, diversa da una cellula di cuore per le sue caratteristiche segnature cromatiniche, quando si divide genera due cellule di fegato, e così avviene per le cellule di cuore come per quelle degli altri tessuti. Questa informazione quindi passa alle cellule figlie. Il problema è se passa anche attraverso le cellule germinali. Negli organismi unicellulari la risposta è sì in quanto in questi organismi la cellula del corpo (cellula somatica) è allo stesso tempo cellula germinale (sono organismi unicellulari) e modificazioni epigenetiche del DNA sono presenti anche negli eucarioti unicellulari. La stessa considerazione vale per gli organismi pluricellulari nei quali la riproduzione segue la via agamica. Si pensi ad esempio a quelle piante che si propagano per via vegetativa: quel frammento di fusto o di radice che darà origine ad una nuova pianta è costituito da cellule somatiche e le particolari segnature cromatiniche che la loro identità di orga-

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 217

no e la storia che hanno vissuto nella pianta madre hanno impresso nel DNA di queste cellule saranno presenti anche nella nuova pianta che si forma. Le difficoltà invece emergono quando consideriamo gli organismi pluricellulari che si riproducono per via sessuata. In questi organismi, l'uovo fecondato è in uno stato cosiddetto totipotente, cioè in uno stato che permette alle sue cellule figlie di differenziarsi in tutti i diversi tipi cellulari dell'organismo adulto. Si considera quindi che tutta la memoria del passato epigenetico dei genitori che hanno generato quell'uovo fecondato sia stata cancellata (questa è la base in fondo della dottrina di Weissmann della incomunicabilità linea somatica/linea germinale) ed esclude quindi la possibilità che le variazioni epigenetiche siano ereditate. Ma le cose non stanno proprio così. Tutti noi sappiamo, ad esempio, che l'incrocio asino/cavallo genera un mulo se l'asino è il padre e il bardotto se l'asino è la madre e mulo e bardotto sono animali fenotipicamente un po' diversi l'uno dall'altro anche se geneticamente identici. Fenomeni come questo di *imprinting parentale* sono abbastanza frequenti nel mondo biologico e dipendono da differenti stati di metilazione del DNA contenuto nei cromosomi che passano per via materna o paterna suggerendo che la cancellazione della memoria epigenetica nell'uovo fecondato può non essere completa. Si potrebbe obiettare che mulo e bardotto sono ambedue sterili e quindi di nessun significato dal punto di vista evolutivo. Esempi di trasmissione di modificazioni epigenetiche alle generazioni successive comunque non mancano (si veda quanto recentemente riportato da Anway *et al*. 2005, relativamente al caso, per la verità piuttosto preoccupante, dei distruttori endocrini nel ratto ed anche, per limitarsi solo a lavori pubblicati recentemente su riviste di prestigio, Rakian *et al*. 2003 e Molinier *et al*. 2006 per situazioni analoghe in topo e piante).

Un caso, comunque, storico nella biologia evoluzionistica, è quello della *Linaria* descritto da Linneo. 250 anni fa, Linneo, convinto "creazionista" vede comparire sotto i suoi occhi una forma variante della *Linaria vulgaris* (una pianta erbacea annuale) con struttura fiorale diversa che chiama *Peloria* (in greco, mostro). La cosa gli pare così straordinaria che commenta: «è come se da una mucca nascesse un vitello con la testa di lupo». Forme peloriche sono state poi descritte anche da altri autori (tra cui Goethe e Darwin), ma è solo venti anni fa che si è capito cosa è successo: si è trattato non di una mutazione nella sequenza di DNA, ma di una modificazione nel *pattern* di metilazione del DNA, quindi di un cambiamento epigenetico e le *Pelorie* di Linneo sono ancora presenti, dopo 250 anni, nel sito dove Linneo le aveva inizialmente trovate (riassunto in Coen, 1999). Quindi "l'epimutazione" si è trasmessa alla progenie. In sintesi i sistemi epigenetici rappresentano un'altra fonte di variabilità dell'informazione che è trasmissibile, ma, a differenza delle mutazio-

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 218

ni classiche, queste variazioni possono rispondere rapidamente alle richieste poste dalla situazione ambientale e possono essere non cieche rispetto alle funzioni richieste. In altre parole prima si adatta il fenotipo, poi segue il genotipo.

4.3. Variazioni epigenetiche non a carico del DNA. Ci si riferisce a modificazioni delle cellule trasmissibili alla progenie che dipendono da alterazioni in strutture diverse dal DNA. Implicitamente documentano che il DNA non è l'unica molecola in grado di trasmettere informazione alla progenie. Accenniamo qui solo a due di questi sistemi. Il primo riguarda la capacità delle cellule di avere memoria di particolari strutture cellulari. Nei ciliati per esempio (*Paramecium*) l'organizzazione delle cilia è geneticamente determinata: si può tuttavia mediante microchirurgia tagliare una porzione di parete cellulare con le cilia e reinserirla ruotata di 180° rispetto all'originale. Straordinariamente le cellule figlie ereditano il cambiamento, cioè hanno il segmento di parete con le cilia ruotate (vedi, per una *review*, Hyver e Le Guyader, 1995). In questo caso quindi l'informazione trasmessa è come sono arrangiate le cilia nella cellula madre ed è quella particolare organizzazione della madre che funziona da stampo (memoria) per la progenie e non l'informazione presente nel DNA. Ma un altro caso, certamente più attuale, è quello dei prioni. I prioni sono proteine (quindi non DNA o RNA) associati a malattie nervose come quella per esempio della mucca pazza (encefalopatia bovina spongiforme). Questa malattia con il nome indigeno di *kuru* era diffusa in una popolazione primitiva ed isolata della Nuova Guinea e per lungo tempo si pensò che fosse dovuta ad una alterazione genetica. Solo dopo molti anni si capì invece che era dovuta ad un agente infettivo presente nel cervello dei soggetti malati: la diffusione della malattia dipendeva dai riti funerari della popolazione che era usa mangiare le membra (ed anche il cervello) dei parenti morti. L'agente infettivo è proprio il prione, una proteina con una conformazione anomala capace di convertire nella forma sbagliata anche quei prioni che esistono nella cellula in forma normale (Prusiner, 1998). A seguito della crisi della mucca pazza, le ricerche sui prioni si sono intensificate ed oggi noi sappiamo che proteine di tipo prionico sono diffuse negli organismi viventi (sono presenti anche nei lieviti e funghi), ed in molti casi non sono patologiche, anzi hanno un ruolo positivo nella cellula. È evidente che con i prioni l'informazione passa da proteina a proteina, è ereditabile in quanto il prione si ripartisce nelle cellule figlie e certamente le modalità con cui questa informazione può variare sono drasticamente diverse da quelle del DNA (Shorter e Lindquist, 2005).

In conclusione, variazioni epigenetiche sul DNA o su altre molecole sono importanti nello sviluppo e nell'adattamento a condizioni ambientali, sono *directed and not blind*, sono trasmissibili quindi rilevanti nei meccanismi evolutivi, ed infine i

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 219

varianti epigenetici possono adattare l'organismo all'ambiente prima che cambino i geni (prima cambia il fenotipo, il genotipo segue).

5. Accenneremo qui ad altri modi di trasmettere l'informazione alla progenie (ma non solo) che diventano sempre più importanti man mano che si sale nella scala evolutiva, indipendenti da variazioni nel DNA (si veda per una trattazione esauriente del tema, Jablonka e Lamb, 2007).

5.1. Apprendimenti socialmente mediati: sono quei cambiamenti nel comportamento che risultano da interazioni sociali con altri individui (generalmente della stessa specie). Un esempio tra i tanti sono le coniglie gestanti che durante la gravidanza mangiano bacche di ginepro: i loro coniglietti appena nati, se affidati ad un'altra madre che non ha mangiato bacche di ginepro durante la gravidanza, preferiscono tuttavia le bacche di ginepro per la loro alimentazione. La trasmissione dell'informazione in questo caso passa attraverso sostanze trasmesse attraverso la placenta che influenzano il comportamento della prole. L'informazione trasmessa è olistica (non modulare: quando è ricevuta, il giovane ricostruisce il comportamento). Inoltre l'informazione è trasmessa non solo alla progenie ma anche ai figli adottivi (trasmissione orizzontale, anche a non consanguinei). La variazione di questa informazione non è *blind* (nel senso della variazione neodarwiniana sconnessa dalle conseguenze fenotipiche) perché è prima acquisita e testata dalla madre e risulta dalla storia di sviluppo e ambiente in cui essa è cresciuta: un cambiamento nel comportamento dei genitori è ricostruito nella progenie.

5.2. Altri esempi sono la trasmissione dell'informazione tramite apprendimenti. Le cinciallegre che hanno imparato in Inghilterra ad aprire le bottiglie di latte che il lattaio lasciava sulla porta delle case, capacità poi che si è diffusa ad altre specie, lo hanno imparato non per mutazione, ma per una nuova invenzione da parte di uno o pochi individui della specie che si è disseminata poi agli altri individui. L'acquisizione da parte dei consimili non è per imitazione in quanto ciascuna cinciallegra apre la bottiglia in un modo diverso dalle altre, ma, osservando, le cinciallegre imparano che nella bottiglia c'è cibo; allora mediante *trial and error* imparano ad aprire le bottiglie.

Un altro caso esemplare è quello descritto da Aisner e Terkel (1992). I due ricercatori israeliani avevano notato in una foresta di pini presso Gerusalemme una gran quantità di pigne da cui erano state rimosse totalmente le scaglie. Osservando attentamente, scoprirono che il lavoro era compiuto di notte da una colonia di ratti che si era adattata a vivere nella foresta (cosa che normalmente i ratti non fanno, preferendo vivere in città). Nella foresta però, l'unico cibo disponibile in abbondanza

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 220

erano i pinoli e così questi ratti hanno imparato a togliere, una a una a spirale, le scaglie per mangiare i pinoli. I ricercatori dimostrarono anche che questa capacità era insegnata ai piccoli dagli adulti e non trasmessa per via genetica tramite esperimenti di *cross-fostering*: figli di madri *non strippers* allevati da ratti *strippers* acquisivano la capacità, mentre figli di *strippers* allevati da *non strippers* non imparavano.

Casi di apprendimenti imitativi (un individuo impara copiando cosa fare e come farlo da un altro individuo) sono numerosissimi nel mondo animale: un caso classico è l'imitazione vocale negli uccelli, nei delfini, nelle balene. Questi animali imparano quale canto cantare e in che occasioni, imitando il canto di altri. Un risultato di questi apprendimenti è la formazione di differenti dialetti tra popolazioni diverse di animali della stessa specie, dialetti che gli esperti sono in grado di riconoscere perfettamente. In genere l'apprendimento avviene in un periodo precoce e limitato della vita e "gli studenti" imparano riproducendo per successiva approssimazione le vocalizzazioni degli "insegnanti" (che non sono necessariamente i genitori). Non è necessario sottolineare la rilevanza in termini comportamentali ed evolutivi di questo tipo di trasmissione dell'informazione.

Questi esempi (tra i molti disponibili) documentano che apprendimenti socialmente mediati possono modificare le abitudini degli organismi viventi e questi nuovi comportamenti sono trasmessi da una generazione all'altra formando nuove tradizioni. L'informazione trasmessa in questo modo ha caratteristiche ben diverse da quella basata sul DNA. Prima di tutto è informazione che per essere trasmessa deve essere manifestata (la capacità di estrarre i pinoli, o di eseguire un particolare canto, è trasmessa solo se è mostrata); è olistica nel caso degli apprendimenti non imitativi (non può essere scomposta in componenti da chi l'apprende) e modulare nel caso dei componenti imitativi (il canto viene appreso nota per nota); l'origine della nuova informazione non è "casuale" (inizia con un individuo che impara per *trial and error* e poi si diffonde in "ricevitori" che non sono contenitori passivi dell'informazione, ma devono essi stessi comprenderla); è informazione trasmessa non solo alla progenie ma anche agli altri membri del gruppo, non necessariamente consanguinei ed, infine, è di grande rilevanza dal punto di vista evolutivo.

Un caso esemplare a questo proposito, è quello descritto da Hirata *et al.* (2001) a proposito di ricerche sui macachi giapponesi iniziate nel 1950. I ricercatori avevano utilizzato patate dolci, poste sulla spiaggia del mare, per attirare i macachi dalla foresta al fine di poterli meglio studiare. Uno di questi macachi cominciò a togliere la sabbia dalle patate lavandole nell'acqua. Ben presto anche gli altri macachi cominciarono a lavare le patate. L'abitudine di portare il cibo al mare generò

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 221

anche altre capacità. I macachi cominciarono a prendere confidenza con l'acqua del mare e iniziarono ad alimentarsi con pesci scartati dai pescatori ed anche a catturarli da loro stessi. In breve, questi macachi in poche generazioni hanno cambiato stile di vita, un processo che ha comportato nel tempo un cambiamento nei comportamenti socialmente trasmessi, cioè una vera evoluzione culturale. Le conseguenze evolutive di questi cambiamenti culturali sono chiaramente evidenti: si tratta di un nuovo tipo di eredità, eredità sociale e culturale, basata sulla trasmissione di informazione comportamentalmente acquisita, in grado di influenzare profondamente il fenotipo. Pare inutile aggiungere che la comunicazione simbolica attraverso il linguaggio, tipico della specie umana, rappresenta un ulteriore passo avanti nella trasmissione dell'informazione, con potenzialità immensamente più elevate rispetto a tutti i sistemi finora descritti. A questo livello è chiaro che l'eredità culturale diventa il fattore dominante dell'evoluzione nella specie umana, fino al punto di sostituirsi in larga misura alla eredità genetica, permettendoci di "adattarci" ad ogni ambiente e di accelerare enormemente i tempi e i modi dei nostri cambiamenti.

6. Conclusioni. Quanto sopra esposto ci sembra scuota fortemente alcuni pilastri della teoria neodarwiniana, in particolare l'origine casuale della variazione dell'informazione ereditaria e l'assunto che il DNA, e solo il DNA, è il depositario dell'informazione biologica trasmissibile. Vuol dire che la teoria è tutta da abbandonare? Assolutamente no. La variazione delle frequenze alleliche sotto l'azione della selezione naturale descritta dalla sintesi moderna è un processo che avviene, come anche avviene la mutazione casuale; è la teoria però che va integrata, allargata, resa più ricca e sofisticata in modo tale da includere la pluralità di modalità di organizzazione e trasmissione dell'informazione biologica che si riscontra man mano che si sale nella scala evolutiva. Concluderò quindi con le parole dell'evoluzionista Massimo Pigliucci (2006) nel suo commento a quanto emerso al recente *Evolution Meeting* (Stony Brook University, giugno 2006): «Does all of this mean that a much-heralded new synthesis in evolutionary theory is around the corner? I think so, because new empirical and conceptual developments continue to enrich evolutionary biology far beyond the intellectual horizons delineated by Dobzhansky, Mayr, Simpson, among others».

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 222

Letteratura citata

R. AISNER – J. TERKEL, *Ontogeny of pine cone opening behaviour in the black rat, Rattus rattus*, in Animal Behaviour 44 (1992) 327-336.

M. ANWAY – S. C. CUPP – M. UZUMCU – M. K. SKINNER, *Epigenetic transgenerational actions of endocrine disruptors and male fertility*, in Science 308 (2005) 1466-1469.

S. BRENNER, *Dicing with Darwin*, in Curr. Biol. 2 (1992) 129-152.

L. CAPORALE, *Mutation is modulated: implications for evolution*, in BioEssays 22 (2000) 388-395.

E. COEN, *The art of the genes: how organisms make themselves*, Oxford 1999.

C. DARWIN, *Variazione delle piante e degli animali allo stato domestico*, Torino 1876, 236.

C. DARWIN, *On the origin of species. A facsimile of the first edition*, Cambridge 1976, 61.

R. DAWKINS, *Il gene egoista*, Bologna 1979, 163-172.

S. HIRATA – K. WATANABE – M. KAWAI, *Sweet-potato washing revisited*, in T. MATSUZAWA (ed.), *Primate origins of human cognition and behaviour*, Tokio 2001, 487-508.

C. HYVER – H. LE GUYADER, *Cortical memory in* Paramecium: *a theoretical approach to the structural heredity* (Comptes rendus de l'Académie des Sciences, Serie III), in Science de la vie 318 (1995) 375-380.

S. J. GOULD – R. C. LEWONTIN, *The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm*: *a critique of the adaptationist programme*, in Proc. R. Soc. London, B Biol. Sci. 205 (1979) 581-598.

E. JABLONKA – M. J. LAMB, *The evolution of information in the major transitions*, in J. Theoret. Biol. 239 (2006) 236-246.

E. JABLONKA – M. J. LAMB, *L'evoluzione in quattro dimensioni*, Torino 2007.

J. MAYNARD SMITH – E. SZATHMÁRY, *The major transitions in evolution*, New York 1995.

J. MAYNARD SMITH, *The concept of information in biology*, in Philosophy of Science 67 (2000) 177-194.

J. MOLINIER – G. RIES – C. ZIPFEL – B. HOHN, *Transgeneration memory of stress in plants*, in Nature 442 (2006) 1046-1049.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 223

J. MONOD, *Il caso e la necessità*, Milano 1970, 143.

M. PIGLIUCCI – J. KAPLAN, *The fall and rise of Dr Pangloss: adaptationism and the spandrels paper 20 years later*, in Trends Ecol. Evol. 15 (2000) 66-70.

M. PIGLIUCCI, *Evolutionary biology: puzzle solving or paradigm shifting?*, in Quarterly Rev. Biol. 81 (2006) 377-379.

S. PRUSINER, *Prions*, in Proc. Natl. Acad. Sci. USA 95 (1998) 13363-13383.

V. RAKIAN – S. CHONG – S. M. CHAMP – P. CUTHBERT – H. MORGAN – K. LUU – E. WHITELAW, *Transgenerational inheritance of epigenetic states at the murine Axin^{Fu} allele occurs after maternal and paternal transmission*, in Proc. Natl. Acad. Sci. 100 (2003) 2538-2543.

E. SCHRÖDINGER, *Cos'è la vita*, Firenze 1947.

J. SHORTER – S. LINDQUIST, *Prions as adaptive conduits of memory and inheritance*, in Nature Rev. Genetics 6 (2005) 435-450.

P. SNIEGOWSKI – R. LENSKI, *Mutation and adaptations: the directed mutation controversy in evolutionary perspective*, in Annu. Rev. Ecol. Syst. 26 (1995) 553-578.

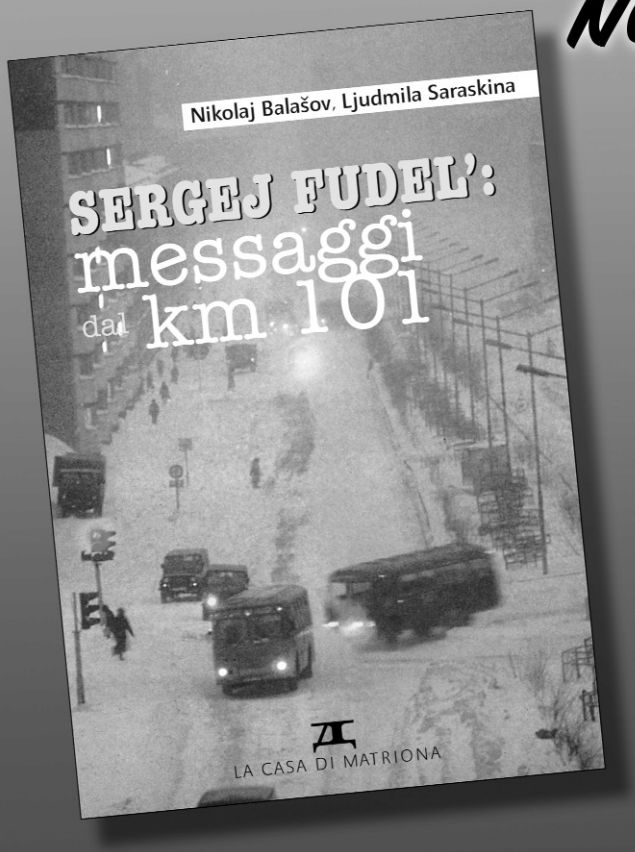
K. STERELNY, *La sopravvivenza del più adatto. Dawkins contro Gould*, Milano 2004.

M. J. WEST-EBERHARD, *Developmental plasticity and evolution*, New York 2003, 6-20.

B. WRIGHT, *A biochemical mechanism for nonrandom mutations and evolution*, in J. Bacteriol. 182 (2000) 2993-3001.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 224

NOVITÀ







pp. 280 • Fotografie in bianco-nero • € 13,00

Maggio 1956. Dal km 101 (chi era passato attraverso il GULag non poteva avvicinarsi di più a Mosca), un ex detenuto comincia a scrivere. Combattendo contro la miseria, Sergej Fudel' (1900-1977) scrive saggi, lettere, memorie per comunicare alla giovane generazione quanto ha visto e sentito nel corso della vita, dar voce alla testimonianza dei «giusti» con cui ha vissuto gli anni della rivoluzione e condiviso i lavori forzati, trasmettere il calore che si effonde dalle «mura della Chiesa» sul mondo raggelato dall'ideologia.

Il libro ripercorre il tragitto esistenziale di Fudel' delineando la straordinaria ricchezza umana che si sprigiona dalla sua figura e dalla sua opera.

RC Edizioni s.r.l., via Tasca 36, 24068 Seriate (BG)
Tel.: (+39) 035294021 • rcediz@tin.it • www.russiacristiana.org

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 225

RTLu XII (2/2007) 225-238

Giovanni Paolo II e i movimenti ecclesiali: una paternità cordiale e fiduciosa*

Stanisław Ryłko
Presidente del Pontificio Consiglio per i Laici (Città del Vaticano)

1. Una delle grandi scelte profetiche del servo di Dio Giovanni Paolo II è stata senz'altro quella riguardante i movimenti ecclesiali e le nuove comunità. Estremamente sensibile ai "segni dei tempi", papa Wojtyła ha subito individuato in queste nuove realtà ecclesiali una risposta tempestiva dello Spirito Santo alle gravi sfide lanciate al processo di evangelizzazione dal mondo contemporaneo. E, come vedremo, egli non ha solo fornito una importante chiave di lettura teologica e pastorale di questo fenomeno estremamente significativo, ma – in un'epoca in cui non pochi si mostravano piuttosto dubbiosi o addirittura forse scettici in proposito – si è impegnato di persona per valorizzarlo e promuoverlo nella Chiesa, tenendo sempre nei confronti di queste nuove aggregazioni un atteggiamento paterno improntato a cordialità e fiducia. A diversi fondatori di movimenti e nuove comunità lo legava, poi, una profonda amicizia personale.

Per capire lo speciale rapporto di Giovanni Paolo II con i movimenti ecclesiali bisogna risalire ai tempi del suo ministero pastorale a Cracovia all'epoca del post-Concilio quando, come Presidente della Commissione Episcopale per l'Apostolato dei Laici, divenne grande promotore e protettore del movimento "Luce e Vita" fondato in Polonia dal padre Francesco Blachnicki. Egli fu tra i primi Vescovi polacchi a intravvedere in quella nuova realtà aggregativa una grande *chance* pastorale per la Chiesa nel duro scontro con l'ateismo militante della dittatura comunista. E la storia gli ha dato ragione. Salito al soglio pontificio, Karol Wojtyła è rimasto fedele a questa sua scelta pastorale di fondo. Non solo, ma nei movimenti ecclesiali egli ha visto da subito alleati privilegiati per la realizzazione del suo progetto di una nuova

* Il testo riproduce la conferenza tenuta dall'Autore a Lugano, presso la Facoltà di Teologia, il 17 novembre 2006.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 226

evangelizzazione. A loro volta, movimenti e nuove comunità hanno avvertito immediatamente che con papa Wojtyła, che aveva inaugurato il suo pontificato con l'indimenticabile grido: «Aprite, anzi, spalancate le porte a Cristo...», era arrivato un Pontefice il cui ardore missionario era in straordinaria sintonia con il loro zelo per il Vangelo.

C'è stato però un evento che più di ogni altro ha posto in risalto il rapporto di Giovanni Paolo II con i movimenti ecclesiali; un avvenimento che ha avuto pure carattere di momento forte di sintesi del suo magistero su queste nuove realtà aggregative. Penso al suo memorabile incontro con i movimenti e le nuove comunità in piazza San Pietro il 30 maggio 1998, vigilia di Pentecoste. Quel giorno, una grande fetta del popolo dei movimenti gremiva la piazza, che per contenere quella folla animata da un entusiasmo della fede e da uno slancio missionario quasi tangibili, si era come dilatata fino alle rive del Tevere. In tanti, e da tutti gli angoli del mondo, erano arrivati a Roma per rispondere all'invito di Giovanni Paolo II. Perché era stato proprio il Papa a desiderare quell'incontro e a volere che quella «comune testimonianza»[1] avesse luogo nell'anno che nel quadro della preparazione al Grande Giubileo era stato dedicato allo Spirito Santo.

Un evento senza precedenti, perché era la prima volta che Giovanni Paolo II incontrava i movimenti tutti insieme. Un evento ecclesiale di enorme portata, perché vera epifania della Chiesa, nella ricchezza dei doni e dei carismi che le sono elargiti dallo Spirito Santo. In quel cenacolo di Pentecoste all'aperto, nel rispetto della diversità di ciascuno, si fece un'esperienza di comunione autentica. Non si trattò, come qualcuno aveva temuto, di un'autocelebrazione dei movimenti. Ma di una grande festa della Chiesa, desiderosa – nella prospettiva del Giubileo della Redenzione – di approfondire la propria coscienza di sé e di assumere con rinnovato fervore la missione che le spetta compiere nel mondo. Giovanni Paolo II aveva scelto il momento significativo della vigilia di Pentecoste per ribadire i punti salienti del suo ricco magistero sui movimenti e le nuove comunità, e per riconfermare tutta la fiducia e tutte le attese che egli nutriva nei loro confronti. E, alla fine della celebrazione, la consegna missionaria fu ancora una volta segno eloquente che è proprio nella missione che i movimenti rispondono appieno alla propria vocazione. Con forza, dunque, il Papa diceva: «Oggi, da questa Piazza, Cristo ripete a ciascuno di voi: "Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo ad ogni creatura" (Mc

[1] GIOVANNI PAOLO II, *Omelia nella veglia di Pentecoste*, in *Insegnamenti* XIX, 1 (1996), 1374.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 227

16,15)». E con forza aggiungeva: «Egli conta su ciascuno di voi, la Chiesa conta su di voi»[2].

L'incontro del 30 maggio 1998 ha segnato profondamente la vita dei movimenti ecclesiali e delle nuova comunità, che lo considerano vera pietra miliare del loro cammino. Quel giorno Giovanni Paolo II diceva loro: «Oggi dinanzi a voi si apre una tappa nuova: quella della maturità ecclesiale. Ciò non vuol dire che tutti i problemi siano stati risolti. È, piuttosto, una sfida. Una via da percorrere. La Chiesa si aspetta da voi frutti "maturi" di comunione e di impegno»[3]. Parole esigenti, quelle del Servo di Dio, programma laborioso. L'evento del 30 maggio, però, non interpellava solo i movimenti ecclesiali e le nuove comunità. Giovanni Paolo II lo avrebbe ribadito dicendo: «Il 30 maggio da piazza San Pietro è stato inviato un importante messaggio, una parola potente che lo Spirito ha voluto indirizzare [...] a tutta la Chiesa»[4].

I movimenti sono un dono dello Spirito per tutta la Chiesa. E il dono implica sempre un compito, interroga la responsabilità di chi lo riceve. Perché al dono bisogna dare risposta: occorre farlo fruttificare. Dinanzi al dono che, per la Chiesa, costituiscono i movimenti, una responsabilità speciale tocca ai vescovi, interpellati nel vivo della loro sollecitudine di pastori. Essi sono investiti del gravoso dovere della evangelizzazione, che in questa fine di millennio assume tratti di drammatica urgenza e nella quale i movimenti possono diventare strumento "provvidenziale". Giovanni Paolo II diceva: «Uno dei doni dello Spirito al nostro tempo è certamente la fioritura dei movimenti ecclesiali, che sin dall'inizio del mio pontificato continuo a indicare come motivo di speranza per la Chiesa e per gli uomini»[5]. Papa Wojtyła ha visto nei movimenti uno dei frutti più significativi della primavera della Chiesa scaturita dal Concilio Vaticano II, luminoso "segno dei tempi" mediante il quale lo Spirito Santo indica la strada alla Chiesa in quest'«ora magnifica e drammatica della storia»[6]. E nel suo pensiero, queste realtà sono state una delle forme della "nuova stagione aggregativa" dei fedeli laici nella Chiesa nel cui seno «accanto all'associazionismo tradizionale, e talvolta alle sue stesse radici, sono germogliati movimenti e

---

[2] Id., *Discorso agli appartenenti ai movimenti ecclesiali e alle nuove comunità nella vigilia di Pentecoste*, in *Insegnamenti* XXI, 1 (1998),1125.

[3] *Ibid.*, 1123.

[4] Id., *Messaggio ai partecipanti all'VIII Incontro internazionale della Catholic Fraternity of Charismatic Covenant Communities and Fellowships*, in La Traccia 6 (1998) 541.

[5] Id., *Omelia della veglia di Pentecoste*, cit., 1373.

[6] Id., Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 3.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 228

sodalizi nuovi, con fisionomia e finalità specifiche: tanta è la ricchezza e la versatilità delle risorse che lo Spirito alimenta nel tessuto ecclesiale, e tanta e pure la capacità d'iniziativa e la generosità del [...] laicato»[7].

2. Non è quindi un caso che l'insegnamento di Giovanni Paolo II su queste nuove realtà aggregative si situi principalmente nel contesto dell'ecclesiologia del Vaticano II. Né è coincidenza fortuita che la fioritura dei movimenti ecclesiali ai nostri giorni sia strettamente legata all'avvenimento conciliare. Se è vero che la genesi di alcuni movimenti – come, ad esempio, i Focolari (1944) e Comunione e Liberazione (1954) – ha preceduto il Concilio, è infatti altrettanto vero che solo alla luce dell'insegnamento conciliare sulla Chiesa e sulla vocazione e missione dei fedeli laici sarebbe stato possibile comprendere appieno la portata teologica di questo fenomeno. Profondamente radicati nella realtà della Chiesa in quanto mistero di comunione, i movimenti e le nuove comunità non possono essere oggetto di visioni riduttive che ne facciano la mera espressione di esperienze di spiritualità specifiche. Essi costituiscono una componente importante della vita della Chiesa e, malgrado la diversità delle forme che hanno assunto nelle varie epoche, sono ravvisabili lungo tutta la sua storia. Guardando la storia della Chiesa nella prospettiva dei movimenti, appare chiaro come lo Spirito Santo abbia sempre contrapposto alle sfide dei tempi figure "carismatiche" che, rinvigorendo la vita della Chiesa con l'apporto di nuove energie spirituali, le schiudevano dinanzi orizzonti nuovi, inattesi. Basti pensare a san Benedetto, san Francesco d'Assisi, san Domenico, sant'Ignazio di Loyola[8].

Nell'insegnamento di Giovanni Paolo II i movimenti costituiscono una delle forme di realizzazione della Chiesa. «È significativo a questo proposito – ha affermato – [...], come lo Spirito, per continuare con l'uomo d'oggi quel dialogo iniziato da Dio in Cristo e proseguito nel corso di tutta la storia cristiana, abbia suscitato nella Chiesa contemporanea molteplici movimenti ecclesiali. Essi sono un segno della libertà di forme, in cui si realizza l'unica Chiesa, e rappresentano una sicura novità, che ancora attende di essere adeguatamente compresa in tutta la sua positiva efficacia per il regno di Dio all'opera nell'oggi della storia»[9]. E durante la veglia di Pentecoste 1998, egli ribadiva che «i movimenti riconosciuti ufficialmente dall'au-

---

[7] *Ibid.*, n. 29.

[8] Cfr. F. González Fernández, *I movimenti. Dalla Chiesa degli apostoli a oggi*, Milano 2000.

[9] Giovanni Paolo II, *Discorso al movimento "Comunione e Liberazione"*, in *Insegnamenti* VII, 2 (1984), 696.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 229

torità ecclesiastica si propongono come forme di auto-realizzazione e riflessi dell'unica Chiesa»[10].

Non solo. In un'altra occasione egli aveva spiegato che «la Chiesa stessa è un "movimento". E, soprattutto, è un mistero: il mistero dell'eterno "Amore" del Padre, del suo cuore paterno, dal quale prendono inizio la missione del Figlio e la missione dello Spirito Santo. La Chiesa nata da questa missione si trova "in statu missionis". Essa è un "movimento" [...], che si iscrive nella storia dell'uomo-persona e delle comunità umane. I movimenti nella Chiesa devono rispecchiare in sé il mistero di quell'"amore", da cui essa è nata e continuamente nasce [...]. I movimenti nel seno della Chiesa-popolo di Dio esprimono quel molteplice movimento, che è la risposta dell'uomo alla Rivelazione, al Vangelo»[11].

Nel pensiero di papa Wojtyła, dunque, la categoria del movimento ecclesiale è profondamente radicata nella categoria della missione. Per questa ragione l'aggettivo "ecclesiale" riferito ai movimenti non ha funzione, per così dire, decorativa. Ben al contrario, esso è significativo di un impegno preciso. In particolare, il Servo di Dio non si stancava di ricordare ai movimenti e alle nuove comunità che sempre di nuovo essi devono confrontarsi con i criteri di ecclesialità delle aggregazioni laicali, presentati nell'esortazione apostolica *Christifideles laici*[12], e che qui vale la pena ricordare brevemente: *a)* Il primato dato alla vocazione di ogni cristiano alla santità; *b)* La responsabilità di confessare la fede cattolica; *c)* La testimonianza di una comunione salda e convinta con il Papa e con il proprio Vescovo; *d)* La conformità e la partecipazione al fine apostolico della Chiesa; *e)* L'impegno di una presenza nella società umana[13]. Alla luce di questi criteri risulta ancor più netto il significato dell'invito rivolto da Giovanni Paolo II ai movimenti a intraprendere e percorrere la via della "maturità ecclesiale"[14].

La seconda pista da seguire per l'approfondimento della realtà dei movimenti ecclesiali nel magistero del Servo di Dio, è quella della teologia conciliare dei carismi. La *Lumen gentium* afferma che «[lo Spirito Santo] guida la Chiesa verso la

---

10 Id., *Discorso agli appartenenti ai movimenti ecclesiali e alle nuove comunità nella vigilia di Pentecoste*, cit., 1122.

11 Id., *Omelia della Messa per i partecipanti al convegno internazionale "Movimenti nella Chiesa"*, in *Insegnamenti* IV, 2 (1981), 305.

12 Id., *Messaggio ai partecipanti all'VIII Incontro internazionale della Catholic Fraternity of Charismatic Covenant Communities and Fellowships*, cit., 542.

13 Cfr. Id., Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 30.

14 Cfr. Id., *Discorso agli appartenenti ai movimenti ecclesiali e alle nuove comunità nella vigilia di Pentecoste*, cit., 1123.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 230

verità tutta intera (cfr. Gv 16,13), la unifica nella comunione e nel servizio, la costruisce e la dirige mediante i diversi doni gerarchici e carismatici, la arricchisce dei suoi frutti»[15]. E più avanti, leggiamo che «lo Spirito Santo non si limita a santificare il popolo di Dio per mezzo dei sacramenti e dei ministeri, a guidarlo e ad adornarlo di virtù, ma distribuisce pure tra i fedeli di ogni ordine le sue grazie speciali, "dispensando a ciascuno i propri doni come piace a lui" (1 Cor 12,11). Con essi egli rende i fedeli capaci e pronti ad assumersi responsabilità e uffici, utili al rinnovamento e al maggior sviluppo della Chiesa, secondo le parole: "A ciascuno [...] la manifestazione dello Spirito viene data per l'utilità comune" (1 Cor 12,7). Questi carismi, dai più straordinari ai più semplici e ai più largamente diffusi, devono essere accolti con gratitudine e consolazione, perché sono innanzi tutto appropriati e utili alle necessità della Chiesa»[16]. Grazie all'insegnamento del Vaticano II, è notevolmente cresciuta tra i fedeli la sensibilità alla dimensione carismatica sia della vita cristiana sia della Chiesa stessa.

Papa Wojtyła poneva l'accento sul fatto che «nella Chiesa, tanto l'aspetto istituzionale, quanto quello carismatico [...] sono coessenziali e concorrono alla vita, al rinnovamento, alla santificazione, sia pure in modo diverso e tale che vi sia uno scambio, una comunione reciproci»[17]. E non mancava di ribadire che istituzione e carisma non vanno contrapposti, perché «nella Chiesa non [c'è] contrasto e contrapposizione tra la dimensione istituzionale e la dimensione carismatica, di cui i movimenti sono un'espressione significativa. Ambedue sono coessenziali alla costituzione divina della Chiesa fondata da Gesù, perché concorrono insieme a rendere presente il mistero di Cristo e la sua opera salvifica nel mondo»[18]. Trattando della questione in diretto riferimento alla realtà dei movimenti, diceva: «Un autentico movimento esiste [...] come un'anima alimentatrice dentro l'istituzione. Non è una struttura alternativa ad essa. È invece sorgente di una presenza che continuamente ne rigenera l'autenticità esistenziale e storica»[19]. Per questo, durante l'indimenticabile incontro con i movimenti ecclesiali, aveva gridato a tutta la Chiesa: «Apritevi con docilità ai doni dello Spirito! Accogliete con gratitudine ed obbedienza i carismi che

---

15 Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 4.

16 *Ibid.*, n. 12.

17 Giovanni Paolo II, *Discorso ai partecipanti al II Colloquio internazionale dei movimenti ecclesiali*, in *Insegnamenti* X, 1 (1987), 478.

18 Id., *Messaggio ai partecipanti al Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali*, cit., 1065.

19 Id., *Discorso ai sacerdoti di "Comunione e Liberazione"*, in *Insegnamenti* VIII, 2 (1985), 660.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 231

lo Spirito non cessa di elargire! Non dimenticate che ogni carisma è dato per il bene comune, cioè a beneficio di tutta la Chiesa!»[20].

A questo punto è d'obbligo una domanda: che significato ha nella vita di un cristiano il carisma che gli viene comunicato mediante l'appartenenza a un movimento? Qualche tempo fa, un noto teologo italiano ha scritto che «la perfezione cristiana e la pienezza ecclesiale non abbisognano di ulteriori appartenenze – a movimenti, associazioni, gruppi – oltre l'appartenenza radicale e "sufficiente" creata dallo Spirito, per così dire "normale"»[21]. Questa contrapposizione tra l'appartenenza a un movimento e il cosiddetto "cristianesimo normale" è abbastanza frequente. Chi l'adotta sembra però dimenticare che l'appartenenza alla Chiesa, proprio quell'appartenenza fondamentale, ha sempre bisogno di "ponti", di "mediatori", che assumano la forma della testimonianza concreta di persone e comunità cristiane. Lo spiega molto bene Piero Coda quando afferma che «se i doni ministeriali e sacramentali comunicano al popolo di Dio l'oggettività del mistero di Cristo, quelli carismatici e profetici sono indirizzati a dischiudere in forma sempre nuova l'accoglienza del mistero di Cristo nella soggettività dei singoli credenti e della Chiesa»[22].

Occorre infine toccare un aspetto cruciale della vita dei movimenti ecclesiali, che coinvolge direttamente il ministero episcopale. Mi riferisco alla questione del discernimento e della verifica dei carismi da parte della Chiesa. Riconoscere e accogliere un carisma non è sempre facile. Nell'esortazione apostolica *Christifideles laici* Giovanni Paolo II affermava: «Nessun carisma dispensa dal riferimento e dalla sottomissione ai Pastori della Chiesa. Con chiare parole il Concilio scrive: "Il giudizio sulla loro [dei carismi] genuinità e sul loro esercizio ordinato appartiene a quelli che presiedono nella Chiesa, ai quali spetta specialmente, non di estinguere lo Spirito, ma di esaminare tutto e ritenere ciò che è buono (cfr. 1 Ts 5,12 e 19-21)", affinché tutti i carismi cooperino, nella loro diversità e complementarità, al bene comune»[23]. Questo processo, nel caso dei movimenti, si esprime nell'iter di approvazione giuridica dei loro statuti da parte dell'autorità ecclesiastica competente (cfr. CIC, cann. 301, 305). Per i movimenti a carattere locale, l'atto di riconoscimento giuridico e di

---

[20] ID., *Discorso agli appartenenti ai movimenti ecclesiali e alle nuove comunità nella vigilia di Pentecoste*, cit., 1122.

[21] I. BIFFI, in Avvenire, 13 gennaio 1998.

[22] P. CODA, *I movimenti ecclesiali, dono dello Spirito. Una riflessione teologica*, in PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS (a cura di), *I movimenti nella Chiesa. Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali. Roma 27-29 maggio 1998*, cit., 84.

[23] GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 24.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 232

approvazione degli statuti spetta al vescovo diocesano. Per i movimenti ecclesiali a carattere internazionale, tale atto rientra invece nelle competenze del Pontificio Consiglio per i Laici[24]. Nella vita di un movimento, l'approvazione degli statuti è una tappa molto importante, un momento vissuto con grande gioia e gratitudine verso la Chiesa. Questa sorta di "istituzionalizzazione" – che inevitabilmente pone dinanzi alla difficoltà di racchiudere la ricchezza di un carisma entro scarne formule giuridiche – è necessaria, perché non solo è garanzia dell'autenticità del carisma e del suo giusto esercizio, ma fa sì che il carisma di un movimento diventi patrimonio spirituale di tutta la Chiesa. Chiudiamo questa parte della nostra riflessione con una definizione che dei movimenti ha dato proprio il Servo di Dio che ebbe a dire: «Il termine [movimento] viene spesso riferito a realtà diverse tra loro, a volte persino per configurazione canonica. Se, da un lato, esso non può certamente esaurire né fissare la ricchezza delle forme suscitate dalla creatività vivificante dello Spirito di Cristo, dall'altro sta però ad indicare una concreta realtà ecclesiale a partecipazione in prevalenza laicale, un itinerario di fede e di testimonianza cristiana che fonda il proprio metodo pedagogico su un carisma preciso donato alla persona del fondatore in circostanze e modi determinati»[25].

3. Per conoscere a fondo la natura dei movimenti ecclesiali è essenziale una verifica dei frutti che essi generano nella vita delle comunità cristiane e dei singoli fedeli. Il principio evangelico: «Dai loro frutti li riconoscerete» (Mt 7,16) è dunque sempre valido. Ebbene, oggettivamente bisogna dire che questi frutti non sono davvero pochi. Né sono di second'ordine, se papa Giovanni Paolo II attribuiva loro tanto peso da vedere nei movimenti un «motivo di speranza per la Chiesa e per gli uomini»[26]. «Nel nostro mondo, spesso dominato da una cultura secolarizzata che fomenta e reclamizza modelli di vita senza Dio – egli diceva il 30 maggio 1998 – la fede di tanti viene messa a dura prova e non di rado soffocata e spenta. Si avverte, quindi, con urgenza la necessità di un annuncio forte e di una solida e approfondita formazione cristiana. Quale bisogno vi è oggi di personalità cristiane mature, consapevoli della propria identità battesimale, della propria vocazione e missione nella Chiesa e nel mondo! Quale bisogno di comunità cristiane vive! Ed ecco, allora, i movimenti e le nuove comunità ecclesiali: essi sono la risposta, suscitata dallo Spirito Santo,

---

[24] Cfr. ID., Costituzione apostolica sulla Curia Romana *Pastor Bonus*, art. 134.

[25] ID., *Messaggio ai partecipanti al Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali*, in *Insegnamenti* XXI, 1 (1998), 1064.

[26] ID., *Omelia nella veglia di Pentecoste*, in *Insegnamenti* XIX, 1 (1996), 1373.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 233

a questa drammatica sfida di fine millennio»[27]. Vediamo da vicino alcuni di questi frutti:

a) La formazione cristiana

Una delle maggiori sfide che la Chiesa deve raccogliere oggi è quella di formare i fedeli laici[28]. C'è urgente bisogno di progetti e metodi educativi nuovi, più rispondenti alla condizione degli uomini e delle donne dell'era postmoderna, il cui modo di essere è spesso segnato da relativismo, incoerenza, confusione. In questi nostri giorni, la proposta di formazione cristiana che viene dai movimenti e dalle nuove comunità non può dunque lasciare indifferenti né i pastori né gli stessi laici. Quello della formazione è il campo che esprime, per eccellenza, l'originalità dei metodi pedagogici propri dei diversi carismi, che pure hanno tratti essenziali comuni, rintracciabili soprattutto:

– nel *cristocentrismo*. È una formazione che punta all'essenziale, basata sulla vocazione battesimale di ogni cristiano. Al centro sta sempre l'incontro personale, esistenziale, con la persona viva di Gesù Cristo. Un incontro che non di rado genera un'autentica conversione. Non pochi membri di movimenti sono arrivati o tornati alla Chiesa da lontano, a volte avendo alle spalle storie burrascose di vita senza Dio. Essi sono diventati così preziosi e convincenti testimoni della potenza della grazia di Dio, capace di trasformare ogni uomo;

– in una *pedagogia integrale e radicale*. È una formazione che coinvolge tutte le dimensioni dell'esistenza. I movimenti non hanno paura di porre ai propri membri esigenze radicali e, forse, proprio qui sta il segreto del loro vigoroso sviluppo. Il Vangelo viene preso sul serio e di esso si cerca di vivere, fino in fondo. L'esperienza di fede diventa allora gioiosa, entusiasmante.

– nella *forte identità cristiana*. È una formazione che fa crescere nei laici la consapevolezza della propria vocazione e missione nella Chiesa e nel mondo, e che dunque genera personalità cristiane mature con un forte senso di appartenenza alla Chiesa. Un accento particolare viene posto sulla fedeltà al magistero ecclesiale e al Successore di Pietro, al quale i movimenti si sentono particolarmente legati;

– nella *comunità*. L'educazione nella fede in seno ai movimenti si realizza all'interno di piccole comunità entro le quali vigono rapporti di amicizia molto intensi. Luogo privilegiato di formazione, queste comunità diventano un importante soste-

[27] ID., *Discorso agli appartenenti ai movimenti ecclesiali e alle nuove comunità nella vigilia di Pentecoste*, cit., 1123.

[28] Cfr. ID., Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 59.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 234

gno, un importante punto di riferimento in un contesto culturale caratterizzato da massificazione e isolamento. Esse rappresentano inoltre un efficacissimo mezzo per contrastare e contenere il dilagante fenomeno delle sette, motivo di grande preoccupazione per i pastori. E infine, la comunità che nasce dal carisma di un determinato movimento viene vissuta soggettivamente come comunità ecclesiale. Perché è la Chiesa che si cerca entrando nel movimento.

Rivolgendosi ai partecipanti all'incontro del 30 maggio 1998, Giovanni Paolo II sintetizzava così i frutti di questa formazione: «Le realtà ecclesiali cui aderite vi hanno aiutato a riscoprire la vocazione battesimale, a valorizzare i doni dello Spirito ricevuti nella Cresima, ad affidarvi alla misericordia di Dio nel Sacramento della Riconciliazione e a riconoscere nell'Eucaristia la fonte e il culmine di tutta la vita cristiana. Come pure, grazie a tale forte esperienza ecclesiale, sono nate splendide famiglie cristiane aperte alla vita, vere "chiese domestiche", sono sbocciate molte vocazioni al sacerdozio ministeriale ed alla vita religiosa, nonché nuove forme di vita laicale ispirate ai consigli evangelici. Nei movimenti e nelle nuove comunità avete appreso che la fede non è discorso astratto, né vago sentimento religioso, ma vita nuova in Cristo suscitata dallo Spirito Santo»[29]. Ai frutti menzionati dal Servo di Dio se ne possono aggiungere tanti altri come, ad esempio, la scoperta del valore della preghiera, la lettura quotidiana della Parola di Dio, l'approfondimento della vita spirituale, il desiderio di perseguire la santità cristiana. A questo proposito, nell'enciclica *Dominum et vivificantem* leggiamo che «in questi anni va [...] crescendo il numero delle persone che, in movimenti e gruppi sempre più estesi, mettono al primo posto la preghiera ed in essa cercano il rinnovamento della vita spirituale. È questo un sintomo significativo e consolante, giacché da tale esperienza è derivato un reale contributo alla ripresa della preghiera tra i fedeli, che sono stati aiutati a meglio considerare lo Spirito Santo come colui che suscita nei cuori un profondo anelito alla santità»[30]. E sono molte le testimonianze di come l'appartenenza a un movimento o a una comunità abbia cambiato la vita di tante persone, uomini e donne, giovani e adulti.

b) La missione

La seconda categoria di frutti, strettamente collegata alla formazione, riguarda il campo dell'apostolato. Il Concilio Vaticano II ha ricordato che la vocazione cristia-

[29] Id., *Discorso agli appartenenti ai movimenti ecclesiali e alle nuove comunità nella vigilia di Pentecoste*, cit., 1123.

[30] Id., Lettera enciclica *Dominum et vivificantem*, n. 65.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 235

na è per sua natura vocazione all'apostolato[31]. Anche qui c'è una grande diversità di metodi e forme. Anche qui si fa sentire l'originalità dei carismi dei vari movimenti. Nell'enciclica *Redemptoris missio* Giovanni Paolo II menzionava «quale novità emersa in non poche Chiese nei tempi recenti, il grande sviluppo dei "movimenti ecclesiali", dotati di dinamismo missionario. Quando si inseriscono con umiltà nella vita delle Chiese locali e sono accolti cordialmente da Vescovi e sacerdoti nelle strutture diocesane e parrocchiali – egli aggiungeva – i movimenti rappresentano un vero dono di Dio per la nuova evangelizzazione e per l'attività missionaria propriamente detta» (n. 72). Cerchiamo di specificare brevemente le caratteristiche salienti dell'impegno apostolico dei movimenti:

– *Lo slancio apostolico e il coraggio della missione*. I movimenti e le nuove comunità hanno l'indiscutibile capacità di ridestare nei laici slancio apostolico e coraggio missionario. Aiutano a superare le barriere della timidezza, della paura e dei complessi d'inferiorità nei confronti del mondo. Sostengono i propri membri nel difficile cammino controcorrente che come cristiani devono percorrere negli ambienti dominati da una cultura ostile alla fede.

– *L'annuncio diretto*. Senza tralasciare la testimonianza personale, i movimenti puntano soprattutto all'annuncio diretto della Parola di Dio. La forma di annuncio privilegiata è spesso, come nei tempi apostolici, il *kerigma*, che si concentra su ciò che per il cristianesimo è essenziale e tende a risvegliare la fede.

– *La creatività e l'originalità*. I movimenti non si limitano a fare apostolato nei contesti tradizionali, ma osano proporre metodi e forme nuove. Escono dagli ambienti religiosi e parrocchiali e si muovono con coraggio verso le frontiere difficili dei moderni areopaghi della cultura, dell'economia, della politica. Riservano attenzione speciale a chi è lontano dalla fede, ai poveri, a coloro che portano le ferite di tante miserie spirituali. E danno prova di creatività anche nel campo dei progetti sociali: solidarietà, salute, educazione. Nell'ambito ecclesiale, s'impegnano non senza successo nel dialogo ecumenico e interreligioso.

– *La comunità missionaria*. La comunità gioca un ruolo di rilievo anche nell'opera apostolica dei movimenti. Essa costituisce lo spazio della "ricarica" spirituale. I legami di amicizia, nati sulla base della partecipazione al medesimo carisma, costituiscono un grande sostegno e una ispirazione per l'impegno missionario.

Nei movimenti c'è dunque una molteplicità di proposte per quanto riguarda i possibili campi, i metodi e le forme dell'apostolato laicale. Essi rappresentano un

---

[31] Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'apostolato dei laici *Apostolicam actuositatem*, n. 2.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 236

patrimonio prezioso per la Chiesa dei nostri tempi e non vi è dubbio che sia la pastorale parrocchiale sia la pastorale diocesana potrebbero trarre grande profitto da uno scambio di esperienze missionarie con queste nuove realtà.

Tuttavia, per la completezza del quadro, è bene soffermarsi pure sui problemi e gli attriti proprio di ordine pastorale che il fenomeno dei movimenti e delle nuove comunità, a volte, ha provocato e continua a provocare in diocesi e parrocchie. Papa Wojtyła illustrava sinteticamente la questione nei termini seguenti: «La loro [dei movimenti] nascita e diffusione ha recato nella vita della Chiesa una novità inattesa, e talora persino dirompente. Ciò non ha mancato di suscitare interrogativi, disagio e tensioni; talora ha comportato presunzioni e intemperanze da un lato, e non pochi pregiudizi e riserve dall'altro. È stato un periodo di prova per la loro fedeltà, un'occasione importante per verificare la genuinità dei loro carismi»[32]. Ognuno, quindi, deve assumersi la propria parte di responsabilità. Il Pontificio Consiglio per i Laici, dicastero della Curia romana al quale è affidato tra l'altro il compito di seguire le associazioni dei fedeli laici, assume questa responsabilità operando per essere "casa comune" di tutti i movimenti ecclesiali e le nuove comunità, oltreché espressione tangibile della paternità del Successore di Pietro nei loro confronti. Altra, la responsabilità che grava sui pastori che dovrebbe esprimersi nella "cordiale accoglienza"[33] di queste realtà – senza lasciarsi condizionare dalle difficoltà – e in un accompagnamento paterno, intessuto di pazienza e lungimiranza, che le aiuti a crescere e a maturare nella compagine delle Chiese locali.

4. Non possiamo concludere questa relazione senza far riferimento al nuovo Successore di Pietro, Benedetto XVI, il cui magistero in materia di movimenti ecclesiali e nuove comunità si situa in perfetta continuità con quello del Servo di Dio Giovanni Paolo II. I rapporti di papa Ratzinger con queste nuove aggregazioni datano da lungo tempo e risalgono ai tempi dell'immediato post-Concilio. Agli occhi del teologo quei nuovi carismi si rivelarono subito come un dono provvidenziale. Ricordava l'allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede: «Ecco, all'improvviso, qualcosa che nessuno aveva progettato. Ecco che lo Spirito Santo, per così dire, aveva chiesto di nuovo la parola. E in giovani uomini e in giovani donne risbocciava la fede, senza "se" né "ma", senza sotterfugi né scappatoie, vis-

---

[32] GIOVANNI PAOLO II, *Discorso agli appartenenti ai movimenti ecclesiali e alle nuove comunità nella vigilia di Pentecoste*, cit., 1122.

[33] Cfr. ID., Lettera enciclica *Redemptoris missio*, n. 72.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 237

suta nella sua integralità come dono, come regalo prezioso che fa vivere»[34]. A fianco di papa Wojtyła, il cardinale Ratzinger è stato per lunghi anni interprete autorevole del suo magistero sui movimenti ecclesiali e le nuove comunità. Egli stesso, del resto, vede nei movimenti «modi forti di vivere la fede», nella loro opera «qualcosa che davvero indica il futuro», nella loro funzione il ruolo di quelle "minoranze creative" che secondo Arnold Toynbee sono determinanti per il futuro del mondo. Il suo contributo teologico alla definizione dell'identità ecclesiale dei movimenti è stato fondamentale: la giusta collocazione teologica dei movimenti nella Chiesa sta nell'apostolicità cioè nella missione, fatto che crea un particolare legame tra queste realtà e il Successore di Pietro. Ancora cardinale, affermava: «Il papato non ha creato movimenti, ma è stato loro essenziale sostegno nella struttura della Chiesa, il loro pilastro ecclesiale»[35].

Eletto papa, Benedetto XVI sta realizzando proprio questa sua missione. Diceva ai vescovi tedeschi alla fine della Giornata mondiale della gioventù celebrata a Colonia: «La Chiesa deve valorizzare queste realtà e al contempo deve guidarle con saggezza pastorale, affinché contribuiscano nel modo migliore, con i loro diversi doni all'edificazione della comunità [...] Le Chiese locali e i movimenti non sono in contrasto fra loro, ma costituiscono la struttura viva della Chiesa»[36]. Non fa dunque meraviglia che tra le prime scelte operative del nuovo Pontefice vi sia stata la decisione d'incontrare i movimenti ecclesiali e le nuove comunità per riconfermare la loro speciale missione nella Chiesa di oggi. Nella veglia di Pentecoste 2006 il grande popolo dei movimenti si è radunato attorno al Successore di Pietro per rendere testimonianza della bellezza di essere cristiani e della gioia di comunicarlo. Un'altra importante pietra miliare sul cammino di queste aggregazioni verso la piena maturità ecclesiale. Un incontro indimenticabile, che si è concluso con questo invito del Papa: «Cari amici, vi chiedo di essere, ancora di più, molto di più, collaboratori del ministero apostolico universale del Papa, aprendo le porte a Cristo»[37]. La Chiesa, dunque, continua a guardare alle nuove comunità e ai movimenti con grande speranza. Una cosa è certa: il volto della Chiesa del terzo millennio sarà tratteggiato

---

[34] J. Ratzinger, *I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica*, in Pontificium Consilium pro Laicis (a cura di), *I movimenti nella Chiesa. Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali. Roma 27-29 maggio 1998*, Città del Vaticano 1999, 23-24.

[35] *Ibid.*, 39 e 46.

[36] Benedetto XVI, *Discorso ai presuli della Conferenza Episcopale Tedesca*, in L'Osservatore Romano, 24 agosto 2005, 5.

[37] Id., *Omelia dei primi Vespri nella vigilia di Pentecoste*, in L'Osservatore Romano, 5-6 giugno 2006, 9.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 238

dalla nostra capacità di ascoltare ciò che lo Spirito dice alla Chiesa di oggi (cfr. Ap 2,7) anche mediante queste nuove forme aggregative dei fedeli laici. Sarà tratteggiato dalla nostra capacità di stupirci dinanzi ai doni carismatici che lo Spirito Santo elargisce oggi con straordinaria generosità. E sarà tratteggiato dalla saggezza e dalla magnanime lungimiranza di pastori che non estinguano lo Spirito, ma esaminino tutto e tengano ciò che è buono (cfr. 1 Ts 5,12 e 19-21). Un esempio luminoso di tale saggezza e lungimiranza ci è stato dato dal servo di Dio Giovanni Paolo II, e ci viene ora da papa Benedetto XVI.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 239

RTLu XII (2/2007) 239-248

Eugenio Corecco: canonista e vescovo dopo il Vaticano II

Libero Gerosa
Facoltà di Teologia (Lugano)

All'inizio del Proemio della Costituzione conciliare sulla sacra liturgia, la prima pubblicata dai Padri del Concilio Vaticano II, si afferma lapidariamente: «Il sacro Concilio si propone di far crescere ogni giorno di più la vita cristiana tra i fedeli» (SC 1). Sempre all'inizio di quella che sarà universalmente riconosciuta come la *Magna Charta* di tutto il Concilio Vaticano II, ossia la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, gli stessi Padri conciliari precisano: «Cristo è la luce delle genti: questo santo Concilio, adunato nello Spirito Santo, desidera dunque ardentemente, annunciando il Vangelo a ogni creatura, illuminare tutti gli uomini con la luce del Cristo che risplende nel volto della Chiesa» (LG 1). Cercare oggi, a più di quarant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II, di valutare il contributo offerto da un grande uomo di fede, canonista e vescovo, alla ricezione autentica di questo impulso missionario nella Chiesa in Svizzera, significa dunque soprattutto chiedersi in che misura la sua testimonianza cristiana, a tutti i livelli del suo essere e agire, ha riflettuto la luce che il volto di Gesù Cristo è per ogni uomo.

In questa prospettiva, totalmente conforme allo scopo perseguito dai padri conciliari sotto la guida dello Spirito Santo, viene spontaneo iniziare dall'ultima fase della vita di quest'uomo: la sua malattia e la sua morte. Spontaneità non emotiva, ma teologica, perché come scriveva san Paolo ai cristiani di Corinto, un porto famoso e molto popolato, da cui l'evangelizzazione si sarebbe irradiata in tutta l'Acaia e in altre parti del mondo mediterraneo: «… il primo uomo, Adamo, divenne un essere vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita» (1 Cor 15,45). E gli stessi padri del Concilio Vaticano II parlando delle varie forme di apostolato ammoniscono tutti i battezzati a non voler mai dimenticare che proprio con «… la spontanea accettazione delle fatiche e delle pene della vita, con cui si conformano a

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 240

Cristo sofferente, essi possono raggiungere tutti gli uomini e contribuire alla salvezza di tutto il mondo» (AA 16,7).

1. Sofferenza ed edificazione della Chiesa

Come l'Apostolo delle genti non pretende certamente di aggiungere qualche cosa al valore redentivo universale della croce di Cristo Gesù, quando riflettendo sulle sue tribolazioni apostoliche afferma: «Sono lieto delle sofferenze che sopporto per voi e completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo che è la Chiesa» (Col 1,24), così il Vescovo Eugenio, quando parla pubblicamente della sua malattia non intende attribuirsi alcuna virtù eroica, ma semplicemente riaffermare, in sintonia totale con il Concilio Vaticano II, il compito di ogni cristiano e soprattutto di coloro che sono investiti di autorità nella Chiesa. Nella sua conferenza sulla malattia e sulla sofferenza, tenuta a Trevano il 27 novembre 1994, il Vescovo Eugenio afferma: «Il compito del Vescovo non consiste solo nel predicare il Vangelo, nell'annuncio della Parola, ma anche nell'aiutare concretamente i fedeli che gli sono affidati a vivere questo annuncio. Proprio perché, nella misura delle sue capacità, deve aiutare concretamente i fedeli a incarnare il Vangelo nella vita di tutti i giorni, credo che non può sottrarsi al dovere di dare testimonianza sul modo con cui ha vissuto e può essere vissuta la malattia, perché la malattia è parte integrante della vita umana. Se lasciassimo fuori dalla vita la malattia, non saremmo sinceri, non copriremmo tutta l'esistenza umana, anzi non copriremmo una parte essenziale della nostra esperienza umana»[1]. Una simile censura impedisce all'uomo di capire non solo il senso della malattia e della morte, ma anche il senso e le potenzialità della cosiddetta terza età. A tale riguardo afferma ancora Eugenio Corecco: «Prescindendo dalla evidente diversità tra la malattia e la terza età, esiste tra le due situazioni un fatto comune: quello del tempo. Nell'uno e nell'altro caso una persona si accorge che il tempo stringe; che il tempo non è più quello di una volta, al quale, vivendo, si poteva anche non pensare. Il tempo diventa una presenza costante nell'orizzonte quotidiano di una persona gravemente ammalata o anziana. Si intensifica e circoscrive con maggiore precisione la vita, facendone emergere, non solo la finitezza, ma soprattutto il valore»[2]. In questa situazione è più facile scoprire che

[1] E. Corecco, *Sulla malattia e sulla sofferenza*, (Quaderni di Caritas Ticino) Lugano 1995, 21.

[2] *Ibid*., 17.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 241

«… l'essenza della vita si è concentrata, assumendo uno spessore esistenziale molto più forte di prima. […] La vita assume una dimensione di urgenza, prima insospettata, anche se l'ipotesi di guarire o di poter vivere ancora a lungo fosse reale. […] Si capisce che, oltre ad essere irripetibile, il tempo è diventato breve, per cui deve essere vissuto ed apprezzato più intensamente di prima. Questo non certo per quello che si riesce ancora a fare, ma per quello che si vive interiormente, paragonando sé con se stessi e con il proprio destino»[3]. Ed in questo paragone che, come insegna il Catechismo della Chiesa Cattolica, la persona è orientata «a discernere nella propria vita ciò che non è essenziale per volgersi verso ciò che lo è» (CCC, n. 1501), «… l'esperienza umana fa sentire e sperimentare la verità della fede perché la fede ci è data per capire meglio la nostra umanità e il nostro destino umano, non per sostituirlo, ma per capirlo meglio perché la fede non è un'alternativa alla vita, ma è la rivelazione della verità sull'uomo e su Dio dunque per vivere meglio quello che stiamo facendo»[4].

Ecco, questa esperienza della fede cristiana come adesione libera e responsabile a Gesù Cristo, a quell'avvenimento e quella presenza che definiscono il proprio personale destino, esperienza resa più forte, più limpida e pastoralmente più efficace dalla sofferenza abbracciata senza riserve, getta una luce nuova sia sulla vita apostolica che sull'opera teologica di Eugenio Corecco, entrambe profondamente segnate dalla categoria centrale di tutta l'ecclesiologia del Concilio Vaticano II: il concetto di *communio*[5].

2. Comunione e diritto nella Chiesa

L'esperienza personale della sofferenza e della morte, vissuta dal Vescovo Eugenio, mostra molto bene che anche nel suo insegnamento universitario, quando usa il termine *communio*, il canonista intende escludere due opposte tendenze fondamentaliste, entrambe diffuse negli ambienti ecclesiali del post-Concilio. Da una parte il professore di diritto canonico con il termine di comunione ecclesiale non

---

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*, 6.

[5] Per un primo sguardo sintetico su vita e opera del teologo svizzero, cfr. L. GEROSA, *Eugenio Corecco (1931-1995). Das Kirchenrecht als theologische Disziplin*, in *Theologische Profile. Schweizer Theologen und Theologinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, hrsg. von B. BÜRKI – S. LEIMGRUBER, Freiburg (CH) 1999, 423-437.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 242

indica in alcun modo «un certo vago affetto, ma una realtà organica, che richiede forma giuridica ed insieme è animata dalla carità», come insegnano i padri conciliari al n. 2 della *Nota explicativa praevia* della *Lumen Gentium*; dall'altra negli scritti canonistici di Eugenio Corecco lo stesso termine *communio* è ben lungi dal significare tutto ciò che nella Chiesa è formalizzabile a livello giuridico.

Anzi, alla luce di questa esperienza personale forte, diventa più facile capire come mai Eugenio Corecco arrivi in questi suoi scritti a definire la comunione ecclesiale come un'esperienza di libertà che non nasce dalla natura umana, ma dall'ascolto della Parola di Dio e dalla celebrazione dei sacramenti, in una parola della fede quale fonte di rapporti intersoggettivi e strutturali appartenenti alla Costituzione della Chiesa[6]. La specificità di questi rapporti è conoscibile solo attraverso la fede e perciò – sempre secondo Corecco – la legge canonica stessa, quale implicita dimensione strutturale oggettiva della comunione ecclesiale trova non nell'ordine della ragione (*ordinatio rationis*), ma nella disposizione della fede (*ordinatio fidei*) l'elemento principale della sua definizione.

Così riassunta e contestualizzata, la proposta di Eugenio Corecco di sostituire nella definizione classica di legge canonica la *ratio* con la *fides* appare come un ultimo possibile sviluppo della definizione di Tommaso d'Aquino, sviluppo in cui si tiene finalmente conto in modo realistico che la distinzione fra ragione e fede, tra filosofia e teologia è ormai diventata una netta separazione nella cultura moderna. Dall'invito a volere considerare la legge canonica come disposizione della fede e non come ordine della ragione non si può però dedurre che la *lex canonica* non abbia nulla a che vedere con la ragione e tanto meno che essa possa essere irragionevole. Con una simile proposta non si vuole eliminare il concetto di *analogia entis*, quale criterio epistemologico del diritto canonico, ma semplicemente relativizzare il ruolo della ragione umana, e con essa del diritto naturale, quale *momento obbligatorio* del processo di conoscenza e produzione della norma canonica positiva. Anzi, nell'aprire questa via verso una nuova definizione della *lex canonica* Corecco si è subito preoccupato di sviluppare una critica così radicale alla teologia del diritto di Karl Barth, caratterizzata dal gran rifiuto della *analogia entis*, da sembrare per alcuni versi eccessiva e forse anche un po' ingiusta. Infatti, come ha acutamente osservato Hans Urs von Balthasar, per quanto strano e paradossale possa sembra-

---

[6] Cfr. E. Corecco, *Teologia del Diritto Canonico*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di G. Barbaglio – S. Dianich, Roma 1977, 1711-1751 e il commento di L. Gerosa, *L'interprétation de la loi dans l'Église. Principes, paradigmes, perspectives*, Malesherbes 2004, 45-64. Su tutto questo paragrafo cfr. pure E. Corecco, *Théologie et droit canon: écrits pour une nouvelle théorie du droit canon*, Paris 1990.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 243

re, occorre riconoscere l'esistenza di un'«impressionante parentela» fra san Tommaso e Karl Barth, perché se è vero che quest'ultimo definisce più volte la *analogia entis* come «il più grosso inganno dottrinale» è però altrettanto innegabile che tutta la patristica fino all'Alto Medioevo – e in gran parte l'Aquinate stesso – pensa all'interno della *analogia fidei*, che nasconde già in sé, quale suo momento integrativo, anche la *analogia entis*[7]. D'altronde, «la modalità conoscitiva o *analogia fidei* con cui Karl Barth – a partire da Cristo – comprende la rivelazione di Dio nella creazione contiene la *analogia entis*»[8].

Tutto ciò dimostra chiaramente che l'applicazione dalla *analogia fidei* in diritto canonico non elimina la *analogia entis*, per cui proporre la *ordinatio fidei* come elemento principale della definizione di *lex canonica* non significa per nulla eliminare la *ratio* dal processo di conoscenza e produzione del diritto della Chiesa, bensì precisarne il ruolo specifico nel processo di formazione storica della concreta norma positiva. La fede, infatti, non minaccia né la ragione né la filosofia, ma anzi difende entrambe dalla pretesa assolutistica della gnosi. In altri termini, fede e teologia custodiscono la filosofia, perché al teologare appartiene non solo il credere ma anche il pensare, e la mancanza dell'uno o dell'altro finirebbe per dissolvere la stessa teologia come scienza, la quale – come afferma giustamente Joseph Ratzinger – «postula sempre un nuovo inizio nel pensare, che non è prodotto della nostra propria riflessione, ma dall'incontro con una Parola che ci precede»[9]. In quanto realtà teologica il diritto canonico porta in sé questa verità, perché quale dimensione strutturale della comunione ecclesiale è frutto della normatività propria della Parola e del Sacramento. Pertanto, indicare nella cosiddetta *ordinatio fidei* o disposizione della fede l'elemento principale della definizione di *lex canonica* significa semplicemente trarre le dovute conseguenze dalla concezione del diritto della Chiesa che, lungi dall'essere una vaga e polivalente «teologicizzazione del diritto canonico», rappresenta uno dei tentativi più autentici di ristabilire in modo corretto e preciso i nessi fra norma canonica e verità cattolica[10].

---

[7] Su questa «impressionante parentela» («anmutende Verwandschaft») fra K. Barth, san Tommaso e la Patristica cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth*, Einsiedeln 1976, 272-273.

[8] *Ibid.*, 390.

[9] J. RATZINGER, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung in Disput der Gegenwart*, Einsiedeln-Freiburg 1993, 49 e 51.

[10] A tale riguardo, cfr. E. CORECCO, *Il valore della norma disciplinare in rapporto alla salvezza nella tradizione occidentale*, in *Incontro fra canoni d'Oriente e d'Occidente. Atti del Congresso Internazionale*, a cura di R. COPPOLA, Bari 1994, vol. 2, 275-292.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 244

Così facendo, in conformità all'insegnamento conciliare di OT 16,4, Eugenio Corecco da professore di diritto canonico ha dato un contributo decisivo al rinnovamento dello statuto ontologico ed epistemologico di questa disciplina. Ora, è fuori di dubbio che ciò abbia favorito anche in Svizzera una corretta ricezione dell'ecclesiologia conciliare, soprattutto grazie al recupero della coscienza che fra legge canonica e comunità ecclesiale esiste un nesso stretto, necessario, vitale. Non va però dimenticato che tutto ciò è pure la base su cui, da Vescovo, Eugenio Corecco fonda le sue principali iniziative pastorali, in particolare quelle legate al suo costante impegno per rinnovare l'insegnamento della teologia nel suo insieme.

3. Amicizia e sapere teologico

L'amicizia, come guida al destino ultimo di ogni persona, come cammino appassionato verso la verità oggettiva, fondamento di ogni esperienza di comunione ecclesiale: è questo, in fondo, il registro didattico nuovo lasciato in eredità da Eugenio Corecco alla Facoltà di Teologia di Lugano (FTL), la più importante fra le sue iniziative universitarie. Oggi, la FTL è una Facoltà accreditata dalla Conferenza Universitaria Svizzera, con più di 270 studenti ordinari e perfettamente integrata nel sistema universitario svizzero grazie all'applicazione del modello di Bologna. Essa è pure particolarmente attrattiva per i laici, grazie al Bachelor in Filosofia applicata e al Master in Diritto comparato delle religioni. Tuttavia la sua specificità più importante rimane quella ereditata dal suo fondatore che, a partire da alcune riflessioni sull'università medievale, indica delle linee di rinnovamento per le odierne istituzioni accademiche della Chiesa all'interno dell'orizzonte aperto dalla necessità di una nuova evangelizzazione dell'Europa. Non si tratta più di preparare semplicemente – secondo il modello humboldiano – dei bravi professionisti o addirittura dei fedeli funzionari, bensì di formare uomini e donne veri, capaci di riconoscere la verità delle cose e di aderirvi con libertà, per realizzare assieme il bene proprio e quello comune. Non si tratta più di realizzare università al servizio di una nazione o regione, e nemmeno di realizzare facoltà di teologia al servizio di una determinata Chiesa particolare, bensì di costruire centri universitari per loro natura capaci di essere appetibili anche oltre i confini del locale[11]. Per realizzare questo

[11] Cfr. E. Corecco, *Natura e compito dell'Università. Saluto inaugurale al secondo Dies Academicus della FTL* (4 dicembre 1993), in E. Corecco, *Un Vescovo e la sua Chiesa*, a cura di E. W. Volontè, Siena 2005, vol. 2, 63-69, soprattutto 65 e 68. In questo breve saluto Corecco riassume alcune delle sue più ampie

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 245

scopo, ad un tempo universitario e missionario, occorre un registro nuovo anche nell'insegnamento della teologia, grazie al quale sia possibile recuperare in modo convincente l'unità nell'intelligenza della fede cristiana. Questo registro consiste in una duplice convinzione di fede: innanzitutto nella convinzione che il recupero dell'unità del cosiddetto *intellectus fidei* a livello esistenziale e didattico non si dà senza il recupero simultaneo dell'unità fra fede e vita; in secondo luogo che questo reciproco legame organico fra unità nell'intelligenza della fede e la vita spirituale è messo in luce – sempre a livello esistenziale ed ecclesiale – da una sinfonia comunionale di doni e carismi. Sia al primo livello che al secondo l'unità è opera dello stesso soggetto: lo Spirito Santo. Infatti, come insegna il Catechismo della Chiesa Cattolica, se «le parole divine crescono insieme con chi legge»[12] e questa crescita nell'intelligenza della fede è frutto della «assistenza dello Spirito Santo» (CCC 94), ciò è dovuto al fatto che «tra i dogmi e la nostra vita spirituale c'è un legame organico» (CCC 89) e questo legame è un riflesso del *nexus misteriorum* edificato e testimoniato in modo sempre nuovo dallo Spirito Santo «che conserva e fa progredire nell'unità della fede tutto il gregge di Cristo» (LG 25,3). In altri termini, come ricorda ancora il Catechismo della Chiesa Cattolica, «ciò che è opera dello Spirito Santo, non viene pienamente compreso se non sotto l'azione dello Spirito Santo»[13], e ciò significa anche all'interno di un contesto ermeneutico adeguato, quello della comunione ecclesiale, essendo quest'ultima in tutte le sue svariate forme istituzionali e carismatiche l'opera specifica o *opus proprium* dello Spirito Santo[14].

Alla FTL il nesso organico fra unità dell'*intellectus fidei* e la *communio*, tra verità di fede e vita ecclesiale, tra sapere teologico e formazione spirituale non solo non è disatteso nell'insegnamento e nella ricerca, ma si documenta sensibilmente attraverso un'intensità di rapporti di collaborazione, di rispetto delle reciproche autonomie e di amicizia davvero straordinaria. Al crearsi e al permanere di questa atmo-

considerazioni sul tema, sviluppate nella sua conferenza *Die Kirche und ihre Universitäten*, in: *Fragen in der Kirche und an die Kirche*, hrsg. von M. SEYBOLD, Eichstätt-Wien 1988 (Extemporalia 6), 179-202. È però alla testimonianza personale dei suoi discepoli, che occorre far riferimento per avere un quadro più completo delle intuizioni che hanno guidato l'attività didattica di Corecco fino alla decisione di fondare una nuova Facoltà di Teologia.

[12] «Divina eloquia cum legente crescunt» (SAN GREGORIO MAGNO, *Homilia in Ezechielem* 1,7,8: PCL, 834D), in CCC 94.

[13] ORIGENE, *Homiliae in Exodum*, 4,5; CCC 137.

[14] Sull'argomento cfr. J. RATZINGER, *Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus*, in C. HEITMANN – H. MÜHLEN (hrsg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, München 1974, 223-238.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 246

sfera, di questo contesto ermeneutico indispensabile per un lavoro scientifico serio, non è estraneo il fatto che nella FTL convergono seminaristi, membri di istituti di vita consacrata, preti e laici di diversa estrazione culturale e soprattutto ecclesiale. La FTL non è né un seminario, né una facoltà di un ordine religioso o di un movimento ecclesiale, bensì un luogo di insegnamento e di studio, di incontro e di dialogo per uomini e donne che hanno la loro "dimora spirituale" altrove, ma in comunicazione costante con questa palestra accademica per una comune ed appassionata ricerca della verità. In questo luogo, all'inizio del terzo millennio come già nel Medioevo, questa ricerca e questa riscoperta dell'unità intrinseca della teologia non si dà al di fuori di una *pluralità di approcci metodologici*. Ciò che Jean Leclercq affermava nel suo bellissimo libro *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (1957) a proposito dei due metodi principali della teologia medievale: «Le differenze tra monaci e scolastici appartengono meno all'ambito dottrinale che a quello della psicologia. Sono la conseguenza di due stati di vita diversi, entrambi legittimi nella Chiesa», dovrebbe renderci attenti al fatto che anche oggi è necessario e possibile ricercare e trovare una certa complementarietà fra approcci metodologici diversi, sostenuti ed alimentati da percorsi spirituali ed itinerari educativi diversi. A condizione però che si sappia sempre coniugare la comunione ecclesiale con la pluralità, l'unità dell'obbedienza alla Verità con la libertà dell'atto di fede.

Se è vero, come ci insegna tutta la storia della teologia che fra ricerca intellettiva ed esperienza di vita spirituale, tra speculazione e devozione, fra *scrutatio* e *admiratio*, tra "università" e "chiostro", ci sono profondi legami di reciprocità organica, è altrettanto vero che questi legami diventano proficui per la crescita dell'uno e dell'altra, del sapere e dell'esperienza, attraverso la libertà. Non solo la Sacra Scrittura non ha mai separato la verità dalla libertà: «Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli, conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (GV 8,31-32), ma anche la Tradizione non ha mai separato la conoscenza dall'amore[15].

In altri termini, alla FTL come in altre facoltà o università la risposta alla domanda circa l'unità intrinseca della teologia, ricercata attraverso una pluralità legittima di approcci metodologici ed itinerari, presuppone un quadro comune di riferimento, un consenso sicuro su alcune categorie di fondo, senza il quale diventa difficile capirsi. Alla FTL due sono i *nomina* o comuni denominatori che accompa-

[15] «L'amore stesso è conoscenza», amava affermare san Gregorio Magno; cfr. L. GEROSA, *Introduzione alla tavola rotonda "Teologia e amicizia"*, in *Sapere teologico ed esperienza di fede*, Atti del Convegno internazionale di AMATECA (Lugano, 10-11 settembre 2001), a cura di A. Tombolini, Lugano 2002, 10-12.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 247

gnano e sostengono il faticoso lavoro dei suoi docenti e studenti: il *dialogo* e l'*amicizia*.

La ricerca della verità è per sua natura un procedimento dialogico, perché «la teologia come scienza postula sempre – ed è già stato ricordato – un nuovo inizio nel pensare, che non è prodotto dalla nostra propria riflessione, ma dall'incontro con una Parola che ci precede»[16]. Proprio per questa ragione anche l'esperienza di un'amicizia vera non è qualcosa di semplicemente aggiuntivo rispetto alla teologia cristiana, perché questa è per sua natura ecclesiale, comunionale e perciò: «Appetendo alla Grazia attraverso il desiderio, attivando con la comunione la sua intrinseca bontà, significa – occorre sottolinearlo – non fare qualche cosa di suppletivo, di aggiuntivo alla teologia, ma corrispondere adeguatamente e coerentemente alla sua identità di verità desiderabile»[17].

L'efficacia di questi due strumenti di lavoro teologico, il dialogo e l'amicizia, è costantemente alimentata alla FTL dalla consapevolezza che per accordare la grammatica del sapere teologico con il lessico della vita spirituale occorre "comunicarsi" o alimentarsi alla comune mensa eucaristica, perché «nella liturgia lo Spirito Santo è il pedagogo della fede del Popolo di Dio» (CCC 1091).

Tutto questo è sintetizzato simbolicamente nel fatto che la FTL ha statutariamente due patroni, entrambi dottori della Chiesa: san Tommaso d'Aquino e santa Teresa di Lisieux, quasi a voler richiamare costantemente docenti e studenti tutti al fatto che non c'è ricerca autentica della verità senza amore alla verità, conoscenza effettiva della verità senza esperienza concreta della verità. Nel suo commento al Cantico dei Cantici, una vera e propria "somma" della teologia monastica[18], san Bernardo di Chiaravalle afferma: «Mi pare che la vostra esperienza vi insegni nel vostro foro interno, quello che io vi annuncio all'esterno».

Anche alla FTL, fondata dal Vescovo Eugenio Corecco, *l'annuncio esterno o insegnamento accademico* rimane praticamente quasi inefficace se non è accompagnato dallo sforzo costantemente rinnovato di ogni docente, e del corpo docente nel suo insieme, di risvegliare *l'esperienza interiore o spiritualità originaria* di ogni studente, propria della comunità carismatica ispiratrice o appartenenza ecclesiale da cui proviene e che funziona da evidenziatore esistenziale dell'*unità* iscritta intrinsecamente *nell'intelligenza della fede*. Infatti, come ha recentemente richiamato Papa

---

16 J. RATZINGER, *Wesen und Auftrag der Theologie*, cit., 51.

17 I. BIFFI, *Grazia, Ragione e Contemplazione*, Milano 2000, 74.

18 È il giudizio di A. CHIAPPINI, *Sapere teologico ed esperienza di fede: Bernardo di Chiaravalle e Gioacchino da Fiore*, in *Sapere teologico ed esperienza di fede*, cit., 95-107, qui 97.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 248

Benedetto XVI nel suo discorso all'apertura dell'anno accademico della Pontificia Università Lateranense: «Il docente universitario ha il compito non solo di indagare la verità e di suscitarne perenne stupore, ma anche di promuoverne la conoscenza in ogni sua sfaccettatura e di difenderla da interpretazioni riduttive e distorte»[19].

Anche in questa capacità di risvegliare l'esperienza originaria di chi ascolta, il professore e Vescovo Eugenio Corecco è stato maestro, anzi un profeta. Infatti, se mi è permesso citare in questa sede e a mo' di conclusione un amico fedele dei miei studi a Friburgo, l'ormai famoso *Vocabulaire de théologie biblique*, pubblicato sotto la direzione di Xavier Léon-Dufour, il profeta è colui che «vede con un solo sguardo le verità eterne ed i fatti in cui esse si manifestano»[20] e proprio per questo la sua parola «trascende del tutto i suoi risultati immediati, perché la sua efficacia è di ordine escatologico: in definitiva essa concerne noi».

[19] BENEDETTO XVI, *Suscitare il perenne stupore della verità*, in L'Osservatore Romano, 22 ottobre 2006, 6-7.

[20] Qui citato dall'edizione italiana della Marietti (Torino 1968), 889-901.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 249

Il Consiglio pastorale parrocchiale*

Giorgio Feliciani
Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano)

1. Le fonti

Il tema assegnato a questo intervento, "il Consiglio pastorale parrocchiale", presenta non poche difficoltà in quanto tale istituto non ha ancora trovato nell'ambito della Chiesa universale un assetto organico, stabile e definito. Un ritardo che non deve sorprendere in quanto si tratta di una realtà canonica recentissima che, per di più, là dove effettivamente messa in opera, ha assunto forme alquanto differenziate.

Al riguardo è opportuno ricordare che questo organismo non è stato nemmeno menzionato dal Concilio e che ancora nel 1973 la Congregazione per il clero si limitava a constatare che nulla ne impediva l'istituzione[1], mentre la Congregazione per i vescovi lo prendeva in considerazione solo come strumento utile a rendere più incidente l'attività del consiglio pastorale diocesano[2]. Lo stesso Pontificio Consiglio per i laici, cinque anni dopo, non andava oltre un apprezzamento della sua funzione formativa del laicato[3].

Da parte sua il vigente Codice di diritto canonico, promulgato come noto nel 1983, ne tratta in termini meramente eventuali, disponendo che venga istituito in

---

* Il testo costituisce la Relazione presentata alla XXII Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici, *La parrocchia ritrovata. Percorsi di rinnovamento*, Roma, 21-23 settembre 2006.

1 Lettere circolari *Omnes Christifideles*, 25 gennaio 1973, n. 12, in *Enchiridion Vaticanum*, Bologna 1966 ss. (d'ora innanzi *E.V.*), vol. 4, 1211, n. 1922.

2 O anche come indice «dell'efficienza delle strutture per la cura delle anime», Direttorio *Ecclesiae imago* sul ministero pastorale dei vescovi, 22 febbraio 1973, n. 179 e n. 204, in *E.V.*, vol. 4, 1429, n. 2235 e 1463, n. 2287.

3 Document *La formation des laïcs*, 3 ottobre 1978, in *E.V.*, vol. 6, 671, n. 1033.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 250

ogni parrocchia, ma solo qualora il vescovo diocesano lo ritenga opportuno (can. 536 § 1 CIC)[4].

Si può dunque affermare che per vari anni dopo la conclusione del Vaticano II il magistero e la normativa della Santa Sede offrono indicazioni assai scarse circa questo organismo e non dimostrano nemmeno un particolare interesse a favorirne la diffusione e lo sviluppo.

Una posizione decisamente diversa emerge solo nel 1988 con la esortazione apostolica *Christifideles laici*, che afferma con forza l'esigenza di una «valorizzazione più convinta, ampia e decisa dei consigli pastorali parrocchiali»[5]. Dai termini adottati risulta evidente che il pontefice da un lato annette notevole rilevanza a questi istituti e, dall'altro, ritiene del tutto insoddisfacente la loro attuale situazione. Una valutazione confermata, in modo più generico e sintetico, alla conclusione dell'anno giubilare dalla lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, dove si richiede che, «a ogni livello», siano «sempre meglio valorizzati gli organismi di partecipazione previsti dal diritto canonico, come i consigli presbiterali e pastorali»[6].

È dunque opportuno assumere come guida della nostra riflessione sui consigli pastorali parrocchiali le motivazioni addotte per questa singolare e del tutto nuova insistenza di Giovanni Paolo II. Sarà anche un modo operativo di farne commossa memoria in questa prima assemblea plenaria che si celebra dopo la sua scomparsa.

2. La dignità e responsabilità battesimale

A tal fine occorre preliminarmente osservare come una attenta lettura del suo magistero induce a ritenere del tutto insufficiente qualunque concezione che tenda a ridurre tali consigli a questione pertinente esclusivamente l'efficienza delle strutture pastorali e, dunque, effettivamente interessante solo per quanti vi siano coinvolti a livello operativo, in pratica il parroco e consiglieri.

La riflessione della esortazione apostolica *Christifideles laici* si muove, infatti, in una prospettiva di ben più ampio respiro. Richiama innanzitutto l'insegnamento del

---

[4] Disposizione ultimamente richiamata dal direttorio *Apostolorum successores*, 22 febbraio 2004, n. 211: «il consiglio pastorale (…) è auspicabile in ogni parrocchia, a meno che l'esiguità del numero degli abitanti non consigli diversamente. Il Vescovo diocesano, sentito il Consiglio Presbiterale, valuterà la possibilità o meno di renderlo obbligatorio in tutte o nelle parrocchie più numerose», CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi*, Città del Vaticano 2004, 226.

[5] *Christifideles laici*, 30 dicembre 1988, n. 27, in *E.V.*, vol. 11, 1103, n. 1714.

[6] *Novo millennio ineunte*, 6 gennaio 2001, n. 45, in *E.V.*, vol. 20, 91-93, n. 88.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 251

decreto conciliare *Apostolicam actuositatem*, n. 10, che impegna i laici «a lavorare nella parrocchia intimamente uniti ai loro sacerdoti, ad esporre alla comunità della Chiesa i propri problemi e quelli del mondo e le questioni che riguardano la salvezza degli uomini, perché siano esaminati e risolti con il concorso di tutti». E arriva, poi, a concludere che tale «concorso di tutti» deve trovare il suo «adeguato e strutturato sviluppo» nella valorizzazione dei consigli pastorali parrocchiali[7]. Nello stesso senso la lettera apostolica *Novo millennio ineunte* ritiene che questi istituti corrispondano «alla dignità e responsabilità di ogni membro del popolo di Dio», messe in piena luce con questa sorprendente citazione del vescovo Paolino di Nola: «pendiamo dalla bocca di tutti i fedeli, perché in ogni fedele soffia lo Spirito di Dio»[8].

Si può dunque affermare che, a giudizio di Giovanni Paolo II, i consigli pastorali parrocchiali trovano, in ultima analisi, la loro ragion d'essere nella dignità e la responsabilità di ogni fedele e, più specificamente, di ogni fedele laico. Si tratta, dunque, di una forma specifica di realizzazione della vocazione cristiana, come ha rilevato nel 2002 la Congregazione per il clero, avvertendo che in questi organismi i parrocchiani esprimono «una responsabilità battesimale»[9].

Si potrebbe obiettare che, in realtà, il numero dei componenti i consigli è necessariamente molto limitato e che, di conseguenza, la questione riguarda un numero quanto mai ristretto di laici. Ma questo non toglie che la capacità o idoneità a parteciparvi derivi fondamentalmente dal battesimo, e che, di conseguenza, questi organismi interpellino in vari modi la responsabilità di tutti i fedeli della parrocchia. Innanzitutto come generosa disponibilità ad impegnarvi le proprie energie qualora si sia chiamati a farne parte, disponibilità che nel suo livello più elementare si traduce nell'accettare l'invito a candidarsi da parte del parroco o della comunità stessa, qualora la designazione avvenga anche mediante elezione. In secondo luogo come doverosa e impegnata immanenza dei consiglieri nella vita della parrocchia, che permetta loro di conoscerne i problemi, le esigenze, le legittime aspettative e di valorizzarne tutte le risorse comunitarie e personali. Il loro compito, infatti, non è quello di costituire una sorta di oligarchia che affianchi il parroco, ma, come dice il Concilio, adoperarsi perché i problemi siano affrontati e, per quanto possibile, risolti con il concorso di tutti. Un obiettivo che può essere realisticamente perseguito solo qualora i consiglieri sappiano farsi tramite delle preoccupazioni e dei suggerimenti

---

7 *Christifideles laici*, n. 27, in *E.V.*, vol. 11, 1103, n. 1713-1714.

8 *Novo millennio ineunte*, n. 45, in *E.V.*, vol. 20, 93, n. 90 e n. 89.

9 Istruzione *Il presbitero pastore e guida della comunità parrocchiale*, 4 agosto 2002, n. 26, in *E.V.*, vol. 21, 538, n. 842.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 252

degli altri parrocchiani e, questi ultimi, da parte loro, non manchino di avvalersi a tale fine della loro opera.

Non è evidentemente qui possibile mettere pienamente in luce tutto lo spessore della dignità e della responsabilità derivante a ogni fedele dal battesimo, quali risultano dalla esortazione apostolica *Christifideles laici*, peraltro ampiamente e continuamente sottolineate dal nostro Pontificio Consiglio anche in questa assemblea. Merita, però, ricordare in quanto strettamente pertinente ai consigli pastorali, un insegnamento della costituzione conciliare *Lumen gentium*, n. 37, espressamente menzionato nella lettera della Congregazione per il clero del 1973[10] e ora recepito nel Codice[11]: tutti i fedeli, «secondo la scienza, competenza e prestigio di cui godono, hanno la facoltà, anzi talora anche il dovere, di far conoscere il loro parere su cose concernenti il bene della Chiesa, all'occorrenza (…) attraverso le istituzioni previste a questo scopo».

Al riguardo occorre però osservare che perché questo diritto-dovere possa essere adeguatamente esercitato è necessaria una formazione catechetica ed esperienziale che conduca il battezzato a una piena coscienza della propria vocazione e gli consenta quindi di acquisire una mentalità autenticamente ecclesiale. Ma, al contempo, va segnalato come la stessa convinta partecipazione al consiglio pastorale parrocchiale possa costituire un mezzo quanto mai efficace per alimentare e incrementare tale mentalità, come ha avvertito fin dal 1978 questo Pontificio Consiglio: «la presenza attiva dei laici nei consigli pastorali parrocchiali (…) costituisce allo stesso tempo una nuova forma di partecipazione che esige una formazione adeguata e un mezzo pratico per acquisire tale formazione»[12].

3. Le esigenze della comunione e della missione

Nella esortazione apostolica *Christifideles laici* Giovanni Paolo II motiva l'esigenza di valorizzare i consigli pastorali parrocchiali anche con altre considerazioni, strettamente connesse e necessariamente complementari a quelle fin qui ricordate. Tra di esse merita di essere innanzitutto menzionata la constatazione che «nelle circostanze attuali i fedeli laici possono e devono fare moltissimo per la crescita di una

[10] *Omnes christifideles*, n. 4, in *E.V.*, vol. 4, 1201, n. 1906.

[11] Vedi can. 212 § 3 CIC.

[12] Document *La formation des laïcs*, 3 ottobre 1978, in *E.V.*, vol. 6, 671, n. 1033.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 253

autentica comunione ecclesiale all'interno delle loro parrocchie»[13]. Una avvertenza che sintetizza efficacemente la più ampia argomentazione del Sinodo dei vescovi sulla vocazione e missione dei laici: «Nella parrocchia la maggior parte dei cattolici impara a essere Chiesa (o porzione di Chiesa) nella comunione dei santi, e insieme sperimenta il modo di fare Chiesa. Per ottenere questo è necessaria la collaborazione di chierici, religiosi e religiose, laici. Questa collaborazione richiede che i laici siano consultati per determinare le urgenze pastorali e per conoscere i desideri della comunità. La via più adatta per ottenere questo scopo è l'istituzione del consiglio pastorale» che deve estendere il suo impegno «a tutta l'ampiezza della comunione ecclesiale»[14].

Nello stesso senso, ma ancor più espressamente, la lettera apostolica *Novo millennio ineunte* assegna ai consigli pastorali il compito di coltivare e dilatare «gli spazi della comunione (…) giorno per giorno, a ogni livello, nel tessuto della vita di ciascuna Chiesa», in modo che la comunione rifulga nei rapporti tra pastori e intero popolo di Dio[15]. E, in effetti, questi organismi sono in grado di svolgere una importante funzione nel promuovere la spiritualità della comunione che deve «emergere come principio educativo in tutti i luoghi dove si plasma l'uomo e il cristiano»[16], in quanto, già nella loro stessa composizione, realizzano e manifestano quella «compresenza della diversità e della complementarietà delle vocazioni e condizioni di vita, dei ministeri, dei carismi e delle responsabilità» che caratterizza la comunione ecclesiale[17].

In quanto strumento per realizzare le esigenze della comunione i consigli pastorali sono chiamati dunque a svolgere una rilevante funzione nella concreta realizzazione della immagine di parrocchia delineata dal Concilio e recepita, anche se non in modo esauriente, dal Codice. Come è stato giustamente osservato, la parrocchia non è più considerata soltanto come articolazione organizzativa della diocesi od oggetto delle cure del parroco, ma viene ora riconosciuta come comunità di fedeli dotata di una propria e specifica missione ecclesiale[18].

---

[13] *Christifideles laici*, n. 27, in *E.V.*, vol. 11, 1103, n. 1714.

[14] Synodus Episcoporum, Elenchus ultimus propositionum *Post disceptationem*, 29 ottobre 1987, propositio 10, in *E.V.*, vol. 10, 1455-1457, n. 2128 e n. 2130.

[15] *Novo millennio ineunte*, n. 45, in *E.V.*, vol. 20, 91, n. 88.

[16] *Ibid.*, n. 43, in *E.V.*, vol. 20, 89, n. 85.

[17] *Christifideles laici*, n. 20, in *E.V.*, vol. 11, 1075, n. 1680.

[18] Vedi J. I. Arrieta, *La parrocchia come comunità di fedeli e soggetto canonicamente unitario*, in AA.VV., *La Parrocchia*, Città del Vaticano 1997, 35.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 254

Si comprende quindi come, nell'enunciare le ragioni che richiedono la valorizzazione dei consigli pastorali parrocchiali, accanto alle prerogative derivanti dalla dignità battesimale e dalle esigenze della comunione, Giovanni Paolo II si appelli anche a quelle della missione, sottolineando l'importanza del contributo dei fedeli laici «per ridestare lo slancio missionario verso i non credenti e verso gli stessi credenti che hanno abbandonato o affievolito la pratica della vita cristiana»[19].

4. La natura consultiva

Ma tutta la positività che l'attività del consiglio pastorale è in grado di arrecare alla vita della parrocchia – come promozione della corresponsabilità dei fedeli, di incremento della comunione, di incisività della missione – non deve far sottovalutare la gravità degli inconvenienti che possono derivare da una non corretta concezione e attuazione di questo organismo consultivo. Uno, in particolare, è così decisamente denunciato da Giovanni Paolo II: è «necessario guardarsi da qualsiasi forma che, di fatto, tende ad esautorare la guida del presbitero parroco, perché verrebbe ad essere snaturata la fisionomia stessa della comunità parrocchiale»[20]. Più specificamente l'istruzione interdicasteriale del 1997 sulla collaborazione dei laici al ministero dei sacerdoti avverte: «il consiglio pastorale diocesano e parrocchiale (…) non possono, in alcun modo, diventare organismi deliberativi»[21]. E, nello stesso senso, l'istruzione della Congregazione per il clero del 2002 sui compiti del parroco osserva che non avrebbe senso considerare il consiglio pastorale parrocchiale «come un organo che subentra al parroco nella direzione della parrocchia, o che, con un criterio di maggioranza, praticamente condizioni la guida del parroco»[22].

Ma più generalmente si può osservare che tutti gli insegnamenti e le norme della Santa Sede relativi a questo istituto ne affermano a ribadiscono la natura consultiva[23]. Una qualificazione che esige qualche precisazione. Infatti una sua lettura superficiale può comportare inconvenienti opposti, ma altrettanto gravi, di quelli

---

[19] *Christifideles laici*, n. 27, in *E.V.*, vol. 11, 1103, n. 1714.

[20] *Udienza ai partecipanti alla plenaria della Congregazione per il clero*, 23 novembre 2001, in *E.V.*, vol. 21, 504, n. 775.

[21] *Ecclesiae de mysterio* sulla collaborazione dei laici al ministero dei sacerdoti, 15 agosto 1997, art. 5 § 2, in *E.V.*, vol. 16, 587, n. 716.

[22] *Il presbitero pastore e guida della comunità parrocchiale*, n. 26, vol. 21, 539, n. 843.

[23] Vedi ad es. can. 536 § 2 CIC: «Il consiglio pastorale ha solamente voto consultivo».

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 255

derivanti dalla pretesa di condizionare o sostituire l'autorità propria del parroco. Può, cioè, far ritenere che, in mancanza di effettivi poteri, l'attività dei consigli pastorali parrocchiali finisca necessariamente con l'assumere una rilevanza del tutto scarsa e marginale.

In contrario va ricordato che – come ha osservato un autorevole canonista che fu anche vescovo diocesano – nella comunità ecclesiale «la consultazione è essenziale e il voto consultivo è parte integrante e costitutiva del processo dal quale nasce il giudizio dell'autorità»[24]. Il consiglio pastorale parrocchiale è, dunque, sempre chiamato a dare un proprio e originale contributo alla definizione della decisione che verrà assunta. Il parroco da un lato non può esimersi dal sollecitare tale apporto e, dall'altro, non può evitare di valorizzarlo per quanto, in coscienza, ritenga utile per il bene della comunità affidata alle sue cure. In sintesi, come è stato sottolineato: «in seno al consiglio pastorale, il parroco è il solo a prendere le decisioni, ma non può essere il solo a elaborarle»[25].

Una concezione difficilmente comprensibile alla luce delle categorie proprie delle discipline pubblicistiche secolari in quanto trova il suo fondamento e la sua giustificazione nel mistero della comunione ecclesiale.

Si può dunque concludere questa breve presentazione di alcuni essenziali profili della problematica relativa ai consigli pastorali parrocchiali con questi insegnamenti della lettera apostolica *Novo millennio ineunte*: «gli organismi di partecipazione previsti dal diritto canonico, come i consigli presbiterali e pastorali (…) non si ispirano ai criteri della democrazia parlamentare, perché operano per via consultiva e non deliberativa; non per questo tuttavia perdono di significato e di rilevanza. La teologia e la spiritualità della comunione, infatti, ispirano un reciproco ed efficace ascolto tra pastori e fedeli, tenendoli, da un lato, uniti *a priori* in tutto ciò che è essenziale, e spingendoli, dall'altro a convergere normalmente anche nell'opinabile verso scelte ponderate condivise. (…) Se dunque la saggezza giuridica, ponendo precise regole alla partecipazione, manifesta la struttura gerarchica della Chiesa e scongiura tentazioni di arbitrio e pretese ingiustificate, la spiritualità della comunione conferisce un'anima al dato istituzionale con un'indicazione di fiducia e di apertura che pienamente risponde alla dignità e responsabilità di ogni membro del popolo di Dio»[26].

---

[24] E. Corecco, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, a cura di G. Borgonovo – A. Cattaneo, Casale Monferrato 1997, 21.

[25] A. Borras, *La parrocchia. Diritto canonico e prospettive pastorali*, Bologna 1997, 226.

[26] *Novo millennio ineunte*, n. 45, in *E.V.*, vol. 20, 93, n. 88 e n. 90.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 256

VIAGGI con Russia Cristiana

Non basta vedere per conoscere
Viaggi alla scoperta della Russia vera con le guide di Russia Cristiana

I T I N E R A R I

ANELLO d'ORO Mosca, Vladimir, Suzdal', San Pietroburgo
26 luglio-2 agosto / 9-16 agosto / 6-13 settembre

SAN PIETROBURGO-MOSCA
26 luglio-2 agosto / 9-16 agosto / 6-13 settembre

MOSCA-SAN PIETROBURGO
19-26 luglio / 2-9 agosto

GRECIA BIZANTINA Atene, le Meteore, Salonicco
6-13 agosto



pellegrinaggi alle isole
SOLOVKI (Mar Bianco)
8-16 agosto
Il monastero fondato nel XV sec.
e trasformato da Lenin nel primo
lager-modello sovietico.

Si organizzano anche itinerari particolari per gruppi parrocchiali

Per ricevere i programmi, tel. a Giovanna Valenti allo (+39) 035294021, o inviare una mail a: rcsegr@tin.it

www.russiacristiana.org

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 257

RTLu XII (2/2007) 257-277

Marie, Epouse du Saint-Esprit? Le point de vue de la mariologie des saints et des papes

Etienne Richer
Communauté des Béatitudes (Roma)

La constitution dogmatique sur l'Eglise (*Lumen Gentium*) du Concile Vatican II trouve son «sommet et couronnement», selon les mots de Paul VI, dans son huitième et dernier chapitre, dédié à la bienheureuse Vierge Marie Mère de Dieu dans le mystère du Christ et de l'Eglise. Pour la première fois, affirmait le pape Paul VI le jour de la promulgation de cette constitution (21 novembre 1964), «un Concile œcuménique présente une synthèse si vaste de la doctrine catholique sur la place que Marie occupe dans le mystère du Christ et de l'Eglise»[1]. En formulant ce constat, ce Pape, qui publiera ensuite lui-même durant son pontificat deux encycliques (*Mense Maio*, *Christi Matri*) et trois exhortations apostoliques mariales (*Signum Magnum*, *Recurrens mensis october*, *Marialis cultus*), n'entendait aucunement affirmer que la doctrine mariale de l'Eglise devait trouver à Vatican II son terme ultime. Le même pape Paul VI décida de proclamer solennellement Marie Mère de l'Eglise alors que ce titre, délibérément omis, ne figure pas tel quel dans les textes du Concile. En lisant avec attention l'introduction de la Constitution *Lumen Gentium* on remarquera d'ailleurs qu'elle précise bien que le Concile «n'a pas l'intention de faire au sujet de Marie un exposé doctrinal complet, ni de trancher les questions que le travail des théologiens n'a pu encore amener à une lumière totale. Par conséquent, demeurent légitimes les opinions qui sont librement proposées dans les écoles catholiques au sujet de celle qui occupe dans la Sainte Eglise la place la plus élevée au-dessous du Christ et nous est toute proche» (LG 54).

[1] PAUL VI, Promulgation de la constitution *Lumen Gentium* et de Marie Mère de l'Eglise, 21 novembre 1964, in *Bienheureuse Celle qui a cru – Discours et écrits de Paul VI sur la Vierge Marie*, Paris 2000, 33; *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 1014.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 258

Pour un lecteur averti des débats conciliaires[2], une telle déclaration d'intention ressemble à une justification prudente et fort bienvenue du silence du huitième chapitre de *Lumen Gentium* sur certains thèmes et titres, parmi lesquels celui d'«Epouse du Saint Esprit» attribué à Marie. Dans ce chapitre de *Lumen Gentium* consacré à la Vierge Marie, le Concile rappelle que le Fils de Dieu «a pris chair de la Vierge Marie par l'action du Saint-Esprit» (LG 52); elle est «la Mère du Fils de Dieu, et par conséquent la fille de prédilection du Père et le sanctuaire du Saint-Esprit» (LG 53). Un peu plus avant, le Concile n'omet pas de souligner à quel point la Vierge Marie a été, selon la belle expression de saint Germain de Constantinople[3], «pétrie par l'Esprit Saint (*quasi a Spiritu Sancto plasmatam*)» (LG 56) et «enveloppée par l'Esprit Saint, comme une Nouvelle Eve (*Spiritu Sancto obumbrata*)» (LG 63). Quant à la présence de Marie au Cénacle, elle ne manque pas non plus d'être soulignée: «on voit les Apôtres, avant le jour de la Pentecôte, "persévérant d'un même cœur dans la prière avec quelques femmes dont Marie, la Mère de Jésus, et avec ses frères"; et l'on voit Marie appelant aussi de ses prières le don de l'Esprit qui, à l'Annonciation, l'avait déjà elle-même prise sous son ombre» (LG 59).

Force est donc de constater que le rapport entre Marie et les trois Personnes Divines tient une place centrale dans l'enseignement du Concile Vatican II, qui souligne en particulier à maintes reprises l'union de la Vierge Marie au Saint-Esprit, mais sans jamais employer pour cela le titre d'«Epouse du Saint-Esprit»[4] probablement moins adapté dans le contexte d'une constitution dogmatique sur l'Eglise qui est l'Epouse du Christ[5].

---

[2] Cf. G. M. Besutti, *La schema mariano al Concilio Vaticano II. Documentazione e note di cronaca*, Roma 1966; R. Laurentin, *La Vierge au Concile*, Présentation, texte et traduction du chap. VIII de la Constitution *Lumen Gentium*, Paris 1965; G. Philips, *L'Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican*, Histoire, texte et commentaire de la Constitution *Lumen Gentium*, 2 vol., Tournai 1967-1968.

[3] Cf. S. Germanus Const., *Hom. In Annunt. Deiparae*, PG 98, 328A.

[4] Dans un premier projet de texte marial rédigé par C. Balić, premier président de l'Académie Pontificale Mariale, se trouvait la formule *Mater Dei, filia Patris, Sponsa Spiritus Sancti*. Cf. D. Aracic, *La dottrina mariologica negli scritti di Carlo Balić*, Roma 1980, 273. Le texte final de LG 53 contient une formulation différente: *Genitrix Dei Filii, ideoque praedilecta filia Patris necnon sacrarium Spiritus Sancti*.

[5] Cf. M. Hauke, *Die trinitarischen Beziehungen Mariens als Urbild der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch 4 (2000) 111: «Die Kennzeichnung Mariens als *sacrarium Spiritus Sancti* steht im Makrokontext von *Lumen Gentium* parallel zur pneumatologischen Aussage am Beginn: "Der Geist wohnt in der Kirche und in den Herzen der Glaübigen wie in einem Tempel (vgl. 1 Kor 3,16; 6,19)…" (LG 4). Der Blick auf den gleichen Artikel macht vielleicht auch plausibel, wieso der Titel *sacrarium* nicht, wie von einer Wortmeldung gewünscht, durch *sponsa* ersetzt wurde: der Heilige Geist geleitet die Kirche "zur vollkommenen Vereinigung mit ihrem 'Bräutigam'. Denn der Geist und die Braut sagen zum Herrn: 'Komm' (vgl. Apk 22,17)" (LG 4). Nicht der Heilige Geist ist

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 259

Si le Concile Vatican II s'est ainsi abstenu d'employer l'expression «Epouse de l'Esprit» (*Sponsa Spiritus Sancti*), alors qu'il a recours au titre de «sanctuaire du Saint Esprit» (*sacrarium Spiritus Sancti*) (LG 53) cela ne signifie pas pour autant que le titre évité soit erroné ou banni du vocabulaire catholique[6]: «on sait que le Concile, écrit Bernard Sesboué, n'a jamais voulu condamner: ses silences ne doivent donc pas être interprétés comme des refus formels»[7].

Le Conseil de Présidence du grand Jubilé de l'Incarnation a publié un volume intitulé *L'Esprit Saint remplit l'univers* contenant l'affirmation suivante: «le rapport de Marie avec l'Esprit Saint possède une intensité particulière telle, qu'elle peut être exprimée par la tradition chrétienne avec le titre de "Marie, Epouse de l'Esprit Saint"»[8]. Le fait que le Concile Vatican II n'ait pas employé le titre d'«Epouse de l'Esprit» ne saurait donc être interprété comme un rejet de la part du Magistère apostolique. La meilleure preuve en est que ce titre d'«Epouse de l'Esprit» est reconnu à Marie par de nombreux papes et par de plus nombreux saints encore (parmi lesquels plusieurs papes canonisés, béatifiés ou en voie de l'être). Le titre de «Marie Epouse de l'Esprit Saint» appartient *de facto* à la mariologie des saints et des papes. Certains auteurs contemporains continuent cependant de formuler des objections au sujet de l'emploi de ce symbole en mariologie[9]. Les objections principales, bien résumées par Jean Galot, mettent surtout en avant le risque d'un défaut

"Bräutigam" der Kirche, sondern Jesus Christus. In diesem Kontext scheint die Rede von Maria als "Braut des Heiligen Geistes" weniger passend».

6 Au sujet de cette appartenance du titre d'«Epouse de l'Esprit-Saint» à la Tradition vivante de l'Eglise: cf. A. Amato, *Spirito Santo*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Cinisello Balsamo 1985, 1335-1338; Id., *Maria e la Trinità*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2000, p. 90-94; J. Galot, *La Vergine Maria e lo Spirito Santo*, in La Civiltà Cattolica, quad. 3339-3340 (5-19 agosto 1989) 209-222; Id., *Marie, Mère et Corédemptrice*, Paris 2005, 59-80; 87-90; E. D. O'Connor, *Mary and the Holy Spirit*, in Homiletic and Pastoral Review 90 (1990) 8, 21-30.

7 B. Sesboüé, *Marie, ce que dit la foi*, Paris 2005, 33.

8 Conseil de Présidence du grand Jubilé de l'An 2000, *L'Esprit Saint remplit l'univers*, Paris 1997, 71. (Préface du cardinal Roger Etchegaray. Edition française traduite de l'italien par Joseph Doré et Chantal Flamant).

9 Sur cette question disputée: cf. J. Galot, *La Vergine Maria e lo Spirito Santo*, in La Civiltà Cattolica 3 (1989) 210-222; R. Laurentin, *Esprit Saint et théologie mariale*, in *NRT* 89 (1967) 26-42; Id., *Marie est-elle l'Epouse de l'Esprit Saint? Sens, limite et défaillance de cette formule poétique*, in *Petite vie de L.-M. Grignion de Montfort*, Paris 1996, annexe 1, 119 -129; Id., *Esprit Saint*, in *Dictionnaire de spiritualité montfortaine*, Novalis 1994, 508-509; Id., *L'Esprit Saint cet inconnu*, Paris 1997, 577-591; C. Militello, *Maria e lo Spirito Santo*, in AA.VV., *Lo Spirito Santo è Signore e dà la vita* (Fiamma Viva 39), Roma 1998, 99-135; G. Philips, *Le Saint-Esprit et Marie dans l'Eglise – Vatican II et perspective du problème*, in Etudes mariales 25 (1968) 7-37.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 260

de respect de la transcendance divine, la possible suggestion d'une sorte de théogamie, et surtout le danger de considérer Jésus comme le Fils du Saint-Esprit[10].

L'emploi de ce titre, donnant lieu à de persistantes controverses malgré son adéquation à suggérer l'aspect sponsal de la relation entre Marie et l'Esprit Saint, mérite d'être brièvement examiné[11]. S'agit-il d'une simple désignation poétique ou lyrique, voir même d'une «pieuse exagération», ou bien d'une analogie, d'un symbole riche d'une authentique valeur doctrinale et spirituelle et donc d'un véritable titre de gloire qu'il convient d'attribuer à la Très Sainte Vierge Marie? La réponse, trop souvent hâtive et superficielle, à cette «question disputée» gagnerait à ne pas être formulée sans un examen attentif du point de vue des papes des deux derniers siècles ainsi que de la mariologie vécue des saints, sachant à quel point «il est important, pour la théologie d'aujourd'hui, de retrouver la dimension sapientielle, qui intègre l'aspect intellectuel et scientifique à la sainteté de vie et à l'expérience contemplative du mystère chrétien»[12].

1. L'emploi de ce titre par les Papes

Si le Concile Vatican II a choisi, intentionnellement, d'éviter le titre d'«Epouse de l'Esprit Saint» dans le chapitre huit de *Lumen Gentium*, les papes des deux derniers siècles ont manifestement choisi, non moins intentionnellement, de ne pas l'éviter et au contraire d'y recourir avec bonheur. Le carme Ismaël Bengoechea a recensé les emplois par les papes depuis le début du XIX^{e} siècle[13] de l'expression «Epouse de l'Esprit». Au cours du XIX^{e} siècle, le recours à ce titre est le fait d'au moins trois pontifes romains, à savoir Léon XII (rescrit Manu propria,1823), le bienheureux Pie IX (oraison indulgenciée,1860), et bien sûr Léon XIII qui a publié non seulement de

---

10 Cf. J. GALOT, *Marie, Mère et Corédemptrice*, Paris 2005, 59-62.

11 Curieusement, le document intitulé *La Mère du Seigneur* (Paris 2005) publié à l'occasion du Jubilé de l'Incarnation par l'Académie Mariale Pontificale Internationale (PAMI) afin d'aborder «quelques questions actuelles sur la figure et la mission de la bienheureuse Vierge Marie» ne fait nulle part mention du titre *Sponsa Spiritus Sancti* malgré plusieurs développements sur la relation entre «pneumatologie et mariologie» (cf. n. 16; 41-42). Cf. la recension de ce volume par M. HAUKE, dans Rivista Teologica di Lugano 2 (2004) 501.

12 JEAN-PAUL II, *Discours à l'Assemblée plénière de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 24 octobre 1997*, in La Documentation catholique 94 (1997) 1002.

13 I. BENGOECHEA, ocd, *Maria, ¿ esposa o sagrario del espiritu santo? Reflexiòn teológico-pastoral*, in Ephemerides Mariologicae 28 (1978) 343.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 261

nombreuses encycliques pour promouvoir le culte de la Mère de Dieu, en particulier à travers la prière du Rosaire, mais aussi une encyclique au Saint-Esprit (*Divinum illud munus*, 1897) en laquelle la Vierge Marie est qualifiée d'«épouse immaculée de l'Esprit Saint»[14]. Au cours du XXe siècle, l'application à la Vierge Marie du titre d'«épouse du Saint Esprit» est devenue plus fréquente encore, puisqu'elle se rencontre non seulement sous la plume de saint Pie X (oraison, 1914) et de Pie XII[15] (radio-message, 1946), mais aussi du bienheureux Jean XXIII[16], de Paul VI[17] et plus encore de Jean-Paul II[18].

Paradoxalement, alors que le Concile Vatican II ne fait pas usage du titre, c'est sous la plume des papes Paul VI et Jean-Paul II qu'il revient le plus fréquemment dans des écrits qui engagent le magistère ordinaire pontifical. Si l'on considère la fréquence du recours de chacun de ces papes, de Léon XII à Jean-Paul II, au titre d'«Epouse de l'Esprit», on est obligé de constater un *crescendo* qui atteint son sommet avec Jean-Paul II. L'avenir dira si le pape Benoît XVI choisira lui aussi, à l'occasion, d'en faire usage. Mais il est certain que pour Paul VI et Jean-Paul II les deux symboles de l'«épouse» et du «sanctuaire», loin de s'opposer, ne s'excluent aucunement, mais au contraire se complètent mutuellement. N'était-il pas significatif que durant le pontificat du bienheureux Jean XXIII, l'acte de consécration de l'Italie au Coeur Immaculé de Marie, prononcé solennellement sur décision de la Conférence

---

14 Cf. Léon XIII, *Divinum illud munus* (9 mai 1897), n. 19, in *Acta Leonis XIII*, t. 17, Roma 1898, 125-148; ou bien in ASS 29 (1896/97).

15 Pie XII, *Radio message pour le couronnement de Notre Dame de Fatima*, 13 mai 1946, in AAS 38 (1946) 266. Dans ce message le pape Pie XII (qui canonisera Grignion de Montfort un an plus tard), énonçant les relations de Marie avec les Personnes de la Trinité, qualifie Marie de «fille premier-née du Père, mère affectueuse du Verbe et épouse de prédilection du Saint-Esprit».

16 Cf. Jean XXIII, in AAS (1959) 316.

17 Cf. Paul VI, *Marialis Cultus*, n. 26, in AAS 66 (1974) 137; Id., *Gaudete in Domino*, 9 mai 1975, n. 4, in AAS 67 (1975) 304; Id., *Lettre au card. L.-J. Suenens à l'occasion du XVIe Congrès international marial, 13 mai 1975*, in AAS 67 (1975) 354-359.

18 Parmi les nombreux textes de Jean-Paul II contenant ce titre, nous nous contentons d'indiquer ici un choix de références particulièrement significatives: cf. Jean-Paul II, *Discours à l'occasion du 1550ème anniversaire du Concile d'Ephèse*, 7 juin 1981, in La Documentation Catholique 78 (1981) 620-622; Id., *Acte de consécration à Marie*, 8 décembre 1981, in La Documentation Catholique 79 (1981) 91; Id., *Redemptoris Mater*, n. 26, in AAS 79 (1987) 395; Id., *Lettre à toutes les personnes consacrées à l'occasion de l'année mariale*, 22 mai 1988, in La Documentation Catholique 85 (1988) 594-598; Id., Audience générale du 28 juin 1989, in La Documentation Catholique 86 (1989) 827-828; Id., Audiences générales du 18 avril et du 2 mai 1990, in La Documentation Catholique 87 (1990) 647-649; Id., Audience générale du 10 janvier 1996, in *Marie dans le mystère du Christ et de l'Eglise–Catéchèse sur le Credo*, Paris, 1998, 45-47.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 262

épiscopale le 13 septembre 1959, s'adressait à Marie «sposa e tempio dello Spirito»[19]?

Dans l'exhortation apostolique *Marialis Cultus* (1974), après avoir rappelé qu'il est opportun de mettre convenablement en relief, dans le culte marial, la Personne et l'œuvre de l'Esprit Saint, le pape Paul VI a souligné que bien des Pères de l'Eglise et des Ecrivains ecclésiastiques «virent dans le rapport insondable entre l'Esprit Saint et Marie un aspect sponsal, poétiquement décrit par Prudence: "la Vierge qui n'était pas mariée se maria avec l'Esprit"[20] (*innuba Virgo nubis Spiritui*), et ils l'appelèrent *Sanctuaire du Saint-Esprit*, expression qui souligne le caractère sacré de la Vierge, devenue demeure permanente de l'Esprit de Dieu»[21]. La citation du poète latin Prudence († 405) suffit à indiquer au lecteur, si besoin était, que lorsque les papes emploient l'expression «Epouse du Saint Esprit», ils s'inscrivent dans une tradition dont il convient de recueillir toute la richesse. Comme l'a fait remarqué Jean Galot, l'étude des témoignages de la Tradition ne peut se limiter à la recherche de l'emploi du seul titre d'«Epouse de l'Esprit Saint» appliqué à Marie, mais doit s'étendre aussi à toutes les expressions évoquant un lien *sponsal* entre Marie et l'Esprit[22].

Citer l'expression de Prudence, qui met si bien en valeur cette dimension sponsale du rapport insondable entre l'Esprit Saint et Marie, est une manière très adroite de souligner que la justesse et la force de la symbolique spatiale et sacrée du «temple» n'est pas au dépens de la symbolique personnelle et nuptiale de l'«épouse».

Dans une Lettre adressée le 13 mai de l'Année Sainte 1975 au cardinal Suenens, alors président des Congrès mariaux, le pape Paul VI formula à nouveau sa pensée au sujet des liens intérieurs, très purs et très saints qui unirent et unissent toujours la Vierge Marie à l'Esprit Saint:

> «Les Pères et les Docteurs de l'Eglise, en Orient comme en Occident, ont attribué aux diverses missions de l'Esprit Saint procédant du Père et du Fils, la plénitude de grâce et de

---

19 Cf. G. Amorth, *Maria, un Sì a Dio*, Roma 1979, 214; Id., *Consacrazione a Maria*, Roma 1959.

20 Prudentius Aurelius, *Liber Apotheosis*, vv. 571-572 (CCL 126, 97).

21 Paul VI, Exhortation apostolique *Marialis Cultus*, 2 février 1974, n. 26.

22 Cf. J. Galot, sj, *Dieu et la Femme – Marie dans l'œuvre du salut*, Louvain 1986, 343; Id., *La Vergine Maria e lo Spirito Santo*, in La Civiltà Cattolica 3339-3340 (5-19 agosto 1989) 211. Voir aussi A. M. Apollonio, *Mariologia francescana*, Roma 1997, 42: «*Innuba Virgo nubit Spiritui*. Trattandosi di una composizione poetica, l'espressione non ha suscitato particolare interesse teologico. Tuttavia è innegabile l'importanza di questo testo poichè anche la poesia degli autori cristiani è "luogo teologico", dove si esprime e si trasmette la fede del Popolo di Dio».

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 263

> charité des dons et des fruits de chaque vertu, ainsi que des béatitudes de l'Evangile et des charismes spéciaux qui, tel un trousseau de noces célestes, ornent l'épouse mystique prédestinée du Saint-Esprit, la Mère du Verbe de Dieu incarné. C'est précisément à cause de ses privilèges et de ses dons de grâce exceptionnels, provenant tous de l'Esprit Saint, que Marie est appelée dans la liturgie "temple du Seigneur, sanctuaire de l'Esprit Saint"»[23].

Il est aisé de remarquer que le pape Paul VI fait ici usage des deux symboles du «sanctuaire» et de l'«épouse»:

> «Les deux titres, explique Jean Galot, ne sont pas opposés l'un à l'autre. Ils se complètent mutuellement; il n'y a pas à vouloir les remplacer l'un par l'autre, car ils expriment, à des points de vue différents, deux aspects essentiels de la personnalité spirituelle de Marie. Il importe de préciser en quel sens Marie est sanctuaire de l'Esprit. Elle l'est en vertu de la plénitude de grâce qu'elle a reçue. Dès le premier instant de son existence, l'Esprit Saint a pris possession de son être et est venu demeurer en elle […] Lorsque l'Ange annonce à la Vierge de Nazareth que l'Esprit Saint viendra sur elle, il ne veut pas dire que l'Esprit viendra habiter en elle; en fait l'Esprit habite déjà en celle qui a été comblée de grâce et qui est depuis le début de l'existence son sanctuaire. Il y a divers genres de venue. L'Esprit Saint viendra sur Marie pour opérer la conception de l'Enfant. C'est dans l'accueil de cette venue que la Vierge prend la qualité d'épouse»[24].

Dans une catéchèse donnée durant l'audience générale du 10 janvier 1996 sur «Marie dans la perspective trinitaire», le pape Jean-Paul II ne sera pas moins explicite:

> «Chaque chrétien est un "Temple du Saint-Esprit", selon l'expression de l'Apôtre Paul (1 Co 6,9). Mais cette affirmation revêt une signification exceptionnelle en Marie: en Elle, en effet, la relation avec l'Esprit Saint s'enrichit d'une dimension sponsale. Je l'ai rappelé dans l'Encyclique *Redemptoris Mater*: "L'Esprit Saint est déjà descendu sur elle; elle est devenue son épouse fidèle à l'Annonciation, elle accueille le Verbe du vrai Dieu" (RM 26)»[25].

Dans une catéchèse semblable donnée plusieurs années auparavant, le 2 mai 1990, le pape Jean-Paul II avait déjà consacré un long et riche développement à la spécificité de la collaboration de Marie avec Dieu:

---

[23] PAUL VI, Lettre au cardinal Suenens à l'occasion du XVIème congrès marial international (13 mai 1975), Rome 18-21 mai 1975, in *Bienheureuse Celle qui a cru - Discours et écrits de Paul VI sur la Vierge Marie*, Paris 2000, 243. Voir aussi: L. M. CARLI, *Lo Spirito Santo e Maria nel pensiero di Paolo VI e del Concilio Vaticano II*, in Divinitas 20 (1976) 35-53.

[24] J. GALOT, *Marie, Mère et Corédemptrice*, Paris 2005, chap. III: «Epouse de l'Esprit Saint», 74-75. Traduction française de l'article paru en italien in La Civiltà Cattolica (1989); cf. supra, note 16.

[25] JEAN-PAUL II, «Marie dans la perspective trinitaire», Audience générale du 10 janvier 1996, in *Marie dans le mystère du Christ et de l'Eglise – Catéchèses sur le Credo*, Paris 1998, 47. Il convient de remarquer le souci du pape Jean-Paul II de mettre en valeur, au-delà du titre conciliaire de «sacrarium», la dimension *sponsale* de la relation de la Vierge Marie au Saint-Esprit par l'emploi du mot «épouse».

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 264

«*L'Esprit Saint*, qui descend sur Marie à l'Annonciation, est celui qui, dans le rapport trinitaire, exprime dans sa personne l'amour sponsal de Dieu, l'amour "éternel". A ce moment, il est d'une manière particulière le *Dieu-Epoux*. Dans le mystère de l'Incarnation, dans la conception humaine du Fils de Dieu, l'Esprit Saint garde sa transcendance divine. Le texte de Luc exprime cela d'une manière précise. La sponsalité de l'amour de Dieu a un caractère complètement spirituel et surnaturel. Ce que dira Jean à propos des croyants dans le Christ vaut d'autant plus pour le Fils de Dieu qui a été conçu dans le sein de la Vierge "non pas par vouloir de la chair, ni par volonté de l'homme, mais par Dieu" (1 Jn 13). Mais surtout elle exprime *l'union suprême de l'amour*, réalisée entre Dieu et un être humain par l'action de l'Esprit Saint.

En ces noces divines avec l'humanité, Marie répond à l'annonce de l'ange avec l'amour d'une épouse capable de répondre et de se conformer au choix divin d'une manière parfaite. Aussi, surtout à partir de l'époque de saint François d'Assise, l'Eglise l'appelle *épouse de l'Esprit Saint*. Seul ce parfait amour sponsal, profondément enraciné dans sa complète donation virginale à Dieu, pouvait faire que Marie devienne la Mère de Dieu d'une manière consciente et digne, dans le mystère de l'Incarnation.

J'ai écrit dans l'encyclique *Redemptoris Mater*: "L'Esprit saint est déjà descendu sur elle; elle est devenue son épouse fidèle à l'Annonciation, elle accueille le Verbe du vrai Dieu et rend un «complet hommage d'intelligence et de volonté à Dieu qui révèle» dans un assentiment volontaire à la révélation qu'il fait», et même s'en remet tout entière à Dieu par «l'obéissance de la foi», ce pourquoi elle répond à l'ange: «Je suis la servante du Seigneur; qu'il m'advienne selon ta parole!" (n. 26).

Par cet acte et ce geste de Marie, qui s'opposent d'une manière spectaculaire au comportement d'Eve, se dessine dans l'histoire spirituelle de l'humanité *la nouvelle Epouse*, *la nouvelle Eve*, Mère des vivants, comme le diront souvent les Docteurs et les Pères de l'Eglise. Elle sera le type et le modèle de la Nouvelle Alliance comme union nuptiale de l'Esprit Saint avec chacun et avec la communauté humaine»[26].

A partir de la touche nuptiale, si fortement mise en valeur par Jean-Paul II, de l'Evangile de l'Annonciation (Lc 1, 35), qui évoque les «épousailles» mystiques de l'Esprit Saint et de Marie, s'est développé dans la spiritualité chrétienne ce thème de «Marie, Epouse de l'Esprit Saint»[27]. Lorsqu'il commente la présence de Marie au Cénacle, le même pape Jean-Paul II affirme sans hésiter: «En tant que son *Epouse mystique*, Marie implorait sa venue sur l'Eglise née du côté du Christ transpercé sur la Croix et maintenant sur le point de se manifester au monde»[28]. Une telle interprétation est riche de la lecture de l'Ecriture faite par les Pères et Docteurs de l'Eglise, mais aussi plus largement des saints et des mystiques, docteurs ou non, dont la mariologie vécue est une véritable science d'Amour de Jésus en Marie.

---

[26] JEAN-PAUL II, «Marie et les noces de Dieu avec l'humanité», Audience générale du 2 mai 1990, in La Documentation catholique 87 (1990) 649.

[27] Cf. André-Mutien LÉONARD, *Viens Esprit Créateur!* , Paris 1997, 136-137.

[28] JEAN-PAUL II, Audience générale du 28 juin 1989, in La Documentation catholique 86 (1989) 827.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 265

Comment ne pas discerner en particulier sous la plume de Jean-Paul II l'empreinte du témoignage et du message d'un François d'Assise, d'un Grignion de Montfort, d'un Maximilien-Marie Kolbe ou encore d'une Edith Stein?

2. L'emploi de ce titre par les saints

Comme cela a été rappelé à plusieurs reprises par le pape Jean-Paul II, le premier saint canonisé dans les écrits duquel apparaît le titre d'«Epouse de l'Esprit Saint» n'est autre que François d'Assise. La mariologie et la dévotion mariale de François s'exprime bien dans deux prières composées par lui: la *Salutatio Beatae Mariae Virginis* et l'antienne *Sancta Maria Virgo* qui devait être récitée à toutes les «heures» de la liturgie:

> «Sainte Vierge Marie, aucune n'est semblable à toi parmi les femmes de ce monde: fille et servante du Roi très haut, le Père céleste, mère de notre très saint Seigneur Jésus-Christ, *épouse du Saint-Esprit* […]».

Les *Ecrits* de François d'Assise contiennent donc bien une antienne en laquelle Marie est invoquée comme «Fille et servante du Roi Très-Haut et souverain, le Père céleste, Mère de Notre très Saint Seigneur Jésus-Christ, Epouse de l'Esprit Saint»[29]. L'auteur du *Secret de Marie*, saint Louis Marie Grignion de Montfort, dont l'apport sera considéré plus avant, offre une «antienne» mariale très semblable: «Je vous salue Marie, Fille bien-aimée du Père Eternel; je vous salue Marie, Mère admirable du Fils; je vous salue Marie, Epouse très fidèle du Saint-Esprit» (*Le Secret de Marie* 68). Sans être absent de la tradition patristique et médiévale, il est vrai qu'historiquement ce titre revient plus fréquemment *après* François († 1226), particulièrement chez Laurent de Brindisi († 1619), Robert Bellarmin († 1621), Louis-Marie de Montfort († 1716), Alphonse de Liguori († 1787) et plus récemment Maximilien Kolbe († 1941) ou encore Edith Stein (1891-1942). Un tel constat a inspiré à Raniero Cantalamessa la considération suivante:

> «que l'on veuille ou non appeler Marie l'Epouse de l'Esprit Saint, comme l'ont fait saint François d'Assise et d'autres saints après lui, il reste que Jésus a uni Marie et l'Esprit Saint plus qu'un fils unit entre eux son père et sa mère, car si un enfant, par sa simple existence, proclame que son père et sa mère ont été unis un instant selon la chair, ce Fils qu'est

[29] FRANCOIS D'ASSISE, *Ecrits* (SC 285), Paris 1981, 291. Voir à ce sujet: O. VON ASSELDONK, *Maria, sposa dello Spirito Santo secondo s. Francesco d'Assisi*, in Laurentianum 23 (1982) 414-423; A. M. APOLLONIO, *Mariologia francescana*, Roma 1997, 40-46.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 266

> Jésus proclame que l'Esprit Saint et Marie ont été unis "selon l'Esprit" et donc de manière indestructible. Même dans la Jérusalem céleste, Jésus ressuscité demeure celui qui fut "engendré de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie"»[30].

Dès la fin du IIème siècle, dans le Symbole des Apôtres, on trouve l'affirmation, enracinée dans l'enseignement des Evangiles de Luc (Lc 1, 35) et de Matthieu (Mt 1, 18) que Jésus-Christ «a été conçu du Saint Esprit, est né de la Vierge Marie». Le Symbole de Nicée-Constantinople (381) contient l'article suivant: «par l'Esprit Saint, Il a pris chair de la Vierge Marie et s'est fait homme». Suggérée par les textes de saint Luc et de saint Matthieu, l'appropriation de la Conception Virginale au Saint-Esprit est passée bien vite dans les Symboles de foi[31].

Si l'idée d'*épousailles* entre la troisième Personne de la Trinité et la Sainte Vierge est attestée dès le Vème siècle (cf. Prudence; Pseudo-Méthode d'Olympe), l'attribution à Marie du titre même d'«Epouse de l'Esprit Saint» est plus tardive, puisqu'elle se laisse découvrir pour la première fois dans un sermon de Cosmas Vestitor (VIIIe-IXe s.) sur les saints Joachim et Anne[32]. Pour tardive qu'elle soit cette attribution est tout à fait dans la logique de la théologie de saint Irénée[33], pour lequel dans le mystère de la Conception virginale et de la Résurrection la chair devient véritablement *épouse* de l'Esprit qui lui donne la vie et s'unit à elle de la façon la plus intime[34].

Que l'on veuille ou non appeler Marie Epouse de l'Esprit Saint comme l'ont fait saint François et d'autres saints après lui, «Marie apparaît liée à l'Esprit Saint par un lien objectif, personnel et indestructible: la personne même de Jésus qu'ils ont engendré ensemble, même si la contribution de chacun est absolument différente. Si l'on veut séparer Marie de l'Esprit Saint, il faut séparer le Christ lui-même, en qui sont concrétisées et objectivées pour toujours leurs différentes opérations»[35].

---

30 Raniero CANTALAMESSA, *Marie, un miroir pour l'Eglise*, Paris 1992, 208.

31 Cf. R. CANTALAMESSA, *Incarnatus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine. Cristologia e pneumatologia nel Simbolo Constantinopolitano e nella Patristica*, in *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, 101-125.

32 *In Joachim et Annam gloriosos Dei Genitricis Parentes Sermo*, PG 106, 1006 B: «Fuit in prisca illa aetate vir justus ex tribu Judae, cui nomen Joachim; […] vir desideriorum, quae sunt ex Spiritu: quandoquidem cum liberorum expers esset, ac desiderio prolis teneretur, *sancti Spiritus sponsam genuit* […]».

33 Cf. Saint IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Haereses*, V, 9, 4.

34 Cf. F.-M. LÉTHEL, *Connaître l'Amour du Christ qui surpasse toute connaissance – La théologie des saints*, Venasque 1989, chap. I: «Saint Irénée», 113.

35 R. CANTALAMESSA, *Marie, un miroir pour l'Eglise*, 92.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 267

Non sans raisons tant doctrinales que pastorales le pape Paul VI avait jugé de son devoir d'exhorter «l'ensemble du peuple de Dieu, et spécialement les pasteurs et théologiens, à approfondir leur réflexion sur l'action de l'Esprit dans l'histoire du salut, et à faire en sorte que les textes de la piété chrétienne mettent en lumière comme il faut son action vivifiante; d'un tel approfondissement se dégagera en particulier le mystérieux rapport entre l'Esprit de Dieu et la Vierge de Nazareth, et leur action dans l'Eglise; et de ces vérités de foi plus profondément méditées naîtra une piété plus intensément vécue» (*Marialis cultus* 27).

La conscience et l'intelligence de ce lien entre Marie et l'Esprit Saint et de leur *mutua inhaesio* constituent précisément un des points forts de la doctrine mariale de saint Louis-Marie Grignion de Montfort qui a contribué, sans nul doute, à inspirer Jean-Paul II dans son interprétation de la doctrine de Vatican II sur Marie[36].

3. Un titre qui a la faveur de saint Louis-Marie de Montfort[37]

Il est surprenant qu'un éminent mariologue comme René Laurentin ait pu écrire dans sa *Petite vie de Grignion de Montfort* que ce dernier aurait employé l'expression «Epouse du Saint-Esprit» faute de mieux, avec une fréquence limitée, et en ayant conscience de son caractère inadéquat[38]. Il s'agit là d'une affirmation tout à fait inexacte. Au contraire, les textes sont là pour le prouver, cette qualification

---

[36] Cf. Arthur Burton CALKINS, *Totus Tuus – John Paul II's program of marian consecration and entrustment*, New Bedford (Mass.) 1992; M. HAUKE, *La mediazione materna di Maria secondo Giovanni Paolo II*, in AA.VV., *Maria Corredentrice* VII (Bibliotheca Coredemptionis B.V. Mariae), Frigento 2005, 35-91; F.-M. LETHEL, *L'affidamento dell'uomo alla Madre di Cristo nell'enciclica "Redemptoris Mater" e nella spiritualità di San Luigi-Maria di Montfort*, in AA.VV., *La spiritualità mariana della Chiesa*, Roma 1988, 137-152; G. DE MENTHIÈRE, *Marie au cœur de l'œuvre de Jean-Paul II*, Paris 2005; E. RICHER, *De Montfort à Jean-Paul II: Marie et la croissance eschatologique de l'Eglise*, in Nova et Vetera 3 (2003) 15-34; Alberto RUM, *Montfort e Giovanni Paolo II due testimoni e maestri di spiritualità mariana*, in Fragmenta Monfortana 3 (1999) 107-142.

[37] Nous développons ici sur ce point précis le fruit de recherches plus amples sur la théologie spirituelle de saint Louis-Marie de Montfort: cf. E. RICHER, *La pédagogie de sainteté de saint Louis-Marie de Montfort*, Paris 2003; ID., *Une vraie science de l'éducation à la sainteté: la véritable dévotion à Marie selon saint Louis-Marie de Montfort, dans le mystère du Christ, de l'Eglise et du chrétien*, Dissertatio ad Lauream theologiae spiritualis, Teresianum, Romae 2005, 134-140. Dans les pages qui suivent nous citerons les écrits de Grignion de Montfort selon l'édition de ses *Œuvres complètes*, Paris 1966, XXXII-1908. Les références aux écrits seront indiquées par sigles entre parenthèses dans le corps du texte. VD = *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*; SM = *Le Secret de Marie*; ASE = *L'Amour de la Sagesse Eternelle*; PE = *Prière embrasée*; C = *Cantiques*.

[38] Cf. R. LAURENTIN, *Petite vie de L.-M. Grignion de Montfort*, Paris 1996, 126.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 268

d'«Epouse» ou de «compagne indissoluble du Saint-Esprit pour toutes ses œuvres de grâce» (VD 37) appliquée à la Vierge Marie revient si fréquemment dans les écrits de Grignion de Montfort (VD 4, 5, 20, 21, 25, 34, 36, 37, 49,152, 164, 213, 217, 269; SM 13, 15, 67, 68; PE 15) que l'expression peut être considérée comme typiquement montfortaine[39]. C'est une expression privilégiée par saint Louis-Marie pour situer Marie par rapport à la troisième Personne de la Trinité: «Ô Saint-Esprit! Donnez-moi une grande dévotion et un grand penchant vers votre divine Epouse, un grand appui sur son sein maternel et un recours continuel à sa miséricorde, afin qu'en elle vous formiez en moi Jésus-Christ» (SM 67).

Nul n'est besoin d'aligner les citations de ce calibre, qui seraient nombreuses, pour prouver que notre auteur ne substitue jamais la Vierge Marie à l'Esprit Saint:

> «Dans la présentation de la dévotion à Marie, constate De Fiores, il se garde d'oublier le rapport au Saint-Esprit, et ceci dans les fondements théologiques comme dans les expressions concrètes de la vie»[40].

Une consultation de la *Concordance* permet de découvrir rapidement que dans le *Traité* et le *Secret de Marie*, chacune des 18 occurrences du mot «épouse» concerne toujours la relation entre Marie et le Saint-Esprit[41]. Quant au nom d'Epoux il est approprié à l'Esprit (VD 20, 36, 152; SM 13)[42]. Pour bien prendre la mesure de l'orthodoxie dogmatique de ce choix il convient de rappeler, avec François-Marie Léthel, que la *Theotokos* est aussi *Theonumphos*, Epouse de Dieu:

> «Le titre de *Mère de Dieu* signifie la *relation avec la seule personne du Fils*, tandis que le titre d'*Epouse de Dieu* signifie *la relation avec toute la Trinité*. En effet, si le *Nom de Fils* exprime la propriété exclusive d'une Personne Divine, le *Nom* d'Epoux est en revanche *commun à toute la Trinité*. En Dieu, il y a éternellement un Père et un Fils, mais non pas un Epoux et une Epouse. Ce Nom divin d'Epoux, qui caractérise la relation entre Dieu et la créature comme relation d'Amour, peut donc être légitimement *approprié* à chacune des Trois Personnes. Il est le plus souvent approprié au Fils, à cause de l'Incarnation, mais il peut aussi être approprié au Père et à l'Esprit, parce que les Trois Personnes sont en vérité un seul Epoux, et non pas trois Epoux»[43].

---

39 Cf. F.-M. LÉTHEL, *Marie Toute Sainte et Immaculée dans le mystère du Christ et de l'Eglise: la doctrine de saint Louis-Marie Grignion de Montfort à la lumière du Concile Vatican II*, in Path 3 (2004) note 34. Voir aussi: *L'Amour de Jésus en Marie*, I, annexe II/D: *L'Amour virginal du Nouvel Adam et de la Nouvelle Eve: clef de lecture du Cantique des Cantiques*, Genève 2000, 141-148.

40 S. DE FIORES, *Le Saint Esprit et Marie chez Grignion de Montfort*, in Cahiers marials 20 (1975) 203.

41 Cf. *Concordance du Traité de la vraie dévotion et du Secret de Marie*, Roma 1985, 90.

42 Cf. J.-M. SALGADO, *Les appropriations trinitaires et la théologie mariale*, in Marianum 49 (1987) 377-448.

43 F.-M. LÉTHEL, art. cit., in Path 3 (2004) note 32. Voir aussi: J.-M. GARRIGUES, *L'Epouse du Dieu Vivant -Marie plénitude trinitaire de l'Eglise*, Saint Maur 2000.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 269

Ce titre d'«Epouse du Saint Esprit», métaphore relationnelle qui relève d'un langage symbolique, ne fait guère l'unanimité de nos jours dans les cercles d'études théologiques[44]. Certains théologiens sont très réticents pour l'utiliser tandis que d'autres la rejettent purement et simplement. Mais il n'est pas pour autant frappé d'inadéquation ni d'inconvenance et comme le fait remarquer Louis Sankalé «il ne viendrait à l'idée d'aucun baptisé un peu instruit des choses de la foi, d'en faire une lecture univoque dans la ligne des hiérogamies païennes»[45]. Certains auteurs contemporains comme René Laurentin ou Bernard Sesboüé par exemple considèrent pourtant qu'il faut éviter à tout prix ce titre à leurs yeux extrêmement ambigu d'«Epouse de l'Esprit» car «l'Esprit de Dieu en venant sur Marie ne joue pas le rôle d'un procréateur, mais celui d'un créateur, comme lors de la création du monde»[46].

Louis-Marie a répondu lui-même en son temps à cette objection de nos jours souvent réitérée selon laquelle l'expression «Epouse de l'Esprit» présenterait le grave défaut de faire de la troisième Personne de la Trinité un autre «Père» de Jésus. La qualité d'«Epoux» du Saint-Esprit n'entraîne pas la paternité: l'Esprit Saint n'est pas le Père de Jésus ni son géniteur humain! L'Incarnation du Fils unique de Dieu est virginale:

> «La communion trinitaire est toujours virginale; elle est la source de relations inouïes, divino-humaines, radicalement nouvelles par rapport aux simples relations humaines, naturelles. Ainsi, pour saint François, toute personne qui vit dans la charité est à la fois Mère et Sœur et Epouse de Jésus, en sorte que Jésus est vraiment son Epoux et son Frère et son

---

44 Cf. par exemple les références déjà indiquées plus haut à la note 9 du présent article.

45 L. SANKALÉ, *Avec Marie au pas de l'Esprit*, Paris 1991, 72. Dans le même sens il faut signaler ici la magnifique réponse à l'objection formulée par Mons. Brunero GHERARDINI: «Diciamo la verità: la preccupazione, se non inutile, è almeno eccessiva per chi abbia una sufficiente conoscenza del dogma trinitario, secondo il quale le tre divine persone, realmente distinte dalle rispettive relazioni sostanziali, s'unificano nell'unità ed identità della natura e da questa non si distinguono se non con una distinzione logica o *rationis ratiocinatae*. Ora, delle relazioni sostanziali fa parte la *spirazione*, che in quanto *attiva*, non si distingue dai suoi soggetti "spiranti", il Padre e il Figlio; in quanto *passiva*, esige invece un termine distinto dal Padre e dal Figlio, il soggetto "spirato", cioè lo Spirito Santo. Che questi venga inteso come padre di Cristo qualora Maria venga detta "sposa dello Spirito Santo", è già, alla luce di quel che precede, un "pericolo" inesistente. S'aggiunga a cio il carattere analogico d'ogni espressione umana (padre, figlio, sposa) rivolta a Dio e, con la mente protesa al valore analogico del dire e comunicare dell'uomo, si rilegga il racconto lucano riguardante l'incarnazione del Verbo, specie là dove l'incarnazione stessa è collegata all'azione fecondatrice dello Spirito Santo […]» (B. GHERARDINI, *La Corredentrice nel mistero di Cristo e della Chiesa*, Roma 1998, 25-26).

46 B. SESBOÜÉ, *Marie: ce que dit la foi*, Paris 2005, 47. Ce livre laisse perplexe à bien des égards, notamment lorsque l'auteur va jusqu'à mettre en doute l'opportunité du concept de «médiation maternelle» employé par Jean-Paul II dans son encyclique *Redemptoris Mater* ou bien jusqu'à affirmer sans le moindre scrupule que «la co-rédemption n'a jamais appartenu à la foi de l'Eglise et Vatican II semble bien avoir mis un point final à ce thème» (*ibid.*, 17).

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 270

Enfant. Une telle expression, que sainte Claire applique plus particulièrement à la femme consacrée dans la virginité, convient éminemment à Marie»[47].

En son *Cantique nouveau en l'honneur de Notre-Dame des ombres,* ne perdant justement jamais de vue que la communion trinitaire est toujours virginale et que la Personne divine du Fils n'a qu'un seul Père, Grignion de Montfort a bel et bien anticipé et réfuté l'objection évoquée plus haut:

«5. Quel grand mystère!
L'ombre seule du Saint-Esprit
En elle forma Jésus-Christ,
La fit sa mère,
Sans en devenir le père.
Qu'il est doux, qu'il est doux!
A son ombre cachons-nous.
[…]
16. Pleine de grâces
Par l'ombre du Saint-Esprit
Formez en mon cœur Jésus-Christ» (C 155, 5; 16).

Dans un autre cantique le père de Montfort n'est pas moins rigoureux dans sa pensée:

«Il n'a point d'autre père
Que le Père éternel
Et Marie est sa mère
En tant qu'homme mortel.
L'Esprit Saint l'a produit sans aucune souillure
Car par un prodige étonnant,
Marie après l'enfantement,
A resté Vierge pure» (C 109, 6).

La prédication populaire de Louis-Marie n'est donc aucunement en contradiction avec l'enseignement de Thomas d'Aquin selon lequel «le Christ, comme homme, n'a pas avec le Saint-Esprit, principe actif de sa conception, la ressemblance spécifique qu'un homme possède avec son père; il ne peut donc pas être appelé Fils du Saint-Esprit»[48].

Pourquoi faudrait-il à tout prix relativiser des formulations que le Père de Montfort n'a jamais voulu absolutiser? Si leur emploi est certes moins fréquent chez

[47] F.-M. LÉTHEL, *Dieu le Père, source et accomplissement de la vocation de Marie de Nazareth*, in AA.VV., *Maria e il Dio dei nostri Padri*, Roma 2001, 71-98.

[48] *STh*, III, q. 32, a. 3, ad. 1.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 271

lui, les termes de *sanctuaire* (ASE 208; VD 5 et 262) ou de *temple du saint-Esprit* (C 76,7), appliqués à Marie, ne sont cependant pas absents du langage montfortain[49]:

«Elle est le tabernacle
Où Dieu s'est fait enfant,
Elle est le grand miracle
De son bras tout-puissant,
Elle est fille du Père,
Mère de Jésus-Christ,
Et par un grand mystère
Temple du Saint-Esprit» (C 76, 7).

Si le mot avait appartenu au lexique d'alors notre auteur n'aurait sans doute pas hésité à parler de Marie comme «icône de l'Esprit Saint», c'est-à-dire sa parfaite manifestation visible. Si Louis-Marie privilégie, mais sans exclusive, l'image de l'Epouse, c'est parce qu'à ses yeux les autres formulations «renvoient certes à des réalités très importantes, [mais] ne suffisent pas pour évoquer de la même manière la maternité spirituelle de Marie»[50], explique Alphonse Bossard: «pour Montfort, ce terme exprime la pleine réalité, d'ordre spirituel, de sa maternité envers nous, en pleine consonance avec ce que la Révélation, la sainte Tradition et l'enseignement du Magistère aujourd'hui nous invitent à reconnaître»[51]. Mais une remarque supplémentaire s'impose: de même que pour François le titre d'Epouse de l'Esprit Saint n'est pas exclusivement réservée à Marie puisqu'il l'applique aussi à Claire et à ses sœurs[52], il faut remarquer ce que Louis-Marie fait dire au baptisé dans un cantique d'*Action de grâces pour les principaux bienfaits de Dieu*:

«Vous seul m'avait fait baptiser
Au baptême vous épouser,
Et par après catéchiser.
Deo gratias» (C 27, 11)
De même *Le Pécheur converti* entre en dialogue avec son Epoux le plus tendre:
LE SAINT ESPRIT:

[49] Lorsque R. Laurentin (cf. *Dieu seul est ma tendresse - La vie et l'expérience spirituelle de L.-M. Grignion de Montfort*, Paris 1996², 193) croit pouvoir affirmer que Montfort «ne précise point explicitement qu'Elle est "temple de l'Esprit Saint"» il omet ce cantique 76 qui ne saurait être considéré comme apocryphe!

[50] A. BOSSARD, *Les intuitions d'un auteur spirituel*, in AA.VV., *Louis-Marie de Montfort – Théologie spirituelle*, Roma 2002, 217.

[51] *Ibid*.

[52] Cf. FRANÇOIS D'ASSISE, *Forme de vie donnée à Claire*, in *Ecrits*, 214-215: «vous avez épousé l'Esprit-Saint en choisissant de vivre selon la perfection du saint Evangile».

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 272

«13. C'en est donc fait, ô chère âme que j'aime,
Tu ne veux plus que je sois ton époux.
[…]
L'AMI:
«15. Le Saint-Esprit nous prie et nous exhorte
De retourner à Lui dedans nos cœurs.
[…]
16. Dans nos erreurs, sa voix se fait entendre,
Il nous poursuit sans jamais se lasser;
C'est un époux, un époux le plus tendre,
Laissons l'entrer, cessons de l'offenser.
[…]
21. Venez, Saint-Esprit, Dieu de flamme,
Soyez de nouveau mon époux» (C 98).

Une telle description dialoguée, en termes de sponsalité, du rapport entre le Saint-Esprit et l'âme du pécheur converti ne se comprend que dans une perspective mystique, celle que Louis-Marie partage notamment avec François et Claire d'Assise. Non seulement le Père de Montfort, selon le mot du cardinal Suenens, «a écrit au sujet des relations entre l'Esprit-Saint et Marie des pages qui n'ont jamais été égalées»[53], mais il a fait de même à propos des relations entre l'Esprit Saint et tout disciple du Christ, comme en témoigne par exemple le cantique 141, sorte de petit traité en forme *d'Invocation du Saint Esprit* composée par Louis-Marie vraisemblablement vers la fin de sa vie. Sa catéchèse s'enracine dans son expérience personnelle de cette vie dans l'Esprit et de sa dimension mariale qui n'est pas moins sûre «car depuis que cet Amour substantiel du Père et du Fils a épousé Marie pour produire Jésus-Christ, le chef des élus et Jésus-Christ dans les élus, il ne l'a jamais répudiée, parce qu'elle a toujours été fidèle et féconde» (VD 36).

Parmi les rôles du Saint Esprit dans l'Eglise, tels qu'ils sont évoqués en particulier dans la *Prière embrasée*, les principaux restent toujours ceux qui regardent la sainteté et l'apostolicité de l'Eglise[54]: «Quelle est, Seigneur, cette pluie volontaire que vous avez séparée et choisie pour votre héritage affaibli, sinon ces saints missionnaires, enfants de Marie, votre Epouse, que vous devez assembler et séparer du commun pour le bien de votre Eglise si affaiblie et si souillée par les crimes de ses enfants?» (PE 20).

Parmi les saints qui se sont inscrits dans une telle perspective, il faut nommer aussi, bien qu'il soit malheureusement impossible de rendre compte ici de la riches-

[53] L.-J. Suenens, *Une nouvelle Pentecôte*, Paris 1974, 241.

[54] Cf. S. de Fiores, *Montfort un homme disponible à l'Esprit Saint*, in AA.VV., *Dieu seul*, Roma 1981, 99-100.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 273

se et de la spécificité de son apport, le franciscain saint Maximilien-Marie Kolbe (1894-1941). Béatifié en 1971 par Paul VI, puis canonisé par Jean-Paul II en 1982, le père Kolbe a laissé en effet de nombreux écrits sur les relations entre l'Esprit Saint et la Vierge Immaculée, dans lesquels Il emploie très fréquemment le titre d'«Epouse de l'Esprit»[55]. Il aime revenir souvent sur ce mystère d'intimité personnelle entre Marie et la troisième Personne de la Trinité: «La Mère de Dieu est si parfaite et si unie à l'Esprit Saint qu'on l'appelle son épouse»[56]; «Marie, comme épouse du Saint Esprit, donc élevée au-dessus de toute perfection créée, accomplit en tout la volonté du Saint Esprit qui l'habite depuis le premier instant de sa conception»[57].

Pour saint Maximilien-Marie, comme pour saint Louis-Marie, il s'agit d'une analogie qui n'a rien d'illégitime: l'union par laquelle Marie, l'humble Vierge de Nazareth, est élevée au titre d'épouse est toute divine et il importe au plus haut point d'attirer l'attention sur son excellence, sur son caractère indissoluble, sur la fidélité et la fécondité de l'action de Dieu par Marie. C'est une analogie, explique Kolbe lui-même, «qui fait entrevoir l'union ineffable, intime et féconde entre l'Esprit et Marie. L'Esprit établit sa propre demeure en Marie au moment même où elle est venue à l'existence: il en prit possession absolue et la compénétra tellement que le nom d'Epouse de l'Esprit Saint n'exprime qu'une ombre imparfaite, pâle et lointaine de cette union»[58]. La tonalité presque apophatique de cette finale aide à comprendre pourquoi le père Kolbe a forgé, en parlant de la Vierge Immaculée, d'autres expressions bien plus audacieuses encore que d'aucuns sont portés à juger excessives, telles que «quasi-incarnation de l'Esprit Saint» ou «personnification de l'Esprit Saint»[59]. Aussi délicat que puisse être l'usage de telles analogies (docteur en philosophie et en théologie, Kolbe sait parfaitement que seul le Verbe s'est incarné!), une grave erreur consisterait à n'y voir que des «exagérations pieuses». Le langage adopté par saint Maximilien-Marie pour traduire sa mariologie, héritière de celles des saints François et Grignion de Montfort que nous avons évoqués plus

[55] Cf. Peter Damian FEHLNER, FI, *St. Maximilian M. Kolbe, martyr of charity - Pneumatologist - His theology of the Holy Spirit*, New Bedford (MA) 2004, 102-108.

[56] Saint Maximilien-Marie KOLBE, *Conférence*, 20 juin 1937, in *Entretiens spirituels inédits*, traduits et présentés par l'abbé J.-F. Villepelée, Paris 1974, 52.

[57] ID., in *Miles Immaculatae* (1938) n. 2, cité par H.-M. MANTEAU-BONAMY, *La Doctrine mariale du père Kolbe*, Paris 1975, 66.

[58] Saint Maximilien-Marie KOLBE, cité par JEAN-PAUL II, Homélie du 8 décembre 1982 à Sainte Marie Majeure, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V, 3, Città del Vaticano 1982, 1559-1564.

[59] Cf. par exemple: *Conférence*, 25 septembre 1937, in *Entretiens spirituels...*, 51-52.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 274

amplement, est avant tout un langage mystique qui cherche à exprimer l'ineffable en le suggérant[60]. Pour le père Kolbe, explique Salgado, «dire que la sainte Vierge est l'Epouse du Saint Esprit, c'est affirmer entre lui et elle une union plus étroite que celle qui existe entre les époux de la terre; c'est l'union la plus étroite qui existe entre Dieu et une créature […] Notre saint va même jusqu'à dire que, même s'il ne s'agit pas d'une union identique à celle des deux natures dans la Personne du Verbe Incarné, néanmoins le Saint Esprit a pris possession de l'être de la Vierge à un point tel qu'Il est inséparable d'elle sur le plan de l'agir»[61].

Un écrit d'une autre mystique, Edith Stein, apporte un éclairage sur ce qu'à leur manière les écrits du père Kolbe veulent suggérer du mystère à croire et à contempler. Il s'agit de l'un des plus beaux poèmes de sainte Thérèse Bénédicte de la Croix intitulé *Braut des Heiligen Geistes* qui se termine par cette strophe splendide:

«Par un lien indissoluble elle est ton Epouse,
ô Esprit de douceur, je t'ai enfin trouvé:
Tu me montres l'éclat de ta Divinité
Sur le visage resplendissant de Marie».

4. Le dernier poème d'Edith Stein à Marie Epouse du Saint Esprit

Parmi les nombreux écrits d'Edith Stein se trouve une trentaine de poèmes, composés pour la plupart au Carmel. Composée durant l'été 1942 peu avant son arrestation et sa déportation, la dernière poésie/prière de sainte Thérèse Bénédicte de la Croix montre à quel point elle avait fait sienne, à l'évidence, le sens et la valeur du titre marial d'«Epouse de l'Esprit» déjà rencontré chez saint François, Grignion de Montfort et Kolbe.

Il convient de lire en entier ce poème d'Edith qui offre à notre méditation la meilleure conclusion en forme de prière:

[60] Cf. F.-M. LÉTHEL, *Il linguaggio mistico di san Massimiliano Maria Kolbe*, in Miles Immaculatae 38 (2002) 763-797.

[61] J.-M. SALGADO, *Les appropriations trinitaires et la théologie mariale*, in Marianum XLIX (1987) 446-447.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 275

«Du milder Geist, der alles Gute schafft,
Du meiner Seele Frieden, Licht und Kraft,
Der Ew'gen Liebe Allgewalt,
O zeig'Dich mir in sichtbarer Gestalt,

«O Esprit de douceur qui crée tout ce qui est bon
Toi qui est paix, lumière et force de mon âme,
O toute puissance de l'amour éternel,
Révèle-toi à moi sous une forme visible.
Au Jourdain se manifesta le Fils de l'homme,

Da sich der Menschensohn am Jordan zeigte,
Sein göttlich Haupt in tiefster Demut neigte,
Da kamst Du, aller Reinheit Überfülle,
In einer sanften Taube lichter Hülle.

Humblement il inclina sa tête divine,
Tu vins alors, plénitude de pureté,
Sous les traits lumineux d'une douce colombe.

Die Jünger hörten Dich in Sturmesbrausen,
Das Haus erbebt von dem gewalt'gen Sausen.
Auf ihrem Haupt zuckt's auf wie Feuerzungen,
Da Deine Liebesglut ihr Herz bezwungen.

Dans l'ouragan les disciples t'ont entendu,
La maison a tremblé sous le souffle puissant,
Des langues de feu flamboient au-dessus de leurs têtes,
L'ardeur de ton amour ayant conquis leur cœur.

Doch schufest Du Dir ein treues Ebenbild:
Der Schöpfung reinste Blüte, göttlich mild.
In einem Menschenantlitz himmlisch-klar
Wird Deines Lichtes Fülle offenbar.

Mais tu t'es façonné une image fidèle:
Fleur pure du créé, d'une douceur divine.
Sur un visage humain limpide comme le ciel,
Ta lumière se manifeste en plénitude.

Aus ihrem Auge strahlt des liebe Glut
Und weht doch Kühlung wie von klarer Flut.
Ihr Lächeln ist der sel'gen Freude Schein,
Fliesst balsamgleich in wunde Herzen ein.

L'ardeur de l'amour rayonne en son regard,
Et répand la fraîcheur comme un fleuve d'eau claire.
Son sourire reflète la joie bienheureuse,
Coulant comme un baume sur tous les cœurs blessés.

Am mütterlicher Hand führt sie gelind
Und dennoch stark in Deiner Kraft ihr Kind.
Wo ihre Füsse wandeln, grünt und blüht die Flur,
Und Himmelsglanz umleuchtet die Natur.

Elle conduit son enfant d'une main maternelle,
Douce et ferme à la fois, mais de ta force à Toi,
Et la terre verdoie, fleurissant sous ses pas,
La splendeur céleste enveloppe la nature.

Der Gnadenfülle lichte Herrlichkeit
Hat sie zum Thron erwählt von Ewigkeit
Und strömt durch sir herab ins Erdenland
Und jede Gabe kommt aus ihrer Hand.

Plénitude de grâce, la gloire radieuse
L'a choisie pour régner de toute éternité,
Se déversant par elle jusqu'à notre terre
Et tout don nous arrive en passant par ses mains.

Als Braut ist sie unlöslich Dir verbunden –
O milder Geist, ich habe Dich gefunden:
Du offenbarst mir Deiner Gottheit Licht
Hell-leuchtend in Marias Angesicht».

Par un lien indissoluble elle est ton Epouse,
O Esprit de douceur, je t'ai enfin trouvé:
Tu me montres l'éclat de ta Divinité
Sur le visage resplendissant de Marie»[62].

[62] Edith STEIN, *Malgré la nuit*, Poésies complètes, édition bilingue français/allemand, traduction et présentation de Cécile Rastoin, Genève 2002, 129-131.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 276

«Tu me montres l'éclat de ta Divinité, sur le visage resplendissant de Marie»: l'expérience spirituelle exprimée ici sous forme de poème par Edith Stein ne consiste-t-elle pas à découvrir en Marie la parfaite manifestation visible de l'Esprit Saint, autrement dit son «icône», selon la métaphore que certains théologiens contemporains semblent préférer à celle d'«épouse»[63]? Sans nul doute, mais à cette nuance près qui est d'importance: si Marie est l'icône de l'Esprit, puisque sur son visage resplendissant l'Esprit manifeste sa Divinité, c'est précisément parce que par un lien indissoluble elle est son Epouse:

> «C'est un très grand mystère, commente Marie-Dominique Philippe, que l'Esprit Saint se serve de Marie pour se dévoiler, pour se communiquer; et c'est beau, de voir comment l'Esprit Saint se sert de Marie pour avoir comme un "visage" pour nous. L'Esprit Saint est le souffle. Il n'y a pas de visage de l'Esprit Saint: il est celui qui nous échappe toujours […] Le visage de Marie n'est pas le visage de l'Esprit Saint, c'est évident. Mais l'Esprit Saint veut se dévoiler à travers Marie, ce qui est différent. Et cela, nous pouvons le dire. Nous pouvons vraiment dire que, dans l'amour, il y a entre l'Esprit Saint et Marie cette unité personnelle de vie, comme entre deux amis, comme entre l'époux et l'épouse. Dans une très grande amitié où les amis ne font plus qu'un, l'ami se cache derrière son ami et aime le faire passer devant lui; de même que l'époux, quand il est pleinement époux, se cache derrière l'épouse et aime la laisser passer devant lui. C'est ce que fait l'Esprit Saint à l'égard de Marie […]»[64].

Les quelques «morceaux choisis» évoqués en ces pages, parmi les nombreux écrits des papes et des saints qui seraient à lire et à commenter, suffisent à montrer, nous semble-t-il, que le titre d'«Epouse du Saint Esprit» appliqué à la Vierge Marie ne saurait être réduit ni à une simple envolée lyrique ni à une métaphore équivoque que la rigueur théologique imposerait d'éviter. Au contraire, le bref examen du point de vue des papes et des saints que nous venons d'effectuer, sans aucune prétention à être exhaustif, ne fait qu'éclairer et confirmer, si besoin était, le propos du pape Jean-Paul II dans sa *Lettre sur la doctrine mariale de Grignion de Montfort* (2003): «cette expression traditionnelle, déjà utilisée par saint François d'Assise, tout en contenant des niveaux hétérogènes d'analogie, est sans aucun doute efficace pour exprimer d'une certaine façon la participation particulière de la Vierge à la vie de Très Sainte Trinité»[65].

---

[63] Cf. parmi bien d'autres: R. LAURENTIN, *Esprit Saint et théologie mariale*, in Nouvelle Revue Théologique 99 (1967) 41-42; C. MILITELLO, *Lo Spirito Santo e Maria*, in Theotokos VI (1998) 219-220; L. SCHEFFCZYK, *Maria, crocevia della fede cattolica* (Collana di Mariologia 1), Lugano 2002, 76.

[64] M.-D. PHILIPPE, op, *L'Etoile du Matin – Entretiens sur la Vierge Marie*, III[e] partie: «Marie médiatrice, épouse de l'Esprit Saint», Paris 1989, 192-193.

[65] JEAN-PAUL II, Lettre aux religieux et religieuses de la famille montfortaine sur la doctrine mariale de leur

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 277

A n'en pas douter, ce titre marial, possède une authentique valeur doctrinale et spirituelle et constitue pour Marie un titre de gloire. Puisque selon le mot de sainte Thérèse de Lisieux «le trésor de la Mère appartient à l'enfant»[66], ce titre d'«Epouse de l'Esprit» est motif de joie et d'espérance pour tous les enfants de Dieu et de Marie:

> «Quand le Saint Esprit, son Epoux, l'a trouvée dans une âme, il y vole, il y entre pleinement, il se communique à cette âme abondamment et autant qu'elle donne place à son Epouse [...] car depuis que cet Amour substantiel du Père et du Fils a épousé Marie pour produire Jésus-Christ, le chef des élus et Jésus-Christ dans les élus, il ne l'a jamais répudiée, parce qu'elle a toujours été fidèle et féconde»[67].

fondateur, 8 décembre 2003, in La Documentation catholique 101 (2004) 251-255, n. 3. Pour un commentaire approfondi de cette Lettre, cf.: B. CORTINOVIS, *San Luigi Maria di Montfort: valore teologico di una spiritualità*, in L'Osservatore Romano 144 (20 février 2004) 4; ID., *Note a commento della lettera di Giovanni Paolo II*, in Spiritualità Monfortana 3 (2004) 19-25; F.-M. LÉTHEL, *Marie Toute Sainte et Immaculée dans le Mystère du Christ et de l'Eglise: la doctrine de saint Louis-Marie Grignion de Montfort à la lumière du Concile Vatican II*, in Path 3 (2004) 507-556.

66 Sainte THÉRÈSE DE LISIEUX, PN 54,5, in *Œuvres Complètes*, Paris 1992, 751.

67 Saint LOUIS-MARIE *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, n. 36.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 278

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 279

RTLu XII (2/2007) 279-301

Per una mariologia dialogante. Maria nel pensiero teologico di Hans Urs von Balthasar

Stanisław Mycek
Stalowa Wola (Polonia)

1. Tema

Ogni uomo, se affronta la propria vita in modo ragionevole e consapevole, si interroga: *Chi sono e per che cosa devo vivere*? Le domande esistenziali di ogni tempo che cercano il senso e la direzione assumono tutto il loro peso in modo particolare nel momento attuale. La cultura odierna, con il suo *pensiero debole-post-moderno*, grida disperatamente alla ricerca del senso[1]. Diverse ideologie all'insegna della *tolleranza* o della *libertà* conquistano le menti, offrendo i surrogati della verità, come il movimento femminista, la teologia pluralista delle religioni, le nuove forme di religiosità *filo-orientali*. L'uomo non riesce a trovare la propria identità personale, ma neppure sa bene che cosa significa essere cristiano nella Chiesa e nel mondo[2].

In questo contesto intellettuale, morale e spirituale-religioso vale la pena riscoprire il pensiero teologico del cardinale svizzero Hans Urs von Balthasar (1905-1988), sopratutto sulla persona e missione di Maria nella seconda parte della sua Trilogia, ossia nella Teodrammatica[3]. La riflessione mariana del teologo di Basilea

---

[1] Cfr. R. FISICHELLA, *La via della verità. Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*, Milano 2003, 13s.

[2] Cfr. M. FUSS, *La salvezza negli orientamenti conflittuali*, in M. GRONCHI (ed.), *La salvezza degli altri. Soteriologia e religioni*, Milano 2004, 189s.

[3] Tra l'altro vedi: I. *Trilogia* di H. U. VON BALTHASAR, *Gloria I-VII*, Milano 1975-1977 (= G); *Teodrammatica I: Introduzione al dramma*, Milano 1980 (= TD I); *Teodrammatica II: Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, Milano 1982 (= TD II); *Teodrammatica III: Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Milano 1983 (= TD III); *Teodrammatica IV: L'azione*, Milano 1986 (= TD IV); *Teodrammatica V: L'ultimo atto*, Milano 1986 (= TD V); *Teologica I-III*, Milano 1989-1992 (= TL); e II. *Altre opere*: *Abbattere i bastioni*, Torino 1966 (= AB); *Il tutto nel frammento,* Milano 1972 (= TF); *Verbum Caro. Saggi Teologici I*, Brescia 1975[3] (= VC); *Sponsa Verbi. Saggi Teologici II*, Brescia 1969 (= V); *Spiritus Creator. Saggi Teologici III*, Brescia 1972 (=

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 280

apre le dimensioni particolari per una ricerca d'identità nell'essere uomo/cristiano nella Chiesa e nel mondo sempre più pluralista e relativista.

2. Una matrice cristologica dalla persona mariana

Nel pensiero di Balthasar, la persona di Gesù Cristo nel Teodramma, cioè nel *dramma di salvezza* tra la libertà umana e l'amore divino-trinitario, fonda una *costellazione cristologico-soteriologica*, che apre la possibilità di una *partecipazione drammatica*[4]. La prima persona che accoglie non solo esteriormente, ma anche interiormente questa *opportunità personale e personalizzante* è Maria la cui «missione personale (…) è unica e assolutamente speciale ed abbraccia tutte le missioni ecclesiali»[5]. L'accoglienza della proposta dell'amore divino introduce nella persona chiamata le *tensioni esistenziali e spirituali*, in una chiave dialogico-dialettica del dono e del compito.

2.1. Tra il paradiso e la caduta

La *prima tensione* mariana risulta dalla sua posizione particolare: Maria viene *collocata* tra il *paradiso terreste e* la *caduta*. La sua persona drammatica si trova tra un'esistenza paradisiaca e un'esistenza nella caduta[6]: «Maria deve, come vera madre del Salvatore, appartenere al genere bisognoso di salvezza, e deve tuttavia, per poter essere questa madre, essere del tutto santa, immacolata»[7]. Mediante Maria è stato ripristinato lo stato originario che l'ha resa capace di vivere e di soffrire nell'oscurità della fede: «Ella ha la fede perfetta (di Abramo) e la perfetta umiltà della Serva del Signore che a tutto è disponibile»[8].

Maria, pur essendo senza peccato, partecipa a «situazioni difettose»: l'incertezza l'accompagna durante la vita pubblica del Figlio; sotto la croce è coinvolta nel-

---

SC); *Punti fermi*, Milano 1972 (= PF); *Lo Spirito e l'Istituzione. Saggi teologici IV,* Brescia 1980 (= SI); *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985 (= SVC); *Maria per noi oggi*, Brescia 1987 (= M); *La realtà e la gloria. Articoli e interviste*, Milano 1988 (= RG); *Solo l'amore è credibile*, Roma 1991 (= A).

4 TD III, 259 (td. II/2, 256). La citazione della fonte principale della Teodrammatica è la traduzione italiana (ed. Jaca Book), tra parentesi si trova la versione originale in tedesco (ed. Johannes Verlag).

5 *Ibid.*, 259 (td. 256).

6 *Ibid.*, 295-303 (td. II/2, 293-301).

7 *Ibid.*, 295-296 (td. II/2, 293).

8 RG, 46.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 281

l'oscurità del non comprendere (come suo Figlio che perde il contatto con il Padre). Il privilegio mariano dell'immacolata concezione sta in duplice rapporto con la sua missione: a) di trasmettere come madre a suo Figlio tutta la realtà umana di cui egli ha bisogno; b) di poter compatire col Figlio, come ausiliatrice e sposa, nella maniera a lei assegnata. In questo modo lo stato di Maria non è chiuso in sé, perché la rende capace di partecipare al dolore degli altri: come la colpa isola ed impedisce una reale solidarietà, così l'innocenza rende possibile compatire nell'amore[9].

L'Immacolata e la Preredenta vive la sua vita e la sua missione nell'assoluta armonia. Essendo immacolata dentro di sé, è rivolta a Dio e allo stesso tempo vive il mondo esteriore. L'obbedienza, la povertà e la castità vengono realizzate da Maria e manifestate al mondo nella libertà del suo amore[10]. Nello stato di Maria-immacolata si vede la nuova e autentica nascita non verso una vita mortale – si rompe la catena del peccato originale *caduta-nascita-morte* – bensì verso la *vita divina* per Cristo e per i cristiani. Viene restaurato anche un rapporto tra uomo e donna libero da ogni caducità: maternità e nuzialità si riferiscono realmente, ma *sovrasessualmente* allo stesso uomo[11].

2.2. Tra l'Antico e il Nuovo Testamento

La *seconda tensione* nell'esistenza di Maria si trova *tra il vecchio e il nuovo patto*. Maria si rivela come *madre carnale* (l'antico patto) e *madre verginale* (il nuovo patto). L'Antico Testamento si rivela in lei come la fede realizzata nell'obbedienza, la fede di Abramo pienamente compiuta da Maria; il Nuovo Testamento invece, visto in chiave dello Spirito, appartiene già all'escatologia.

La sua posizione diventa completamente drammatica tra i due Testamenti mediante il suo matrimonio con Giuseppe: non viene sciolto ma applicato e superato: la verginità di Maria poteva essere garantita e Gesù è stato vero figlio di Davide[12].

La verginità come infecondità nella luce dell'Antico Testamento è una vergogna

---

[9] *Ibid.*, 299-300 (td. II/2, 297-298). Balthasar rende evidente la differenza tra il patire di Gesù Cristo e il compatire di Maria. Cristo in quanto agnello di Dio conosce da dentro l'amarezza del peccato, invece Maria lo conosce negli effetti inflitti al Figlio; vedi: TD III, 299 (td. II/2, 297).

[10] Cfr. anche: SVC, 177.

[11] TD III, 303 (td. II/2, 300-301); anche: M, 19s.

[12] *Ibid.*, 305 (td. II/2, 303).

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 282

ed è un onore come causa di fecondità spirituale nel Nuovo Testamento. Quindi questa tensione vive nell'intimo di Maria per tutta la sua vita[13].

Maria vive il suo dramma tra il vecchio e il nuovo negli episodi della vita di Gesù, a partire dalla sua vita pubblica fino alla morte; dunque «Tutta intera la persona drammatica di Maria è concepita intrabiblicamente e intertestamentariamente»[14]. In questa luce Maria appare come la ricapitolazione dell'Antica Alleanza e la personificazione della Nuova.

2.3. Tra il tempo e l'eternità

La *terza tensione più forte* si realizza in Maria *tra tempo ed eternità*[15]. Questa tensione riprende la prospettiva escatologica. Maria partorisce nel tempo suo Figlio per la vita eterna, ma nei dolori della temporalità; e Maria partorisce come madre dei viventi i suoi fratelli anche per la vita eterna[16]. In questa tensione viene collocato il tema della morte di Maria: Essa viene dalla morte trasfigurata in direzione di Dio, assimilata a suo Figlio e riceve parte alla sua liberazione dell'umanità dalla morte[17]. Maria sta sotto la legge della mortalità, ma non è sottomessa a questa legge come una peccatrice; la sua morte ha una natura reale, ma misteriosa.

Nella Teodrammatica l'archetipo di ogni persona è Gesù Cristo[18]. La costruzione cristologico-trinitaria della persona viene applicata alla mariologia teodrammatica: *Maria-persona teologica* alla luce dell'obbedienza amante[19]. Il *sì* di Maria alla proposta del Padre viene realizzato nello Spirito Santo alla luce della pre-redenzione di Gesù. Questo esprime la sua fede e la sua obbedienza e fa di Maria una persona teologica. L'accoglienza della missione da parte di Maria e la sua identità con la sua missione sono la base del concetto di persona teologica[20]. Il *sì* mariano alla sua missione pronunciato nell'obbedienza ha un carattere trinitario. Ciò che deve esser ribadito per tutta la sua vita, si realizza nella prospettiva trinitaria: *sì* al Padre e al

---

13 *Ibid.*, 305 (td. II/2, 303); anche: M, 25s.

14 *Ibid.*, 306 (td. II/2, 304).

15 *Ibid.*, 309-313 (td. II/2, 307-311).

16 *Ibid.*, 309 (td. II/2, 307).

17 *Ibid.*, 311 (td. II/2, 309).

18 *Ibid.*, 191-206 (td. II/2, 186-202).

19 *Ibid.*, 245-262 (td. II/2, 249-259).

20 *Ibid.*, 259 (td. II/2, 256). La base della costruzione della persona teologica di Maria parte dalla persona teologica di Gesù Cristo – identità con la missione – dove l'elemento ontologico è la *coscienza* (sa per che cosa vive) e l'elemento morale-esistenziale è l'*obbedienza*; vedi anche: M, 35s.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 283

Figlio nello Spirito Santo dall'annunciazione fino alla croce. In concreto è «(...) un sì che, al di là di tutte le umane caducità anche dei grandi dell'Antico Testamento, era stato così puro, illimitato e definitivo da includere tutti i destini del Figlio da lei accettato e affermato, ragion per cui se ne deduce a buon diritto la libertà di Maria da ogni ombra di colpa umana»[21].

Lo spirito di Maria, cioè della sua persona e della sua missione, è l'autentico spirito di dipendenza, di servizio e del suo nascondimento[22]. Prima dell'Annunciazione la missione centrale di Maria è nascosta. Da quel momento ella lascia che il suo sì venga plasticamente formato dalla volontà del Figlio fino alla croce; dopo la Pentecoste la sua missione e la sua persona diventano aperte, non nascoste. La missione interiore di Maria è sempre, a parere di Balthasar, di aiuto a suo Figlio e alla sua missione redentrice. Dopo la morte di Gesù la missione di Maria diventa aperta e ausiliare ai Dodici e alla giovane Chiesa[23].

La missione di Maria, che fa di lei una *persona teologica*, si svolge nella teodrammatica sempre sullo sfondo cristologico. Gesù, suo Figlio, rimane sempre il punto di riferimento sia a livello interiore (la fede di Maria e la sua missione nascosta) che a livello esteriore (la missione di Maria come partecipazione alla missione redentrice di Gesù, che è l'aspetto trinitario-cristologico della persona mariana). La missione *definisce* la persona di Maria e *definisce* tutte le missioni ecclesiali, cioè tutte le *persone teologiche* nella Chiesa[24].

3. L'esistenza mariana

3.1. L'aspetto cristologico della co-missione mariana

La mariologia teodrammatica corre in due direzioni, una cristologica e l'altra ecclesiologica. Il ruolo di Maria è cristologico perché «ella garantisce il fatto che egli, in quanto nato da donna, è vero uomo»[25]. La posizione di Maria viene anche collocata di fronte alla Chiesa, che in qualche modo rispecchia il suo orientamento cristologico precedente.

---

21 TD IV, 328 (td. III, 328).

22 Cfr. anche: PF, 129.

23 TD III, 274 (td. II/2, 271).

24 *Ibid.*, 259 (td. II/2, 256).

25 *Ibid.*, 275 s. (td. II/2, 272 s.). Balthasar parla di un'immagine *cristotipica* di Maria e di un'immagine *ecclesiotipica* che si sviluppa attraverso la storia: *ibid.*, 283 (td. II/2, 280).

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 284

La vita come *co-missione* mariana si riferisce alla missione di suo Figlio come la sua persona teologica si chiarifica e si definisce nella luce cristologico-soteriologica. Il primo *incontro divino-umano* si realizza nell'Annunciazione: Dio non può e non vuole violentare la sua creatura libera, per questo aspetta la libera decisone di Maria e la sua libera collaborazione fino alla scena che si svolge ai piedi della croce[26].

La vita/*co-missione* sta nel rapporto singolare con l'unico e universale Salvatore. Il primo aspetto di questa missione fa vedere Maria come Madre del Salvatore, il secondo mette in evidenza la sua persona come *ausiliatrice* della redenzione in rapporto con il Redentore e con i salvati. Maria è libera dal peccato originale, e questo privilegio personale non la desolidarizza dal genere umano, ma la solidarizza più profondamente con l'umanità, perché «la colpa isola ed impedisce una reale solidarietà, l'innocenza rende possibile il com-patire»[27].

La vita/*co-missione mariana* diventa soteriologicamente parlando *co-missione redentrice*. Maria Immacolata accompagna suo Figlio interiormente nella sua missione. L'obbedienza di Gesù viene ribadita anche dall'obbedienza di Maria ma non rafforzata, anzi, la forza interiore della missione di Maria prende la sua vitalità dalla missione redentrice di suo Figlio e la rende capace di compatire nell'amore obbediente che rinuncia al suo io nel suo sì[28].

Questa vita/*co-missione mariana* ha il forte accento pneumatologico. La *co-missione* di Maria a disposizione di suo Figlio la rende il modello archetipo della sua risposta libera alla chiamata liberante. Tutta questa prospettiva (*chiamata-risposta*) riveste la forza dello Spirito Santo che in anticipo ha plasmato Maria come madre, e il suo *sì* disponibile conformemente al *sì* fondamentale del Figlio al Padre[29]. La grazia della sua pre-redenzione fa di Maria la *persona teologica libera* per la sua missione e la missione del suo Figlio[30].

3.2. L'aspetto soteriologico della co-missione mariana

La missione mariana non ripete semplicemente la sintesi paradisiaca ma ha il suo posto assoluto nell'onnicomprensiva sintesi cristologico-soteriologica. La sua

---

[26] *Ibid.*, 276 s. (td. II/2, 273 s.).

[27] *Ibid.*, 300 (td. II/2, 298).

[28] *Ibid.*, 325 (td. II/2, 323).

[29] TD III, 325 (td. II/2, 323).

[30] Vedi anche: SVC, 181.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 285

libertà umana e pre-redenta deve subire la prova di sopportazione del peso della redenzione. Ella dice sì ad ogni abbandono patito dal Figlio e dice sì ad ogni abbandono imposto a lei dal Figlio ed è conformata a lui[31]. Questa forza della sua persona e della sua missione, secondo Balthasar, ha sin da principio un sostegno dalla croce, che le permette di mantenere la libertà del suo amore materno[32].

L'abbandono che sperimenta Maria fa parte dell'abbandono del Figlio dal Padre nello Spirito Santo. Gesù prende Maria con sé in maniera nascosta. Egli la obbliga ad essere da lui lasciata, perché *comprenda* questo abbandono e donazione divina assoluta compiuti sulla croce[33]. Come Gesù nella passione *entra* nella passività del venire sacrificato, così anche fa partecipare Maria a questa sua morte che è la nascita del nuovo mondo. Il Padre e lo Spirito Santo mantengono Maria in modo soprannaturale in piedi durante la passione del Figlio, mentre il contenuto e il punto centrale della sua anima (ciò che ella è ed ha), le viene strappato per tre giorni. Se in Maria non fosse avvenuta una crescita interiore durante la missione nascosta e pubblica di Gesù, difficilmente ella avrebbe potuto reggersi sotto la croce[34]. Il posto di Gesù dev'essere preso da Giovanni e dall'insieme dei credenti; e in questo modo la *co-missione nascosta* di Maria si trasforma nella *co-missione* della Madre di Cristo e della Chiesa, dei credenti[35].

La mariologia teodrammatica vuole costruire un *principio mariano* (*marianisches Prinzip*) nel rapporto con Cristo e con la Chiesa. Questa nuova costruzione teologica definita *principio mariano* rimanda al *principio petrino e giovanneo* considerati nel contesto della cristologia e dell'ecclesiologia[36]. Maria è personalmente nei riguardi di suo Figlio ineguale; è da lui e per lui. In questo modo il *principio mariano* non significa un inizio, ma un punto fondamentale di riferimento che si basa sulla posizione assoluta di Cristo, e solo nella riflessione trinitaria questo concetto acquista il suo significato proprio del donarsi kenotico in amore[37].

Nella prospettiva ecclesiologica Maria (il principio mariano) nei riguardi di Pietro (principio petrino che esige obbedienza) si rivela come realtà più profonda:

[31] Vedi anche: TF, 269.

[32] Vedi anche: SVC, 178.

[33] Vedi anche: G I, 326-330.

[34] Vedi anche: PF, 144; M, 63.

[35] Vedi anche: SVC, 180.

[36] TD III, 272 (td. II/2, 269s.).

[37] *Ibid.*, 312 (td. II/2, 311).

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 286

Maria è ogni obbedienza nell'amore. La sua disposizione interiore ed esteriore fa di lei l'ausiliatrice di suo Figlio e trasforma la sua missione nella *co-missione redentrice*, e la sua persona (il suo soggetto spirituale) nella *persona teologica ed ecclesiale*[38]. «A partire da quest'unico sì di tutti i sì si rende visibile l'unità di ambedue i motivi e la loro rilevanza per la scena della passione: esso rappresenta la pura fede di Abramo e del popolo, è il frutto della storia positiva di Israele (…), ed esso si rende presente adesso sotto la croce (…). A questo sì deve competere sulla croce un ruolo decisivo: quello della mediazione tra i partner infedeli del patto di Jahvè che si sono schierati con i pagani e i partner futuri che arriveranno alla fede mediante la grazia dell'Agnello immolato»[39].

La Teodrammatica dunque in modo conseguente sottolinea che la mariologia rimane incompleta quando essa non venga al tempo stesso riferita alla cristologia trinitaria, e inserita nell'ecclesiologia[40].

4. La proesistenza mariana

4.1. La dimensione ecclesiologica

La missione mariologica deve essere presentata in luce ecclesiologica, ossia nella luce dell'intermissione. Maria essendo Madre di Cristo è anche Madre della Chiesa e dei credenti[41].

La missione di Maria come Madre si estende in primo luogo alla persona e alla missione di suo Figlio: Ella vive la vita con Gesù e con tutti gli avvenimenti che rimangono indelebili nella sua memoria[42]. Maria come Madre di Cristo è «modello carnale della Chiesa», ma è anche «modello individuale, reale e universale per tutti i credenti», perché Ella esiste come sintesi della fede del Vecchio Patto. Maria è infine «modello archetipo della Chiesa stessa», perché ella rimane la quintessenza personale della Chiesa del Nuovo Patto[43]. Ne consegue che la missione mariana a livello oggettivo diventa *inter-missione*. La missione mariana è in realtà *inter-missione*

[38] *Ibid.*, 329 (td. II/2, 328).

[39] TD IV, 328-329 (td. III, 328).

[40] TD III, 313 (td. II/2, 311).

[41] *Ibid.*, 313 (td. II/2, 311).

[42] Cfr. anche: RG, 101.

[43] TD III, 313 (td. II/2, 311).

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 287

nella relazione: tra un'esistenza redenta e caduta, tra due Patti e di conseguenza due modelli della fede, tra il tempo e l'eternità come aspetto escatologico. Maria si rivela come modello carnale, perché partorisce Gesù in quanto uomo; e come modello personale e spirituale, perché compie la fede del Vecchio Testamento e vive la realtà della libertà della grazia del Nuovo Patto.

La missione intermedia si realizza in modo nascosto dall'annunciazione alla croce del suo Figlio. Quindi Maria rimane sempre definita nella collocazione di Gesù[44]. Anche lei compie la sua inter-missione affidata dal Padre nello Spirito Santo assieme al Figlio. Nella scena della morte di Gesù la missione intermedia e nascosta di Maria si rende visibile nella sua mediazione quando ella viene affidata a Giovanni e alla giovane Chiesa. In questo modo l'inter-missione di Maria sottolinea il suo carattere di mediazione. La sua missione visibile accompagna i credenti che sono anche affidati a lei in particolare nel momento kenotico della sua vita, «presso la croce, dove la spada profetizzata la trapassa definitivamente, il Figlio la consegna al suo apostolo che la prende con sé, cioè nell'ambito della Chiesa apostolica, visibile»[45].

4.2. La dimensione antropologica

La scena della Pentecoste ribadisce l'inter-missione mariana: la preghiera comune di Maria e della giovane Chiesa di suo Figlio durante la quale ella riceve nuovamente lo Spirito Santo[46]. Il momento della Pentecoste fa vedere che la memoria, la riflessione e la fede di Maria si uniscono. In tale unità Maria conosce il contenuto della sua chiamata e della sua missione. In questo modo la sua missione viene svuotata sotto la croce e riempita di nuovo a partire da Dio: da Madre di Cristo a Madre dei credenti[47]: «Ella è a tal punto incorporata alla Chiesa fondata da Cristo che non prega solo per essa ma con essa»[48].

La missione intermedia mariana è illimitata e sempre a disposizione. Essa comprende e accoglie tutte le altre missioni particolari: la missione della Chiesa e la missione del credente, essendo non soltanto un *modello per*, ma anche il centro per-

[44] Cfr. anche: VC, 258-259.

[45] RG, 46.

[46] Cfr. anche: HC, 153.

[47] Cfr. TD III, 324 s. (td. II/2, 322s.); SVC, 180.

[48] RG, 46.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 288

sonale della Chiesa[49]. L'inter-missione mariana dura anche dopo la sua assunzione e porta il segno di un'*intercessione drammatica* escatologica in base all'Eucaristia di suo Figlio[50].

5. Alcuni approfondimenti sistematici[51]

5.1. Persona "in Cristo"

La mariologia teodrammatica viene sviluppata in un contesto molto vasto: parte dalla situazione originale e cosmica, cerca di dimostrare il rapporto originale tra l'uomo in quanto *parola* (l'aspetto maschile) e la donna in quanto *risposta* (l'aspetto femminile); in seguito vede tale relazione tra Dio e la creatura: Dio come *parola* e la creatura come *risposta*: l'aspetto cosmico e allo stesso tempo la missione naturale di ogni spirito creato; sviluppa la mariologia sistematica: cioè il rapporto di Cristo in quanto vero uomo e sua Madre in quanto donna. Questa relazione elementare si articola in *modo personale* come *Cristo-Maria*, e *in modo sociale* come *Cristo-Maria*, Madre dei credenti, cioè della Chiesa[52]. Infine propone la meditazione dei

[49] *Ibid.*, 325 (td. II/2, 324).

[50] Cfr anche: M, 65-68.

[51] Sulla mariologia balthasariana, tra l'altro: A. Amato, *Spirito Santo*, in S. de Fiores – T. Goffi (edd.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Cinisello Balsamo 1986 (su Maria in Balthasar, 1350-1352); S. Greiner, *Die Würde der Frau. Ihre Bedeutung in der Theologie Hans Urs von Balthasars*, in K. Lehmann – W. Kasper (edd.), *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, Köln 1989, 285-297; J. Roten, *Balthasar, Hans Urs von*, in R. Bäumer – L. Scheffczyk (edd.), *Marienlexikon*, vol. VI, St. Ottilien 1994, 822-823; J. Roten, *Marian Light on Our Human Mystery*, in B. Mc Gregor – T. Norris (edd.), *The Beauty of Christ. A Introduction to the Theology of Hans Urs von Balthasar*, Edinburgh 1994, 112-139; J. Roten, *Im Zeichen der Ellipse: Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie Hans Urs von Balthasar unter besonderer Berücksichtigung seines marianischen Denkens*, Dayton 1995; K. Wallner, *Der Welt den Erlöser bringen. Marias bleibende Aufgabe*, in F. Breid (ed.), *Maria in Lehre und Leben der Kirche. Referate der Internationalen Theologischen Sommerakademie*, Steyr 1995, 203-229; B. Leahy, *The Marian Principle in the Church according Hans Urs von Balthasar*, Frankfurt 1996; H. Steinhauer, *Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar: Zum marianischen Prinzip seines Denkens*, Innsbruck-Wien 2001; A. Strukelj, *Leben aus der Fülle des Glaubens. Theologie der christlichen Stände bei Hans Urs von Balthasar*, Graz-Wien-Köln 2002, 45-70; S. Mycek, *Cristianesimo e missione. Dialogo col pensiero teodrammatico di Hans Urs von Balthasar*, Sandomierz 2003, 149-176; M. Pyc, *Maria come archetipo della sequela di Cristo obbediente nelle opere di Hans Urs von Balthasar*, in CTA 13 (2004) 113-121; Id., *Maria come archetipo della sequela di Cristo obbediente nelle opere di Hans Urs von Balthasar*, in Colloquia Theologica Adalbertina 13 (2004) 113-121; R. Fisichella, *Marie dans la théologie de Hans Urs von Balthasar*, in Communio (Paris) 1 (2004) 87-98; G. Marchesi, *Maria 'Splendore della Chiesa' nell'estetica teologica di Hans Urs von Balthasar*, in La Civiltà Cattolica 155 (2004) 341-353; V. Marini, *Maria e il mistero di Cristo nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Roma 2005.

[52] Cfr. TD III, 263-271 (td. II/2, 260-268).

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 289

singoli misteri mariani del Vangelo in modo cristologico-trinitario[53], anzitutto i misteri mariani dominanti: l'Annunciazione e la Nascita (la maternità fisica ma verginale), la scena ai piedi della croce in cui «si evidenzia un mistero centrale, quello della libertà di Maria, la quale evidentemente ha un'unica irripetibile forma rispetto ad ogni altra persona umana (anche ecclesiastica)»[54].

La persona di Maria nella sua libertà finita partecipa alla libertà infinita di Gesù. La libertà finita che si realizza in quella infinita, cioè la persona di Maria, si ritrova in quanto persona teologica nel suo ruolo cristologico. La libertà finita di Maria si esprime prima di tutto nella scena dell'Annunciazione e viene ribadita dalla sua vita successiva fino alla croce. Questa libertà finita si *trans- appropria* nello spazio della libertà infinita aprendosi alla grazia. Balthasar introduce il concetto della persona teologica: l'identità del soggetto spirituale con la missione che si articola in quanto *relazione del donarsi in amore obbediente*. In questa matrice balthasariana si trova la persona divina e la persona di Cristo[55].

La stessa prospettiva tocca la persona teologica di Maria. Maria è la *persona in Cristo* con tutte le conseguenze esistenziali. Tuttavia la sua persona e la sua missione vengono differenziate da una parte, dalla persona e dalla missione di Gesù Cristo, dall'altra dalle missioni ecclesiologiche[56]. Maria è la *persona teologica in Cristo* ed è anche la *persona-archetipo* di tutti i credenti. La sua persona si *costituisce in Cristo* tramite la relazione particolare con Lui (Madre di Dio), e con la sua *persona-missione* (*corredentrice*). La persona di Maria, però, tramite la sua relazione costituente, si *differenzia* da tutte le altre *persone in Cristo*: non si distacca ma le abbraccia e le compie (Madre della Chiesa, dei credenti, la persona mariana nel contesto cristologico-ecclesiologico).

Nella prospettiva della persona viene anche meditata la fede di Maria. Balthasar parla della *fede di Gesù*[57], anche in contesto della sua missione e della sua «visione teodrammatica». Gesù non vede il Padre, ma lo Spirito Santo gli rivela, presenta il

---

[53] Balthasar enumera dodici misteri mariani: *1. Annunciazione (Lc 1); 2. Gravidanza (Mt 1); 3. Visita a Elisabetta; 4. Nascita di Gesù; 5. Presentazione al Tempio; 6. Fuga; 7. Ritrovamento; 8. Cana; 9. Rifiuto di vedere la madre e i fratelli; 10. Beatitudine per chi crede; 11. Sotto la croce; 12. Preghiera con la Chiesa (At 1*): TD III, 277-278 (td. II/2, 275).

[54] *Ibid.*, 278 (td. II/2, 275).

[55] Cfr. *ibid.*, 325 (td. II/2, 323).

[56] Cfr. *ibid.*, 259 (td. II/2, 256).

[57] Vedi sulla *fides Christi*: SV, 41-73.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 290

compito del Padre, cioè la sua missione[58]. La fede di Gesù viene interpretata secondo la natura divina: *incarna* la *fedeltà di Dio* e quella umana, abbraccia e fonda in *modo prototipico* ogni *fede umana* come *fides quae* e *fides qua*[59]. Nella prospettiva della *fede cristologica* viene collocata ed interpretata anche la *fede antropologica-mariana*. La fede di Maria è la *fede privilegiata*, perché si fonda sulla grazia speciale dell'immacolata concezione. In questo modo viene interpretata la fede di Maria come la sua persona, che da una parte *deriva* da Cristo, a Cristo *rimanda* e, tramite Cristo nello Spirito Santo, rimanda al Dio Padre, dall'altra parte *crea* l'*archetipo antropologico di fede in Cristo* per ogni *fede nella Chiesa*: la fede di Maria nel contesto cristologico-ecclesiologico.

La mariologia di Balthasar ha trovato alcune elaborazioni. Tra l'altro J. G. Roten fa notare la "costruzione" della persona drammatica di Maria. Maria vive la sua drammaticità dentro di sé. Ella è colei che viene sospesa tra il Vecchio e il Nuovo Testamento (tra la fede, la legge, la parola e lo Spirito), tra il tempo e l'eternità (lo stato temporale, mondano e lo stato escatologico: la mediazione di Maria nel cielo). Ma questa drammaticità della sua persona è superata perché ella è pre-redenta, immacolata. Questo privilegio, secondo Balthasar, non separa Maria dalla gente, anzi la rende più disponibile e più attenta agli altri, essendo rivolta interiormente a Dio[60]. La luce drammatica mette in evidenza la missione di Maria che ha un carattere personale e universale[61]. Molto particolare è anche l'interpretazione dello stato di Maria. Ella, essendo Immacolata, vive in assoluta armonia la sua obbedienza, castità e povertà nel mondo caduto e ripete questo privilegio sempre assieme alla missione redentrice del Figlio[62]. Per questo motivo la mariologia balthasariana si manifesta nelle diverse prospettive, tra l'altro estetica, drammatica, kenotica, non soltanto come il suo aspetto esteriore, ma anche come suo aspetto interiore[63].

Secondo A. Amato lo Spirito Santo e Maria occupano un posto discreto ed efficace nel mistero della salvezza, perché sono strettamente associati al mistero centrale della kenosi del Verbo[64]. Maria con il suo *fiat* esprime il suo atteggiamento fon-

---

58 Tra l'altro: TD III, 186s. (td. II/2, 182s.).

59 SV, 72.

60 J. G. Roten (1995), 45-46.

61 Id. (1994), 823.

62 Id. (1995), 47.

63 Id. (1994), 823.

64 A. Amato (1986), 1350.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 291

damentale di disponibilità e diventa in Balthasar una «ecclesializzazione» della sua coscienza personale. La disponibilità di Maria manifesta anche la sua «recettività alla parola»[65]. Ma attraverso il suo fiat si realizza il passaggio dalla Trinità intradivina a quella economica[66]. Inoltre, l'uomo non è creato solo per la sua felicità, ma anche per la glorificazione di Dio. Per questo Maria e la sua persona in Balthasar rivelano agli altri un «dovere» della percezione e dell'accoglienza, nella fede, dell'amore e della grazia del Dio Trinitario[67].

Nel contesto della *persona-missione-fede mariana* si chiarisce in qualche modo l'idea dell'inversione che assicurava l'obbedienza dell'uomo a Dio, e dimostrava la nuova relazione tra Dio e la natura umana[68]. Gesù Cristo con la sua Incarnazione apre un *nuovo spazio teodrammatico*; *in Cristo* la prima persona che attualizza e abbraccia in fede obbediente e amante questa *nuova relazione-dimensione*, è proprio Maria[69]. In questa direzione mariana della *persona teologica in Cristo* si potrebbe dire, che l'idea della missione di Maria si trova nella Trinità immanente nella sapienza e nell'amore trinitario. Questa *missione* (*Sapienza*) viene accolta (*Amore*) nell'obbedienza della fede amante da Maria nel tempo dell'Incarnazione e della missione redentrice di Cristo. Dunque la missione salvifica definisce tutta la persona di Maria e la porta fino alla sua piena realizzazione nell'Assunzione[70].

Maria fonda e abbraccia nella Chiesa ogni *persona teologica in Cristo*[71]. Maria, in quanto persona teologica, si costituisce e distingue di conseguenza tramite la *relazione di donazione in amore obbediente* in Gesù Cristo al Dio Trinitario, alla Chiesa e al mondo. Nella prospettiva *cristologico-ecclesiologica*, la persona-missione di Cristo e di Maria come tali stabiliscono l'*ordine della salvezza*, che è l'ordine di vita nel mondo e anche nella Chiesa[72], di fronte all'altro ordine (di nascita-morte) *provocato* da Adamo e da Eva; si tratta dell'ordine di salvezza in cui la persona di

---

65 *Ibid.*, 1351.

66 *Ibid.*, 1352.

67 *Ibid.*

68 Tra l'altro: TD III, 180 (td. II/2, 175).

69 Cfr. J. Roten (1994), 131.

70 Cfr. J. G. R. Garcia Peredes, *Mariologia*, Madrid 1995, 403-411.

71 Cfr. *Lumen Gentium* 63s. (= LG); *Redemptoris Mater* 42s. (= RM).

72 Tra l'altro: TD III, 194 (td. II/2, 190) e TD III, 259 (td. II/2, 256); anche: AB, 51s. Leahy nel suo lavoro sulla mariologia balthasariana preferisce parlare di una «cerchia» o di un «circolo mariano», anche lui ammette che la persona e l'esperienza di Maria vengono plasmate dall'amore trinitario e che il cerchio mariano abbraccia tutti i cerchi della Chiesa: B. Leahy (1996), 222-224.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 292

Maria è differente dalla persona del Salvatore sia ontologicamente che funzionalmente[73].

In pratica, «La persona di Maria passa per principio attraverso lo *status* della natura umana, essa deve aver parte allo *status* originario, ma anche allo *status* della caducità, dato che essa deve essere solidale con la reale umanità, e infine allo *status* finale che è fondato dal Figlio suo e definitivamente assunto nella sua risurrezione»[74].

5.2. Preredenzione tra «già e non ancora»

Le tensioni drammatiche che deve sopportare Maria, le possiamo definire come tensioni interiori ed esteriori, sempre nella prospettiva cristologica: le tensioni interiori rappresentano lo stato di Maria, la sua fede e l'obbedienza; invece le tensioni esteriori si basano sulla partecipazione di Maria alla vita di suo Figlio. Dalle riflessioni cristologiche emerge un dramma positivo e negativo interiore della missione di Gesù Cristo. L'obbedienza di Cristo al Padre viene vista nella luce dell'azione dello Spirito Santo e si rispecchia in modo particolare nella sua coscienza. La realtà dell'obbedienza e della coscienza sono i termini chiave del dramma positivo e negativo, interiore ed esteriore di Gesù Cristo[75]. Incontriamo un simile modello nella missione mariana: ella obbedisce a Dio Padre nello Spirito Santo di fronte a Gesù Cristo[76]. Maria vive il dramma interiore positivo (dinamica della sua partecipazione alla missione di Gesù), ma ella vive anche un dramma negativo interiore, tensione che viene dalla sua fede. Lo stato di Maria oggettivamente definito, preredenta, in modo conseguente viene sottomesso alle tensioni e opposizioni. Il privilegio dell'Immacolata concezione in chiave drammatica ha anche la sua sorgente drammatica divina[77].

Alla luce delle tensioni mariane si potrebbe chiedere se la prospettiva dialettica fosse ammissibile nell'interpretazione del titolo *piena di grazia*[78]? Se ammettiamo la pienezza di grazia[79], la vita interiore di Maria viene liberata da ogni tensione e

---

73 Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Maria crocevia della fede cattolica*, Lugano 2002, 81-93.

74 TD III, 270 (td. II/2, 267).

75 Cfr. *ibid.*, 153 (td. II/2, 148).

76 Cfr. *ibid.*, 325 (td. II/2, 323).

77 Tra l'altro: TD III, 172-173 (td. II/2, 168).

78 DH 1573; 2830.

79 RM 7-11.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 293

opposizione in quanto conseguenza di un peccato che provoca una rottura tra Dio e l'uomo; dunque di che tipo di preredenzione mariana parla la Teodrammatica? Lo stato interiore di Maria, la sua santità non equivale alla santità di Gesù Cristo. Nell'umanità di Cristo abbiamo la pienezza della santità grazie all'unione ipostatica, invece Maria (la sua immacolata concezione) dipende e riceve da Gesù Cristo. Quindi l'umanità di Cristo è l'archetipo della santità e Maria, è la sua prima e piena attualizzazione[80]; per cui abbiamo la differenza ontologica tra Gesù Cristo e la persona di Maria, ma non una differenza morale-funzionale, che si basa sul grado dell'obbedienza alla missione. Per poter capire bene le intenzioni balthasariane bisogna ricordare che il pensatore di Basilea segue il proprio progetto anche ecumenico, e colloca in primo luogo la persona di Maria nella prospettiva cristologico-soteriologica con le conseguenze esistenziali. In questo modo Maria è *preredenta teodrammaticamente* ed è *aperta dialogicamente* anche alla maturazione/divinizzazione della santità personale fino alla sua pienezza nella visione beatifica. A nostro parere, il teologo svizzero crea l'impressione che Maria sia preredenta teoricamente *in potenza*[81] e praticamente *in atto* dopo l'effusione dello Spirito Santo (la Pentecoste)[82] per poter compiere le sue premesse teodrammatiche ed ecumeniche.

Il Teodramma segue la sua logica interiore: il dramma trinitario (le tensioni trinitarie), le tensioni di Gesù Cristo, e infine le tensioni in Maria. Tuttavia in questo contesto potrebbe nascere la domanda: dove va a finire il dramma di Maria dopo la sua Assunzione, in un dramma escatologico[83]? Di sicuro, nel dramma positivo-dialogico, ma non nel dramma negativo-dialettico, va ricordato che, come Maria si dona in amore obbediente alla missione, così anche la sua Assunzione si compie nella comunione dei Santi in quanto *intercessione*, che è l'altro aspetto del suo donarsi in amore.

Balthasar sottolinea la fede e l'obbedienza di Maria in modo drammatico. La sua soluzione parte dalla visione drammatica di Dio e del mondo, e dalla visione drammatica dell'amore. A nostro parere, l'*amore dialogico* Maria rende Maria sensibile al mondo degli uomini, ma non accoglie le tensioni. Maria non è libera dalla possibile sofferenza spirituale, di cui parla tra l'altro il vangelo (cfr. Lc 2,35: «una spada ti trapasserà l'anima»); tuttavia questa sofferenza non mette in dubbio il suo totale

[80] LG 53.

[81] Tra l'altro: SVC, 177.

[82] Tra l'altro: RG, 103.

[83] Cfr. G. O'HANLON (1994), 111.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 294

abbandono alla volontà di Dio e la sua unione col Figlio con cui si associò con animo materno e soffrì profondamente nell'ora delle sua passione[84]. Maria vive le tensioni teodrammatiche che la circondano e plasmano in qualche modo la sua esistenza e la sua comprensione della sua missione. Ella vive in mezzo ad esse, ma si abbandona totalmente e si riferisce nella sua fede obbediente e amante alla volontà di Dio e di suo Figlio, e il suo stato particolare (preredenta) l'aiuta a capire, meditando tutto quello che le succede[85]. Maria, piena di grazia-piena di Dio, manifesta la gran certezza che si basa sull'onnipotenza di Dio (cfr. Lc 1,37)[86]. Quando si mette in evidenza l'amore trinitario presente in modo dialogico nella vita di Maria, scompare ogni interpretazione erronea della tensione mariana sia interiore che esteriore riguardo alla sua preredenzione.

La proposta teodrammatica risulta molto originale nella teologia sistematica e, come la collaborazione dialogico-dialettica della natura con la grazia, potrebbe anche diventare tentativo mariano di un dialogo ecumenico con la teologia protestante: la grazia e la libertà umana. In poche parole, secondo noi, bisogna leggere e interpretare la mariologia teodrammatica proprio con lo spirito ecumenico-dialogico.

5.3. Cooperazione dialogica

La riflessione del Vaticano II, con la costituzione *Lumen gentium*, ha proiettato una luce sistematica sulla mariologia cattolica[87]. In questa esposizione è stata superata una contrapposizione tra una *mariologia cristotipica* e *una mariologia ecclesiotipica*. Nella luce di Gesù Cristo Maria è direttamente vista nel contesto della sua opera salvifica, in quanto essa concorre a sorreggere in posizione inquadrata e subordinata l'azione salvifica di Dio in Gesù Cristo verso l'umanità. Con chiarezza viene distinta la mediazione unica di Cristo dalla cooperazione di Maria[88].

Nella luce ecclesiotipica Maria viene vista come il membro più importante del corpo di Cristo. Essa è da un lato membro della Chiesa e, in qualità di prima redenta, il suo tipo e il suo modello. Nello stesso tempo però sovrasta la Chiesa in qualità di madre del Figlio di Dio, originariamente unita all'opera salvifica di Cristo. Maria

84 LG 58; 63.

85 LG 56-58.

86 RM 8.

87 LG 52-69.

88 *Ibid.*, 60.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 295

appare come compagna di Cristo nell'opera della salvezza e nei confronti della Chiesa e degli uomini: colei che intercede per loro e li aiuta. Maria coopera alla Redenzione, ma allo stesso momento, come preredenta, sta dalla parte della Chiesa che riceve la salvezza. Esiste dunque la differenza essenziale tra la mediazione unica di Cristo nell'opera della salvezza e la cooperazione di Maria che dipende totalmente dalla mediazione di Cristo e riceve da essa la forza[89]. Di fronte alla Chiesa e nella Chiesa Maria è la sua figura nell'ordine della fede, della carità e della perfetta unione con Cristo (il modello in virtù della maternità divina); per la Chiesa Maria intercede nell'ordine della grazia; come vergine obbedisce e crede a Dio, e come madre di Cristo coopera con amore alla rigenerazione e formazione dei credenti[90].

La mariologia teodrammatica cerca di approfondire il mistero mariano in chiave *dialogico-dialettica, personale-personalizzante*[91]. Maria è il soggetto spirituale umano identico alla sua missione. Questa missione viene accolta da Maria nella libertà della fede, nell'obbedienza, e seguita nell'amore. La missione di Maria le viene affidata dal Padre nello Spirito Santo ed è la missione personale: Madre di Dio. In questo modo la missione di Maria ha un forte accento trinitario e si realizza inserita nella missione cristologica[92]. In poche parole Balthasar getta da una parte uno sguardo generale sul tema e dall'altra svolge una penetrazione fenomenologica della coscienza della persona di Maria[93]. La riflessione sulla cooperazione di Maria all'opera della salvezza potrebbe essere interpretata come meditazione sulla missione drammatica di Maria. Il pensatore svizzero ha messo in luce l'atteggiamento interiore di Maria: la sua fede e l'obbedienza. Queste virtù guidano e uniscono Maria all'opera salvifica di Cristo[94]. Il teologo svizzero segue la sua strada dell'ana-

---

89 *Ibid.*, 61-63.

90 Vedi anche: A. MÜLLER – D. SATTLER, *Mariologia*, in T. SCHNEIDER (1995), vol. II, 181-217; L. SCHEFFCZYK, *Geboren aus Maria der Jungfrau*, in F. BREID (1995), 60-80; M. HAUKE, *Maria «compagna del Redentore». La cooperazione di Maria alla salvezza come pista di ricerca*, in RTLu 1 (2002) 69-70.

91 Cfr. G. MEIATTINI, *Sentire cum Christo. La teologia dell'esperienza cristiana nell'opera di H. U. von Balthasar*, Roma 1998, 178-180; 211-213.

92 Vedi anche: A. ZIEGENAUS, *Trinitarische Bezüge des Mariengeheimnisses*, in FKTh 16 (2000) 260-270.

93 Balthasar in generale nel suo pensiero cerca di meditare su un argomento, quindi una meditazione e non una sistematica, ciò rimanda al problema della chiarezza del linguaggio e delle intenzioni dell'autore, e cerca di cogliere i fenomeni della coscienza che secondo lui rispecchia l'essere della persona, quindi passa dall'operare all'essere del soggetto e dalla coscienza all'operare: un rapporto dinamico, vedi: W. KLAGHOFER-TREITLER, *Gotteswort im Menschenwort. Inhalt und Form von Theologie nach H.U. von Balthasar*, Innsbruck-Wien 1992, 480; 497.

94 Cfr. H. STEINHAUER (2001), 523-526.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 296

lisi fenomenologica della persona di Maria: la coscienza della missione formata dalla fede e l'obbedienza nell'amore. La visione del ruolo salvifico di Maria è dinamica e messa nella luce trinitaria, cristologica ed ecclesiologica[95]. Maria partecipa (tramite la sua fede obbediente) all'azione salvifica di Dio in Gesù Cristo e si rivolge anche alla Chiesa[96].

Insomma, la cooperazione teodrammatica in Balthasar offre il punto di vista molto originale alla teologia sistematica, soprattutto quando cerca si meditare la *coscienza di cooperazione* e fa vedere la cooperazione di Maria come missione teodrammatica in Cristo, sempre con riferimento ecumenico.

5.4. Mariologia ecumenica

Balthasar fonda la mariologia drammatica, oppure più precisamente, la persona drammatica di Maria, sulla missione e sulla persona trinitaria di Gesù Cristo. Dunque la persona di Maria possiede la sua matrice nella persona divina del Redentore. L'Uomo-Dio stabilisce in sé le *tensioni* e definisce il nuovo *ritmo*. In Cristo, nella e tramite la sua coscienza si stabilisce la prima tensione tra il vecchio e il nuovo Adamo[97]; la seconda tensione si esprime nella sua morte in croce[98]; la terza tensione viene fondata da Gesù Cristo nella sua Eucaristia dopo la sua risurrezione che include anche la comunione dei santi[99]. Il nuovo ritmo si articola come *spirito e corpo*, *amore e morte, singolo e comunità*[100]. Un simile schema si trova nella descrizione della persona di Maria, con la differenza però, che Maria vive «tra» (*zwischen*) queste tensioni e non come suo Figlio «in» (*im Gottmenschen*). La persona drammatica di Maria viene collocata *in mezzo*, tra il paradiso e la caduta (il vecchio e il nuovo Adamo), tra il vecchio e il nuovo patto (cfr. la croce di Gesù Cristo la nuova alleanza), tra il tempo e l'eternità (la presenza del Risorto nell'Eucaristia)[101].

Le tensioni mariane esposte dal teologo di Basilea fanno pensare a un problema più ampio, cioè alla relazione tra la natura e la grazia, tra Dio e l'uomo, tra la gra-

---

95 Cfr. S. De Fiores, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Bologna 1993, 189-233.

96 Cfr. S. Pinckaers, *La vita spirituale del cristiano*, Milano 1995, 221-226.

97 TD II, 381-382 (td. II/1, 372-373).

98 *Ibid.*, 382-384 (td. II/1, 374-375).

99 *Ibid.*, 384 (td. II/1, 375-376).

100 TD II, 385 (td. II/1, 376-382).

101 TD III, 295- 313 (td. II/2, 293-311).

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 297

zia divina e la collaborazione umana; in concreto rimandano alla teologia protestante, in particolare al pensiero dell'amico balthasariano, Karl Barth, con cui spesso discuteva[102]. Il pensatore di Basilea tocca i temi principali della teologia barthiana e cerca allo stesso tempo di svolgere il dialogo cattolico-protestante. Egli pone una domanda elementare: «Perché secondo la concezione protestante l'uomo non ha la minima possibilità di disporsi alla grazia della giustificazione? Perché si tratta di una relazione senza reciprocità, una relazione unilaterale, mentre nella fede cattolica c'è una collaborazione con la grazia» (che, secondo Balthasar, raggiunge il suo vertice nella *corredemptio* di Maria). In Barth invece, l'uomo si presenta come soggetto secondario e con il suo merito avanza delle pretese nei confronti della grazia[103].

Nella discussione il cardinale svizzero dà la propria visione del concetto *simul iustus et peccator*[104]. In primo luogo la prospettiva balthasariana mette in evidenza l'esistenza temporale nella fede come un'esistenza in movimento, del distacco dal passato e di conversione al futuro, di morte quotidiana all'esteriorità e di rinascita quotidiana dell'interiorità. La redenzione definitiva è escatologica, redenzione *in spe*, ma il cristiano partecipa alla vita divina nella grazia: redenzione *in re*[105]. In secondo luogo la giustizia del cristiano è una giustizia donata per i meriti di Cristo come pura grazia, ma esige anche la collaborazione da parte dell'uomo. Questa partecipazione non significa un passivo prendere parte ma anche un attivo collaborare[106]. Dunque quanto più il credente cerca di vivere la sua fede tanto più diventa cosciente di una *continua traduzione* all'intero della grazia reale: l'aspetto divino-ontologico della grazia e l'aspetto divino noetico che completa il primo[107].

La grazia è una autentica santificazione interiore e ontologica. Il giustificato può vedere non solo il proprio stato, ma anche decifrare lo stato del mondo che ha bisogno della salvezza. Il giusto in questa prospettiva partecipa all'opera della Redenzione, in cui non può distinguere tra ciò che deve soffrire e sopportare per i propri peccati e ciò che deve sopportare per i peccati altrui (neppure Cristo fa una tale distinzione sulla croce). La coscienza dell'uomo giustificato deve a volte combattere

---

102 H. U. VON BALTHASAR, *Teologia di Karl Barth*, Milano 1985, 13-16 (= TKB).

103 TKB, 64.

104 TKB, 388-396.

105 *Ibid.*, 396-397.

106 *Ibid.*, 397.

107 *Ibid.*, 397-398.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 298

una tentazione, quando la grazia mantenuta è nascosta: è una prova tra l'essere e dover'essere. Infine solo Cristo è *simul* in croce, noi invece in questa forma veniamo tentati[108]. Balthasar propone la *visione personale* della giustificazione che viene interpretata in modo *dinamico-dialogico*: tra la *natura (libertà)* e la *grazia (amore)*[109].

Alcuni teologi come Bokwa, Danet, Wallner e Lochbrunner sottolineano l'influsso di Barth sul concetto della vita trinitaria, della cristologia, della giustificazione di Balthasar[110]; e questo è vero. A nostro parere però, non viene messa in luce in modo chiaro la mariologia balthasariana. Sembra dunque, alla luce dell'esposizione delle premesse, che si possa vedere e presentare la persona drammatica di Maria come tentativo per un dialogo ecumenico nella mariologia[111]. Le tensioni mariane nella Teodrammatica in chiave *in re* e *in spe* vengono eliminate nella dimensione escatologica (dopo l'assunzione). Queste tensioni mettono in evidenza la collaborazione dinamica e drammatica dell'uomo, di Maria, con la grazia donata in Gesù Cristo. La risposta ecumenica sulla realtà della grazia viene fornita in modo teodrammatico, in concreto nella persona – missione mariana. Balthasar dialogava con il pensiero di Barth e cercava di usare anche un metodo dialettico: «già-*in re*», ma «non ancora-*in spe*» nella descrizione della mariologia, dunque proponeva il *modello antropologico* che *collabora* con la grazia, e la grazia che lo *trasforma-personalizza*.

In questa luce occorre sottolineare il *carattere triadico* della mariologia teodrammatica, che si basa sulla relazione dialettica reciproca del soggetto e dell'oggetto, la relazione che porta alla nuova *sintesi teandrica*. Questa triade si può intravedere nella cooperazione (relazione dialettica dell'amore obbediente) di *Maria-soggetto* con la missione salvifica di *Cristo-oggetto*, e la *nuova sintesi* di Gesù e di Maria offerta al mondo, cioè la salvezza tramite l'*amore eucaristico che si dona*.

---

108 *Ibid.*, 398-402.

109 *Ibid.*, 1-10; 405-413.

110 M. LOCHBRUNNER, *Analogia caritatis*, Freiburg 1981, 177; H. DANET, *Gloire et Croix de Jésus-Christ*, Paris 1987, 22-52; K. J. WALLNER, *Gott als Eschaton*, Heiligenkreuz 1992, 258; I. BOKWA, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w uj´ciu H. U. von Balthasara*, Radom 1998, 41-45. Vedi anche un articolo specifico e introduttivo: H.-A. DREWES, *Karl Barth und Hans Urs von Balthasar – ein Basler Zwiegespräch*, in M. STRIET – J.-H. TÜCK (edd.), *Die Kunst Gottes verstehen: Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg 2005, 367-383.

111 TKB, 411: «Si tratti della struttura della Chiesa (del magistero infallibile e della grazia contenuta nei sacramenti) o dell'uomo ecclesiastico collaborante con la grazia (nella dottrina del merito e della santità fino alle sue conseguenze nella mariologia), in questione è sempre il disporre divino di Cristo sull'uomo e sull'ordine umano, un disporre che è libero di servirsi anche della natura e della condizione umana e di rivestirsi di una forma analoga alla natura e alla condizione creaturali».

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 299

5.5. L'ecclesiologia e l'antropologia "realizzate"

Il concetto della missione nella teologia ha il carattere trinitario: la salvezza degli uomini e la missione congiunta del Figlio e dello Spirito Santo, continuata dalla Chiesa. Invece il concetto della vocazione alla santità, che in particolare si realizza tramite il matrimonio o i consigli evangelici, parte dalla missione salvifica e va interpretata nella sua luce[112].

In primo luogo Maria coopera alla missione salvifica di Dio e continua la sua missione dopo la sua assunzione: la sua intercessione, quindi la sua persona teologica che si identifica con la missione, ha il carattere salvifico. La persona teologica di Maria esprime in modo perfetto l'intuizione balthasariana: la missione salvifica viene dalla Trinità e si compie nella Trinità, e Maria è la prima redenta. In secondo luogo Maria nell'ambito ecclesiale e antropologico è il soggetto umano che perfettamente si identifica con la sua vocazione: diventa persona teologica e si compie nella comunione con Dio. La sua vocazione ha la dimensione trinitario-cristologica ed ecclesiologica e dipende dalla missione salvifica della Trinità. In questo modo Maria è il modello della vocazione umana compiuta (la visione beatifica) e il modello dell'antropologia compiuta oppure della persona teologica compiuta: nella sua dimensione dell'anima e del corpo[113]. In modo simile Maria per la Chiesa è il suo modello compiuto-realizzato[114].

Maria come persona teologica compiuta è il modello per ogni cristiano che sceglie la propria vocazione nello spazio sacramentale ed istituzionale della Chiesa. Balthasar, mettendo in evidenza due strade (il matrimonio o i consigli evangelici), propone il loro ideale mariano di scelta, cioè Maria come modello compiuto: la Madre per il matrimonio e la Vergine per i consigli[115]. In questo contesto personalizzante si può allargare la nostra osservazione in riferimento alla Teodrammatica. Nell'interpretazione del ruolo drammatico, Balthasar mette in rilievo la riflessione/proposta psicologico-sociologica e filosofico-idealista come risposta parziale che limita e aliena la persona umana; una certa soluzione viene vista nella filosofia dialogica in quanto tentativo di mediazione.

Dunque, solo la dimensione teologica può dare la soluzione soddisfacente, e il cristianesimo propone Gesù Cristo in cui (*in Cristo*) si possono *ritrovare* e *ridefinire*

---

112 LG 40; CCC 2012-2016.

113 LG 59.

114 *Ibid.*, 68.

115 Cfr. A. Strukelj (2002), 45s.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 300

tutti gli altri uomini, in primo luogo Maria[116]. In questo modo arriviamo alla fondamentale premessa mariologica secondo cui ogni riflessione su Maria deve essere fatta nel contesto cristologico-ecclesiologico: *da Gesù Cristo Maria riceve e attualizza tutto quello chi è* (Madre e Vergine), e *per la Chiesa e nella Chiesa, ogni cristiano diventa modello* della persona realizzata[117].

5.6. Verso una mariologia dialogante

La mariologia teodrammatica può essere definita come *mariologia cristologico-ecclesiologica*, perché Maria rimane sempre vista alla luce di Cristo e della Chiesa, *come mariologia biblica* che segue l'esegesi esistenziale dei misteri mariani, *come mariologia storica* secondo lo sviluppo del dogma mariano. Però il pensiero balthasariano rimane soprattutto nella prospettiva trinitario-cristologica[118]. Per ribadire questa osservazione rievochiamo il *principio mariano* che, a nostro parere, possiede la *ragione* e la *base trinitario-cristologica*. Esso viene usato dalla teologia trinitaria: il Padre è *principium non de principio*, il Figlio è *principio a principio*, e il Padre e il Figlio sono *unum principium* dello Spirito Santo[119]. Invece in Balthasar questo concetto non porta il segno di un *inizio*, *causa* o *dipendenza autoritaria*, bensì viene collocato nella prospettiva personale del *donarsi reciproco*[120].

In questo modo il principio non ha soltanto la prospettiva personale ma anche dialogico-trinitaria rivelata da Gesù Cristo; è un principio che si «dona», si dedica[121], e Maria è la prima *persona in Cristo* tra i salvati e nella Chiesa che lo realizza pienamente nel suo *principio mariano* che si dona agli uomini e alla Chiesa. Dunque la mariologia balthasariana e il suo principio mariano sono sempre *da*, *per* e *con*: da Cristo/Trinità, per Cristo/Trinità, con Cristo/Trinità, ugualmente dalla Chiesa/uomini, per la Chiesa/uomini, con la Chiesa/uomini.

Si potrebbe dunque definire la mariologia teodrammatica come *mariologia dialogale* o *mariologia dell'incontro,* cioè *mariologia integrale*. La mariologia *integrale/relazionale* rispecchia l'idea balthasariana di vedere le *figure* del Teodramma sotto diversi aspetti, e di descriverle come movimento dialogale e personale. La

---

116 Tra l'altro: TD I, 479-621 (td. I, 463-587).

117 Tra l'altro: TD III, 279s.; 324s. (td. II/2, 276s.; 312s.); PF, 122-123.

118 Cfr. R. GAWRONSKI, *Word and Silence. Hans Urs von Balthasar and the Spiritual Encounter between East and West*, Edinburgh 1995, 145.

119 Tra l'altro: *De Trin.* 5, 1, 1-5; *S. Th.* I, q. 33, a. 1-4.

120 Tra l'altro: TD IV, 306s. (td. III, 306s.); anche: SC, 91s.

121 Cfr. T. K. WENCEL, *Hans Urs von Balthasar. Teologia chwaly*, Kraków 2001, 248.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 301

mariologia integrale continua dunque la cristologia: Maria si realizza come persona teologica nell'incontro personale con il Dio Padre tramite il Verbo Incarnato e nello Spirito Santo, e continua la sua missione nell'incontro con la Chiesa e con i credenti. La missione cristologico-soteriologica apre la possibilità della missione mariana. Nella prima fase (Incarnazione e vita nascosta di Gesù) la missione cristologico-soteriologica viene *nascosta* nella missione mariana: *domina in modo eucaristico* la persona di Maria che rimane per Gesù il punto di riferimento. Nella seconda tappa (la vita pubblica di Gesù) la missione cristologico-soteriologica comincia a *dominare kenoticamente*; la missione mariana si nasconde nella missione cristologico-soteriologica, ma non *scompare*, anzi, rimane dietro di essa come *co-missione di salvezza*. Nella terza fase Maria, dopo la morte di Gesù, si *manifesta* nella giovane Chiesa e rimane per essa l'appoggio e punto di riferimento spirituale come intermissione di salvezza-intercessione; la mariologia integrale abbraccia dunque tutti gli aspetti mariani in modo trinitario-cristologico-pneumatologico.

6. Conclusione

Hans Urs von Balthasar in modo conseguente fa capire che il cristiano e la Chiesa trovano in Maria il loro modello e la loro base, tramite di essa possono più facilmente riscoprire Gesù Cristo e con lui arrivare alla Trinità. Maria si presenta come persona totalmente dedicata alla missione redentrice di Gesù Cristo e vive la sua vita come cooperazione a questa missione.

Maria rimane sempre il modello dell'uomo *in Cristo* che si dona e si dedica alla sua vocazione. Questa vocazione *guida spiritualmente* la persona umana alla santità e la *compie* nella comunione personale con il Dio Trinitario. Maria è la prima che pienamente attualizza la sua vocazione: partecipa alla missione di Cristo e ad essa rimanda la Chiesa e ogni credente. La persona di Maria non ostacola l'accesso a Dio, bensì sempre lo facilita, perciò si può parlare della mariologia dell'incontro.

Maria è la persona veramente e pienamente eucaristica, perché ella abbraccia tutte le dimensioni ecclesiologico-antropologiche nel suo amore che si dona rispecchiando l'amore trinitario-cristologico.

In una parola, la mariologia del cardinale svizzero Hans Urs von Balthasar è una mariologia integrale-dialogante, che può aprire diverse piste di approfondimento, offrendo risposte valide per ogni uomo che cerca.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 202

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 303

RTLu XII (2/2007) 303-320

Mons. Aurelio Bacciarini: vescovo suo malgrado. Inediti a novant'anni dalla nomina episcopale

Carlo Cattaneo
Facoltà di Teologia (Lugano)

Manca, a tutt'oggi, un giudizio storico più maturo circa la persona e l'episcopato di mons. Aurelio Bacciarini. Esistono scritti che, prescindendo da una rigorosa indagine documentaria, preferiscono giudizi generali che divengono subito estremi: assoluzione o condanna[1]. Occorre, invece, seguire un metodo storico fatto di indagini archivistiche minuziose e di maggiore attenzione alle sfumature dei documenti, così da evitare la sterile apologia, il preconcetto e la parzialità. La via da percorrere, per evitare il pericolo di una imbalsamazione storiografica, è quella degli archivi, di questi giacimenti particolari che sono la fonte primaria per gettare nuova luce sull'episcopato del Bacciarini, ricco di vicende, articolato e non riducibile a interpretazioni sommarie.

Sono gli archivi della Santa Sede a offrire nuovi inediti circa gli eventi che portarono don Aurelio Bacciarini alla nomina episcopale. Si tratta, in particolare, della *Provvista della Amministrazione Apostolica [di Lugano]*[2], integrata con altre fonti provenienti dall'Archivio della Congregazione Concistoriale e dal fondo dell'Incaricato d'Affari a Berna mons. Francesco Marchetti-Selvaggiani[3].

---

1 Si veda la biografia, decisamente apologetica, di E. CATTORI, *Il Vescovo Aurelio Bacciarini*, Roma 1996. Molto critici invece A. LANINI, *Martino Signorelli un dissenziente fedele*, Locarno 1979 e il recente dattiloscritto curato da Gianni Sala, con la testimonianza dell'ex seminarista Vicenzo Pirovano, dal titolo *Ideali in frantumi con l'aggiunta del suo Curriculum Vitae e del memoriale sul Seminario di Lugano del 21 settembre 1932 compilato da Enrico Isolini e da Siro Croce*, Airolo 2003.

2 Archivio Segreto Vaticano (abbreviato ASV), *Congr. Concist.*, *Sedi e Vescovi tit.*, b. 9, fasc. 102, p. 20. Per correttezza "giuridica" si dovrebbe parlare di Diocesi di Lugano. Il vescovo portava il titolo di Amministratore Apostolico.

3 ASV, *Arch. Nunz. Svizzera*, b. 8 (Marchetti-Maglione), fasc. 3 Cas Peri-Morosini, senza numerazione. Notizie biografiche nel necrologio apparso in L'Osservatore Romano, 14 gennaio 1951, 2.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 304

A soli due giorni dalla denuncia presentata alla Procura pubblica sottocenerina dal vescovo mons. Alfredo Peri-Morosini[4] nei confronti del suo ex cameriere e di don Enrico Maspoli[5], il card. Segretario di Stato Pietro Gasparri informava l'Incaricato d'Affari nella capitale federale che

> «la posizione di Monsignor Peri-Morosini, Amministratore Apostolico di Lugano, è purtroppo assai scossa, ed è d'uopo riconoscere che egli non può più oltre amministrare con frutto la sua diocesi e dovrà quindi essere richiamato.
> Ora, per ciò che riguarda la scelta del successore, la S. Sede incontra una grave difficoltà nella clausola contenuta nell'art. 2º della Convenzione del 16 Marzo 1888 col Governo Federale, secondo la quale l'Amministratore Apostolico di Lugano (nominato dalla S. Sede d'intesa col Vescovo diocesano) "sera choisi parmi les prêtres ressortissants tessinois". Tale clausola infatti limita la scelta ad un numero ben ristretto di ecclesiastici, fra i quali attualmente (come accadrà pure senza dubbio in molti altri casi nell'avvenire) riesce impossibile alla Santa Sede di trovare un soggetto idoneo all'alto ufficio.
> La interesso quindi di adoperarsi presso il Sig. Motta, affine di ottenere che la clausola in parola venga opportunamente modificata, ad es. nel senso che l'Amministratore Apostolico di Lugano debba scegliersi in generale tra gli ecclesiastici della Svizzera e non soltanto fra quelli del Canton Ticino»[6]. Dopo aver incontrato il rappresentante della Santa Sede, che lo informava della richiesta del Segretario di Stato, Giuseppe Motta confermava per iscritto quanto aveva già esposto a voce: "Io sono profondamente grato alla Santa Sede della deci-

---

[4] Cfr. A. MORETTI, *Alfredo Peri-Morosini*, in *Helvetia Sacra. L'Amministrazione Apostolica ticinese, poi Diocesi di Lugano*, sez. I, vol. 6, Basel-Frankfurt 1989, 255-259. Si veda pure C. CATTANEO, *Alfredo Peri-Morosini: seminarista, insegnante, diplomatico*, in Il Monitore ecclesiastico della diocesi di Lugano (luglio-agosto 1990) 308-314; ID., *Mons. Alfredo Peri-Morosini, vescovo titolare di Arca e Amministratore Apostolico del Canton Ticino. Gli inizi di un episcopato*, in Il Monitore ecclesiastico della diocesi di Lugano (luglio-agosto 1991) 355-369. A proposito della vicenda giudiziaria cfr. A. ABÄCHERLI, *La "crisi diocesana" (1915-1916) e Giuseppe Motta*, in Risveglio. Rivista mensile della Federazione Docenti Ticinese. Fascicolo speciale costituente il Bollettino 1990 dell'Associazione per la storia del movimento cattolico nel Ticino 94 (1990) 198-201. Interessante quanto mons. Peri-Morosini scriveva il 23 giugno 1916 al card. De Lai: «Ringrazio vivamente Vostra Eminenza Reverendissima delle preziose istruzioni datemi nel venerato dispaccio della Sacra Congregazione Concistoriale, n. 1475/16, del 10 corr., ma già le avevo io stesso prevenute, giacché, antecedentemente, i miei avvocati di qui, che formano la mia difesa, on. Gabuzzi, Consigliere nazionale a Berna, e avv. Bolla, sporsero querela il 12 giugno al nominato R[aimondo] S[oldini] per calunnia, diffamazione e ricatto, e al Canonico E[nrico] Maspoli (indipendentemente dalla lettera della S. Concistoriale e senza veruna allusione o insinuazione alla stessa, ma per notorietà) di diffamazione o almeno di complicità nella diffamazione.
> La mia difesa trovò necessaria ed inseparabile questa doppia querela. Io poi mi valsi dell'amplissima licenza avuta dalla Santa Sede fin dal Novembre 1915, di querelare qualunque persona ecclesiastica avessi creduto del caso, senza eccezione di sorta», ASV, *Segr. Stato, Spogli Curia, mons. Migone*, b. 2A, fasc. A.

[5] A. MORETTI, *Enrico Maspoli*, cit., 292-293. Si veda pure F. PANZERA, *Mons. Enrico Maspoli (1877-1943) nella storia della diocesi di Lugano*, in Risveglio. Rivista mensile della Federazione Docenti Ticinese. Fascicolo speciale costituente il Bollettino 1994 dell'Associazione per la storia del movimento cattolico nel Ticino 99 (1994) 3-12. Il Maspoli è autore del dattiloscritto dal titolo *Appunti sulla crisi diocesana ticinese* in Archivio della Curia Vescovile di Basilea (abbreviato ACVB), fasc. Bistum Lugano.

[6] ASV, *Arch. Nunz. Svizzera*, b. 8, fasc. 3.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 305

sione alla quale essa è venuta di richiamare Mons. Peri-Morosini dalla Diocesi ticinese. Allo stato attuale delle cose la permanenza di Mons. Peri-Morosini a capo della Chiesa ticinese sarebbe stata fonte di mali gravissimi e insanabili. Ma su questo punto non insisto altrimenti. Quanto all'altra questione, quella cioè, se sia possibile di ottenere ora una modificazione dell'articolo della convenzione diocesana del 16 Marzo 1888 che prevede la scelta dell'amministratore apostolico fra il clero ticinese, io non esito a rispondere che, per il momento, una siffatta inopportuna [sic!].

Io ho sempre pensato che quella disposizione è poco felice. Il Ticino è troppo piccolo per poter esser in grado di fornire sempre sacerdoti qualificati per assurgere alla dignità vescovile. Inoltre io ho sempre riputato che la Santa Sede dovrebbe avere mano pienamente libera nella designazione dei vescovi.

E quindi, se io non ascoltassi che i miei desideri personali, darei subito e senza esitare l'opera mia a modificare la disposizione suaccennata.

Ma le condizioni presenti hanno dato alle questioni di lingua e stirpe una tale importanza e un tale rilievo da noi, che io mi tengo certo che le autorità ticinesi, interrogate e consultate, come di dovere e convenienza, si opporrebbero con energia ad ogni atto che potesse aver l'apparenza di una menomazione della italianità del Ticino.

Il Governo federale non potrebbe, di fronte all'opposizione delle autorità ticinesi cantonali assumere un atteggiamento diverso. Ritengo perciò inutile e forse anche pericoloso il solo tastare il terreno di una possibile modificazione.

Non escludo che, mutati i tempi e le circostanze la questione possa venire utilmente ripresa in esame, ma per intanto la prego informare Sua Eminenza Reverendissima il Cardinale Segretario di Stato di questa opinione»[7].

Il 17 giugno mons. Marchetti, trasmettendo al Gasparri la lettera del Consigliere federale, sottolineava che «le ragioni datemi dal Sig. Motta […] sono del tutto fondate»[8]. Aggiungeva quindi alcune osservazioni di carattere politico:

«Il Cantone Ticino ha da tempo, nel Governo, una maggioranza radicale, liberale e massonica; questa è, come sempre, contraria agli interessi e alla libertà della Chiesa né si presterebbe mai ad acconsentire ad un cambiamento della convenzione il quale meglio salvaguardasse la libertà della Chiesa stessa.

I radicali e i massoni […] dichiarano ora che se il vescovo sarà costretto ad abbandonare Lugano essi intendono denunziare la […] Convenzione del 1888.

Tuttavia ciò non avverrà, poiché non è il Cantone che potrebbe fare un tal passo, poiché il Consiglio Federale, specialmente al momento attuale in vista cioè dei grandi problemi che agitano l'Europa e per non dispiacere ai cattolici della Svizzera […], non si presterà.

All'ora presente, si incontrerebbero enormi difficoltà se si volesse inviare a Lugano un vescovo svizzero che non fosse di nome e di lingua italiana.

---

7 *Ibid*. Si veda pure la lettera di Giuseppe Motta a mons. Jakobus Stammler, Berna 16 giugno 1916, originale in ACVB, fasc. Bistum Lugano. Circa il ruolo svolto da Giuseppe Motta nella nomina episcopale di mons. Bacciarini, cfr. M. TRISCONI, *Giuseppe Motta e i suoi corrispondenti (1915-1939). Studio di una rete d'influenze*, Locarno 1996, 140-141.

8 Lettera di mons. Francesco Marchetti-Selvaggiani al card. Pietro Gasparri, [Berna] 17 giugno 1916, n. 370, minuta in ASV, *Arch. Nunz. Svizzera*, b. 8, fasc. 3.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 306

Quindi […] per ora conviene anzi è necessario cercare tra i Ticinesi un ecclesiastico idoneo all'alto e difficilissimo officio e, tra qualche anno, quando gli animi saranno calmati, e nella speranza di essere in maggioranza nel Governo del Cantone, allora si potrà provare di far cadere la clausola che […] si desidera abolita»[9].

Lo stesso giorno l'Incaricato d'Affari si indirizzò nuovamente al Segretario di Stato informandolo che «conversando intorno agli affari del Ticino col Sig. Motta, si era d'accordo che attualmente è ben difficile trovare nel Cantone un ecclesiastico che possa essere elevato all'alto ufficio».

«Tuttavia – proseguiva il Marchetti – vi sarebbero due ecclesiastici che sembra ne abbiano le qualità; ed io, sebbene non richiesto, ardisco di indicarli a V. E.
Il primo e il migliore […] sarebbe il Rev. Sac. Aurelio Bacciarini successore di D. Guanella nella direzione della sua grande opera.
Il Bacciarini è ticinese, fu anzi nel Cantone parroco modello, amatissimo dal popolo che pianse la sua partenza. Da molto tempo è lontano [dalla] Svizzera. È, dicesi, sacerdote di vita esemplare, predicazione eccellente; visto che è stato assunto alla direzione dell'Opera Guanella, devo ritenere che sia amministratore capace.
Tale sacerdote sembrerebbe essere la persona più adatta a riportar la pace nel Ticino.
La Chiesa nel Ticino trovasi ora in uno stato miserando, tutto è in disordine: seminario, studi, disciplina del clero, organizzazione, associazioni cattoliche ecc. reclamano un uomo santo, un vero apostolo! Mi si assicura che tale uomo sia il Bacciarini.
L'altro candidato possibile sarebbe il Rev. D. Alfredo Noseda […]; sacerdote di ottimi costumi, prudente, calmo, di buona famiglia, […] amato dal clero e dal popolo.
Il Rev. Bacciarini però è sotto ogni punto di vista il preferibile e sarebbe una vera benedizione»[10].

Il 5 luglio mons. Marchetti richiamava l'attenzione del Segretario di Stato su quanto l'onorevole Giuseppe Motta, in una lettera che trasmetteva in copia, asseriva circa le «manovre del partito liberale ticinese, che certo farà di tutto per render molto difficile la nomina del nuovo Vescovo […]. E quindi come già fu suggerito altra volta, debbo ripetere all'E. V. che sarebbe cosa buona, al momento opportuno di annunciare il ritiro del Vescovo attuale e la nomina del successore»[11].

---

[9] *Ibid.*

[10] Lettera di mons. Francesco Marchetti-Selvaggiani al card. Pietro Gasparri, [Berna] 17 giugno 1916, n. 371, minuta in ASV, *Arch. Nunz. Svizzera*, b. 8, fasc. 3.

[11] «Tra gli episodi più notevoli della crisi diocesana mi permetto segnalarle una decisione presa domenica scorsa a Bellinzona dal comitato cantonale del partito liberale radicale. Aggiungo un numero del giornale liberale-radicale "Il Dovere" che porta il preciso tenore della decisione. Secondo questa, il comitato suddetto avrebbe incaricato una speciale commissione di studiare la questione diocesana "dal punto di vista dell'eventuale interesse politico che essa potrebbe presentare per l'intero paese".
Ho già avuto l'onore di richiamare l'attenzione sua e quella della S. Sede sul pericolo che la crisi diocesana venga abusata a scopi partigiani. La decisione surriferita conferma la giustezza della mia previsione. Mi permetto quindi di ripetere che il modo più efficace e più sicuro per sventare le mosse ostili alla

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 307

Il nome di don Aurelio Bacciarini torna nel carteggio fra mons. Marchetti-Selvaggiani e la Segreteria di Stato il 30 settembre 1916:

> «Relativamente [al] nuovo Vescovo di Lugano, il Sig. Motta mi ha ripetuto stamattina che egli ritiene […] sempre che il candidato migliore, anzi, come egli me l'espresse anche alle volte, il candidato provvidenziale sia sempre il Rev. Alfredo [sic!] Bacciarini. E mi ha significato ciò, poiché dal Vescovo di Coira gli è stato detto, giorni addietro, che il candidato dei Vescovi Svizzeri per Lugano sarebbe piuttosto il Rev. Sac. Angelo Pometta, Prevosto di Pazzalino, già professore in Seminario, dove fu allontanato da Mons. P[eri] M[orosini]. […] Il Sig. Motta […] fa osservare che il sacerdote stesso fu per certo tempo corredattore del giornale ticinese "Popolo e Libertà" […] e che ebbe allora varie e lunghe polemiche col partito liberale»[12].

L'8 ottobre 1916 da Berna, l'Incaricato d'Affari, con un cifrato, informava il card. Gasparri circa il timore espresso da Giuseppe Motta che la «Santa Sede nomini Vescovo per Lugano il Canonico Poretti: ciò secondo lui sarebbe un errore essendo egli creatura di Mgr Peri-Morosini»[13].

libertà della Chiesa è quello di procedere alle misure comandate dalla situazione colle massima sollecitudine, senza, cioè, dar tempo a complicazioni». Lettera di Giuseppe Motta a mons. Francesco Marchetti-Selvaggiani, Berna 5 luglio 1916, copia dattilografata in ASV, *Arch. Nunz. Svizzera*, b. 8, fasc. 3.

12 La candidatura di don Angelo Pometta, che sembra non sia stata presa in seria considerazione dalla competente Congregazione romana, fu ostacolata anche dal Vescovo di Ceneda (ora Vittorio Veneto) mons. Rodolfo Caroli che, il 17 dicembre 1916, scriveva al card. De Lai: «Vengo a conoscere che uno dei candidati alla Sede di Lugano è il Sacerdote Pometta.
Non so trattenermi dal far conoscere a Vostra Eminenza la mia grande sorpresa, pur col rischio di figurare intruso in un affare che non mi riguarda.
Il Pometta mi fu compagno. La sua vita da sacerdote corrisponde al ricordo che ho di lui seminarista: un carattere di estrema violenza, senza misure né ritegno, cieco pel partito preso, irruente contro l'Autorità e contro tutti quelli che non sono con lui. Mi pare che la scelta di lui in queste circostanze sarebbe una vera sciagura pel Ticino», *Responsio ad Animadversiones…*, in *Congregatio de Causis Sanctorum, P. N. 1034, Luganen. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Aurelii Bacciarini e Congregatione Servorum a Caritate Episcopi tit. Dauliensis Administratoris Apostolici Luganensis (1873-1935). Positio super virtutibus*, Roma 1996, 13. Il 16 marzo e il 30 ottobre 1920 mons. Bacciarini, presentando al papa le dimissioni per motivi di salute, propose il Noseda e il Pometta quali candidati alla sua successione. Cfr. ASV, *Segr. Stato*, an. 1920, rub. 283, fasc. 3, ff. 180r-183r, prot. 5199.

13 Il Marchetti-Selvaggiani, il 10 ottobre 1916, tornava sull'argomento dichiarando al Segretario di Stato che il canonico Emilio Poretti era «tenuto in grande considerazione da parte di Mgr Peri-Morosini, che peraltro non è né mal stimato né amato». Lettera di mons. Francesco Marchetti-Selvaggiani al card. Pietro Gasparri, [Berna] 10 ottobre 1916, minuta in ASV, *Arch. Nunz. Svizzera*, b. 8, fasc. 3. Notizie biografiche sul Poretti nel necrologio in Il Monitore ecclesiastico della Amministrazione Apostolica Ticinese (dicembre 1958) 244.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 308

Dal 9 ottobre, anche sulla stampa ticinese iniziarono a comparire i nomi dei papabili alla successione episcopale[14]. Il candidato «più quotato»[15] era don Aurelio Bacciarini[16], seguito da don Angelo Pometta[17], Mons. Giuseppe Antognini[18], Mons. Rodolfo Tartini[19] e don Alfredo Noseda[20].

Il 21 ottobre si aggiungevano i nomi dell'arciprete di Locarno don Giuseppe Pedretti[21], dell'arciprete di Lugano Mons. Emilio Poretti e del vicario generale don Vittorio Vassalli[22], presentati a Roma dal Vescovo dimissionario[23].

Il 23 ottobre *Il Dovere* si chiedeva: «Chi sarà il successore? È da augurarsi – tale è la nostra modesta opinione – che non sia un ticinese. Monsignor Molo non sfuggì ai denti della critica, a tacer poi di Peri-Morosini[24]. Un ecclesiastico ticinese, sia

[14] Il Corriere del Ticino pubblicava che «veramente non si può parlare di successione fino a tanto che non siano ufficialmente note le dimissioni di mons. Peri-Morosini dalla carica di amministratore apostolico della diocesi ticinese. Si fanno tuttavia dei nomi dei probabili successori», *La crisi diocesana*, in Corriere del Ticino, 10 ottobre 1916.

[15] *Ibid*.

[16] Il 18 ottobre la stampa riportò la notizia "ufficiosa" dell'avvenuta nomina del Bacciarini. Cfr. *Il Vescovo nuovo*, in Cittadino, 21 ottobre 1916; *La questione diocesana*, in Cittadino, 23 ottobre 1916. Mons. Marchetti-Selvaggiani informava il Segretario di Stato che «il Sig. Motta mi dice che nel Ticino corre con insistenza la voce che il R.mo Bacciarini è stato già nominato Vescovo e che tale nomina ha incontrato il favore di tutti i cattolici», Lettera di mons. Francesco Marchetti-Selvaggiani al card. Pietro Gasparri, [Berna] 20 giugno 1916, minuta in ASV, *Arch. Nunz. Svizzera*, b. 8, fasc. 3.

[17] Cfr. il necrologio in Il Monitore ecclesiastico della Amministrazione Apostolica Ticinese (dicembre 1951) 302.

[18] Cfr. il necrologio in *ibid.* (maggio-giugno 1936) 79-80.

[19] Cfr. il necrologio in *ibid.* (febbraio 1933) 36.

[20] Gazzetta Ticinese scriveva che «la candidatura più quotata però sembra quella di don Alfredo Noseda, parroco di Vacallo [sic!] ed ex cappellano del nostro reggimento.
Il Noseda è persona grata a Motta che lo ha scelto come visitatore dei prigionieri austriaci in Italia ed è portato sugli scudi da parecchi capi del partito conservatore ticinese. A suo favore si fa valere tra altro la ragione che è rimasto lontano da tutte le beghe diocesane», *La "débacle" del Vescovo*, in Gazzetta Ticinese, 9 ottobre 1916. Sul Noseda cfr. il necrologio in Il Monitore ecclesiastico della Amministrazione Apostolica Ticinese (dicembre 1955) 264.

[21] Cfr. il necrologio in *ibid*.

[22] Cfr. il necrologio in Il Monitore ecclesiastico della Amministrazione Apostolica Ticinese (novembre 1939) 270.

[23] *Il Vescovo nuovo*, in Cittadino, 21 ottobre 1916.

[24] È interessante conoscere le motivazioni, inedite, che spinsero papa Sarto a nominare mons. Peri-Morosini a Lugano e i giudizi, poco lusinghieri, da lui espressi nei confronti del clero ticinese. «[Il papa la sera del 28 marzo 1904] mi disse: la sua Diocesi è una delle più difficili: la causa fondamentale di tanti mali si è che si vuol confondere religione e politica, e si vuol far servire il Vescovo agli scopi partigiani dei partiti. [...] Il Ticino per questo ha un Clero indisciplinato e per questo molti preti sono ben guasti nei costumi e nascondono le loro piaghe sotto il manto dello zelo politico e dell'intransigenza [...]. Questo equivoco deve

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 309

pure ineccepibile, non potrà mai galleggiare sulle torbide acque nostre e guidare con sicurezza la propria navicella. Sarà un buon vescovo *extra muros*, ma per quanto concerne il nostro Cantone, spiri dal Lucomagno, dal San Bernardino, dal San Gottardo l'aura ristoratrice! [Justus]»[25].

Contemporaneamente don Pometta e don Noseda erano, dalla stampa, retrocessi al ruolo, rispettivamente, di Vicario generale e di Rettore del Seminario Maggiore di Lugano[26].

Compariva anche una seconda, fantomatica terna presentata alla Santa Sede da mons. Peri-Morosini che comprendeva mons. Carlo Grassi[27], don Felice Camponovo[28] e don Alberto Motta definiti, con malcelata ironia, «tutti discepoli del partente maestro»[29].

finire, altrimenti gradatamente la religione nel Ticino andrà progressivamente illanguidendosi e il Clero persevererà a dipendere maggiormente dai laici, che dalla Autorità ecclesiastica. Il Ticino [...] bisogna riformarlo, creando un Clero esemplare, colto, disciplinato, svincolato dai ceppi di parte, intento unicamente a far conoscere, amare e servire Gesù Cristo, e a promuovere con lo spirito cristiano, anche il progresso sociale [...]. Mi dicono che il Clero ticinese invece di fomentare la pace e la scambievole carità è spesso d'incentivo ai rancori di parte: esso è per nulla affatto studioso. Bazzica osteria e vive senza una tenuta degna di ecclesiastica gravità. Lo sentivo spesso ripetere quando io stavo a Mantova, a Venezia e quando mi recai a Milano per il Congresso Eucaristico. Ora poi lo sento dai rapporti di qui». Concludeva il papa: «Vede, caro Monsignore, che bello e vasto campo di azione. Ella è giovane, vi si applichi con coraggio. Si formi il suo successore e dopo 3 o 4 anni affidi a lui l'eseguimento del suo programma e rientri ancora nella carriera diplomatica, dov'Ella si è ben distinta. Io ne sono favorevolissimo, ma prima debbo in coscienza pensare alle sorti delle buone popolazioni ticinesi, che mi dicono, in genere, profondamente religiose», *Denuncia contro Soldini-Maspoli*, 59, stampato presso l'autore.

[25] *Echi della crisi diocesana. Monsignor Peri a Roma*, in Il Dovere, 23 ottobre 1916. Una *Nota della Redazione* puntualizzava che «su questo punto il nostro egregio corrispondente può anche aver ragione, ma il suo parere va diametralmente contro quanto fu stipulato expressis verbis in proposito tra il Consiglio federale e la Santa Sede, la convenzione del 1888 disponendo categoricamente che l'Amministratore apostolico della nostra diocesi dev'essere scelto nel clero ticinese».

[26] Cfr. *La questione diocesana*, in Cittadino, 23 ottobre 1916.

[27] Notizie biografiche in T. BERNASCONI, *Briciole di storia novazzanese*, vol. II, Novazzano 1991, 244-246.

[28] Cfr. necrologio in Il Monitore ecclesiastico della Amministrazione Apostolica Ticinese (novembre-dicembre 1968) 289.

[29] *Echi della crisi diocesana. Monsignor Peri a Roma*, in Cittadino, 25 ottobre 1916. Già il 21 ottobre il Gottardo scriveva: «Sì, male arti sono quelle di coloro che mettono in campo i nomi più disparati fra i successori di Mons. Peri. Codesti hanno tutta l'aria di volersi surrogare alla Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari a Roma [sic!], e per essa il Papa, nel pretendere che il novello vescovo del Ticino abbia ad essere il designato da Mons. Peri… Agiscono male, imprudentemente, coloro che affermano esservi a Roma una terna di sacerdoti ticinesi presentati da Mons. Peri, quasi che questi abbia ancora, dopo il po' po' di roba che ha scatenato in questa sventurata Diocesi, qualche voto in capitolo tra i cardinali di Santa Chiesa…», *Male arti!*, in Il Gottardo, 21 ottobre 1916. La Congregazione dei Vescovi e Regolari non esisteva più dal 1908.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 310

Il 9 novembre Gazzetta Ticinese, spiegando il ritardo della nomina del nuovo Vescovo «nel fatto accertato che il papabile Don Bacciarini ha recisamente rifiutato l'onorifica nomina, forse pensando che per vivere in mezzo ad un gregge guidato da troppo… vivaci pastori bisogna esser un… lupo che sappia mordere senza pietà onde frenare i numerosi appetiti…», aggiungeva alla lista dei candidati il nome di mons. Emanuele Corraggioni d'Orelli, cappellano della Guardia Svizzera pontificia[30], sottolineando il fatto che «il nuovo concorrente […] discende da una famiglia oriunda da Broglio (Valle Maggia) trasferitasi oltre un secolo fa a Lucerna»[31].

Il 5 gennaio 1917 apparve anche il nome del parroco di Piazzogna don Gualtiero Borella[32], come scriveva Libera Stampa[33], un Carneade dell'ultima ora.

È in questo contesto diocesano, lacerato da contrasti, diviso in fazioni, partiti e correnti, che la Congregazione Concistoriale iniziò a raccogliere informazioni sui quattro sacerdoti candidati ufficiali alla successione episcopale di mons. Peri-Morosini:

1. padre Aurelio Bacciarini[34]

---

[30] Cappellano della Guardia Svizzera pontificia dal 1901 al 1923. Notizia gentilmente trasmessa dal dott. Alejandro M. Dieguez officiale dell'Archivio Segreto Vaticano.

[31] *Un po' di vescoveide…*, in Gazzetta Ticinese, 9 novembre 1916. Don Bacciarini non rifiutò l'episcopato, ma semplicemente presentò al papa, come si vedrà meglio in seguito, la candidatura di don Alfredo Noseda da preferire «per la eccelsa candidatura alla meschinità del povero sottoscritto, il quale supplica di rimanere tra i figli di Don Guanella». Lettera di don Aurelio Bacciarini al card. Gaetano De Lai, Roma 18 novembre 1916, originale in Archivio Sacra Congregazione Concistoriale (abbreviato ASCC), Lugano, prot. 888/16. Trascrizione in *Provvista…*, 8-9. Interessante, in proposito, quanto scritto di mons. Peri-Morosini al card. De Lai: «ho rilevato con vera soddisfazione il proposito di Don Bacciarini di recedere dalla sua candidatura. Certo, conscio egli delle ben gravi circostanze sue particolari, si è inteso penetrato dal dovere di non distaccarsi da' suoi confratelli», Lettera di mons. Alfredo Peri-Morosini al card. Gaetano De Lai, Roma 21 novembre 1916, originale in ASCC, Lugano, prot. 888/16.

[32] Cfr. il necrologio in Il Monitore ecclesiastico della Amministrazione Apostolica Ticinese (dicembre 1955) 264.

[33] Cfr. *Nel brago*, in Libera Stampa, 5 gennaio 1917. Un articolo dai toni anticlericali.

[34] Il nome di mons. Bacciarini fu presentato "ufficialmente" da Giuseppe Motta a mons. Marchetti-Selvaggiani l'8 novembre 1916. Cfr. *Provvista…*, 5. Lo stesso nome fu avanzato alla Santa Sede anche dal ticinese don Giuseppe De Vincenti allievo del Collegio Urbano di Propaganda Fide il 12 novembre. Il vescovo di Novara mons. Giuseppe Gamba, inviando al card. De Lai informazioni circa don Pedretti, don Noseda e i fratelli Simona, l'11 dicembre scrive: «domando scusa all'E.V. se oso indicare un altro nome, che crederei ben noto all'E.V., del quale potrei dire ogni bene. Questi è il sacerdote Aurelio Bacciarini, attualmente superiore dei Servi della Carità fondati dal D. Guanella di Como, di cui fu successore. Il Bacciarini è un sacerdote piissimo, modesto, prudente, istruito, che gode molta stima presso il clero ticinese, cui egli appartiene. In questi momenti e dopo i fatti... troppo noti, mi pare che il D. Bacciarini sia l'uomo, che possa risollevare lo stato morale di quella disgraziata diocesi. Comprendo che anche l'Opera del compianto D. Guanella ha bisogno del Bacciarini, ma la diocesi di Lugano mi pare ben più importante, *maxime* al presente».

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 311

2. don Paolo Simona[35]
3. don Alfredo Noseda[36]
4. don Giuseppe Pedretti[37].

Il risultato dell'inchiesta confluì, almeno nelle parti più importanti, nella già citata *"Provvista"* episcopale di Lugano. Si tratta di un fascicolo a stampa di venti pagine, con molti refusi, inviato ai cardinali membri della Concistoriale, affinché si degnassero di «dire se e quale dei candidati in vista si possa proporre al S. Padre per l'Amministrazione Apostolica di Lugano»[38].

Dei quattro candidati, la Provvista sottolinea, in prima battuta, il fatto che «tutti sono del Canton Ticino: e questa è una *conditio sine qua non* per l'elezione; giacché nella convenzione fatta dal compianto Card. Ferrata, quando era in Svizzera Inca-

Del resto crederei che il D. Bacciarini potrà continuare ad assistere l'Opera anche da vescovo, essendo Lugano poco distante da Como, sede della casa madre dell'Opera Guanella», ASCC, Lugano, prot. 888/16. Dalla documentazione Concistoriale non sembra fu interrogato il vescovo di Basilea. Giovanni Battista Mondada scriveva in proposito: «Je suis tout à fait étonné d'apprendre que Rome ne vous a pas ancore entendu au sujet du nouveau [sic!] Administrateur Apostolique; c'est bien là la preuve la plus écrasante de l'oubli où le Vatican laisse notre pauvre Tessin, qui s'enfonce toujours plus profondément dans l'abîme», Lettera di Giovanni Battista Mondada a mons. Jakobus Stammler, Lugano 9 dicembre 1916, originale in ACVB, fasc. Bistum Lugano.

[35] La candidatura, si legge nella *Provvista* (10), «ha un'origine ben singolare». Il nome, infatti, fu presentato alla Santa Sede dal fratello, il salesiano don Carlo. Don Paolo Simona risulta essere, chiaramente, il candidato di mons. Peri-Morosini che scriveva al card. De Lai: «Da vario tempo nel segreto del mio cuore mi andavo persuadendo che Don Paolo Simona, Rettore del Seminario è il candidato di Dio alla mia successione. Santo prete, di rara modestia, di soda e profonda, non comune, dottrina. Allievo dei Gesuiti al Collegio Germanico, dottore in Filosofia, in Teologia alla Gregoriana, licenziato in diritto canonico. Fu Parroco, per lunghi anni, in umile Parrocchia adorato da' suoi parrocchiani. S'avvicina alla cinquantina. Di famiglia distinta e benestante: ha due fratelli sacerdoti, il Prevosto di Agno, Luigi Simona, che Vostra Eminenza ha veduto in Roma, ed un salesiano: ha pure una sorella religiosa: ottima quindi la sua famiglia. Si tenne sempre estraneo alle combriccola, cricche etc. sacerdote di orazione e di azione; sempre, rispettosissimo del suo Vescovo, di cui comprese i favori, il programma pastorale», *Provvista*..., 14. Il 4 novembre 1917 don Paolo Simona inviò al Segretario di Stato un esposto in difesa di suo fratello don Luigi, destituito da mons. Bacciarini dall'ufficio di insegnante di catechismo nella Scuola Maggiore della parrocchia di Agno. Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, Svizzera, pos. 512, fasc. 284, 1917. Notizie biografiche nel necrologio in "Il Monitore ecclesiastico della Amministrazione Apostolica Ticinese", dicembre 1951, p. 302.

[36] Proposto da don Aurelio Bacciarini con lettera a papa Benedetto XV il 18 novembre 1916, è bocciato da mons. Peri-Morosini che ne traccia un ritratto prolisso e fortemente negativo. Mons. Peri concludeva la sua vera e propria requisitoria con queste parole: «[È] notorio nel Ticino che la candidatura Noseda è una candidatura dei noti facinorosi, a loro utilissima, anzi indispensabile al proseguimento dei loro intendimenti: questa candidatura è in dissonanza, come la eliminata del Bacciarini, dalla sentenza Romana: perciò nociva agli interessi della Chiesa nella Diocesi di Lugano», *Provvista*..., 19.

[37] Candidato di mons. Peri-Morosini ma in linea «subordinata a don Paolo Simona», *Provvista*..., 19.

[38] *Ibid.*, 20.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 312

ricato d'Affari della S. Sede, fu bensì assicurata alla S. Sede libertà di scelta per la nomina dell'Amministratore Apostolico del Cantone, ma limitatamente fra i sacerdoti Ticinesi»[39].

La Provvista manifesta quindi la preoccupazione, comprensibile, che i candidati non fossero uomini di partito[40].

La ponenza della Concistoriale mette subito in risalto che il padre Bacciarini «sembrerebbe la persona indicatissima»[41] per la Sede luganese. Il documento poi rivela che già nel luglio 1916, a mons. Marchetti-Selvaggiani, furono richieste dal Segretario di Stato «ulteriori informazioni relativamente al Sacerdote Bacciarini, e propriamente se egli abbia conservato la necessaria libertà morale per poter eventualmente bene amministrare la Chiesa Ticinese»[42].

Queste le principali informazioni raccolte dall'Incarcato d'Affari della Santa Sede.

---

[39] *Ibid.*, 1. Questo nella convenzione del 16 marzo 1888 dove, all'art. 2, si legge che l'Amministratore Apostolico «sarà preso dal numero dei preti *ressortissants* – appartenenti al Cantone Ticino», in *La questione diocesana ticinese ovvero Origine della Diocesi di Lugano per Mons. Alfredo Peri-Morosini Dottore in Filosofia, in Teologia ed in ambe le Leggi*, Einsiedeln 1892, 110. La bolla di Leone XIII del 7 settembre 1888 stabiliva che l'Amministratore Apostolico di Lugano «dovrà […] essere eletto dalla Santa Sede fra i Sacerdoti soggetti alla giurisdizione Luganese, sentito il parere del Vescovo di Basilea», in *La questione diocesana ticinese…*, 117. Si argomenta, talvolta, che mons. Bacciarini divenne vescovo di Lugano pur essendo religioso. Non è esattamente così. Mons. Peri-Morosini gli conservò l'incardinazione come segno che attestasse la sua «particolare benevolenza» (*Summarium*, in *Congregatio de Causis Sanctorum, P. N. 1034, Luganen. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Aurelii Bacciarini e Congregatione Servorum a Caritate Episcopi tit. Dauliensis Administratoris Apostolici Luganensis [1873-1935]. Positio super virtutibus*, Roma 1996, 517) ad un prete «che avrebbe fatto un bene immenso alla nostra diocesi», in A. DIEGUEZ, *op. cit.*, 18. Don Bacciarini scrisse in proposito a don Guanella: «Monsignore mantiene il permesso datomi di venire nella congregazione della Provvidenza, vorrebbe però che io mantenessi l'incardinazione in diocesi di Lugano; egli non vede ragione perchè io mi incardini in un'altra Diocesi; se l'escardinazione fosse necessaria per entrare in Congregazione, mi darebbe anche questa: non è necessaria, quindi non me la dà, sia per onore mio, egli dice, sia anche per non apparire egli stesso come un espulsore di preti dalla Diocesi. Non so da che proviene tutto questo: probabilmente da quel pochino di bollimento che ora succede in Diocesi per la licenza concessami, bollimento però che va spegnendosi già e sarà presto spento», in A. DIEGUEZ (a cura di), *Epistolario "guanelliano" di Aurelio Bacciarini. Volume primo (1906-1917)*, Roma 1999, 57.

[40] Gazzetta Ticinese scriveva: «una buona raccomandazione per il Noseda è anche quella di essere molto vicino a Tarchini destinato a diventare una specie di patrono del successore di mons. Peri-Morosini», *La "débacle" del Vescovo*, in Gazzetta Ticinese, 9 ottobre 1916. Il Cittadino definiva il Noseda «candidato officioso dei clericali ticinesi, ed in ispecial modo dell'on. Motta», *Il Vescovo nuovo*, in Cittadino, 21 ottobre 1916.

[41] *Provvista…*, 2.

[42] *Ibid.*

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 313

«Il canonico Pfister di Bellinzona si esprime in termini eccellenti sul Bacciarini, crede che esso non ha legami verso qualsiasi parte del clero, sa che è stato lontano dalle attuali agitazioni e che è in buoni rapporti con Mgr. Peri-Morosini»[43].

Don Celestino Trezzini[44]: «Tutti i seminaristi e tutti i sacerdoti l'hanno considerato e lo considerano ancora come un uomo proprio santo, mite, umile, modesto, molto intelligente e gran lavoratore. Anche dal popolo è conosciuto molto, e gode della venerazione di tutti. Se fosse Vescovo lui, tutta la miseria sarebbe dimenticata presto»[45]. Prosegue don Trezzini: «Nominato Padre Spirituale del Seminario da Mons. Molo, restò nel suo impiego ancora nei primi tempi di Mons. Peri, il quale gli rimproverava una sola cosa: "Voi, gli disse, volete fare frati di pietà i miei sacerdoti". E quando più tardi don Bacciarini entrò nella Congregazione di Don Guanella, Mons. Peri ripeteva: "L'ho detto, che voi siete fatto per esser frate"[46].

Partito dal Ticino, Don Bacciarini non manteneva molte relazioni o forse nulle col clero del Ticino. Viveva alla sua carica. Specialmente non si è mai messo dentro la lotta contro o per il Vescovo attuale; stava lontano da tutta la tempesta che minaccia la rovina alla Chiesa di Lugano. Quindi potrebbe entrare Vescovo, senza ostacolo, salutato dal clero e dal popolo, venerato da tutta la diocesi»[47].

La *Provvista* riporta anche una lettera del prevosto di Airolo don Giulio De Maria indirizzata nel giugno 1917 a Giuseppe Motta nella quale si legge: «Don Aurelio Bacciarini gode nel Ticino più che stima, sincera venerazione. Le sue virtù sono conosciute dai sacerdoti e dai laici, non perchè le ostenti, essendo egli umilissimo, ma perchè sono a lui veramente connaturali. E' dottore in filosofia e teologia, è carissimo al Card. Ferrari, del quale sono certo che imiterebbe le virtù apostoliche, lo zelo e la prudenza, è oratore valente e profondo conoscitore di anime. Egli saprebbe circondarsi dei sacerdoti più esperti, cosicchè tutte le forze vitali si fonderebbero in modo da dare un governo di restaurazione.

---

43 *Ibid.*, 3. Notizie biografiche nel necrologio in Il Monitore ecclesiastico della Amministrazione Apostolica Ticinese (aprile 1946) 86.

44 Cfr. il necrologio in Il Monitore ecclesiastico della Amministrazione Apostolica Ticinese (dicembre 1967) 359.

45 *Ibid.*, 4.

46 Il prevosto di Faido don Eugenio Martinoli il 7 luglio 1906 scriveva all'arcivescovo di Ravenna Pasquale Morganti: «Giacché ho la penna in mano Le annuncio che Bacciarini, attualmente Direttore spirituale del Seminario di Pollegio, esce di Diocesi; entrerà nelle case del Guanella: è una perdita grave pel nostro Ticino; ma Monsignor Vescovo non mosse un dito per fermarlo; anzi a Pollegio in Seminario mortificò il Bacciarini, esortandolo a non fare troppo lo spirituale coi Seminaristi. L'espressione precisa non la ricordo più, ma me la farò ripetere e gliela scriverò», ASV, *Arch. part. Pio X*, b. 26, f. 846rv.

47 *Provvista...*, 5.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 314

Don Alfredo Noseda[48] lo conosco meno: so che ha doti preziose, ma è certamente lungi dall'essere popolare quanto il Bacciarini. Egli è più conosciuto nell'interno della Svizzera, dove la sua nomina sarebbe accolta certamente con esultanza. Nel Ticino non credo che saprebbe esplicare un'azione così vasta quanto il Bacciarini, il quale, fin dai primi anni del ministero, si collocò in prima fila nel campo dell'azione cattolica e godette di una particolare benevolenza da parte di Mons. Molo di santa memoria»[49].

Giuseppe Motta, in una lettera del 18 Novembre, scriveva a mons. Marchetti-Selvaggiani: «Il y a, à mon humble avis, qu'un seul homme qui puisse restaurer les ruines de l'administration précédente; c'est le Père Aurelio Bacciarini, actuellement Supérieur de la Congrégation de la Sainte Providence à Como. Je forme les voeux les plus ardents pour que le choix du Saint Père tombe sur lui.

Oserais-je, Monseigneur, vous prier encore une fois de plaider devant le Saint Père la cause des catholiques tessinois afin qu'ils obtiennent bientôt un nouvel éveque?»[50].

La Provvista registra anche giudizi meno positivi nei confronti del Bacciarini. Il già citato canonico bellinzonese segnalò «che un suo fratello alcuni anni fa si sui-

[48] Accanto al Noseda, il parroco De Maria presentò anche il nome di mons. Antognini quale «sacerdote d'ingegno e di attività non comune, maturo ormai d'esperienza e di senno, provato dal dolore, sarebbe certo un buon vescovo. Disgraziatamente ebbe parte attiva nella crisi attuale e sarà forse improbabile la sua riuscita», *Provvista...*, 3.

[49] *Provvista...*, 3. È bene conoscere anche il giudizio di don Giovanni De Luigi, parroco di Gnosca, inviato l'11 gennaio 1917 a mons. Jakobus Stammler di Basilea: «Se il Santo Padre non avrà la bontà di mandarci qui subito un vescovo santissimo e prudentissimo, vi è un grave pericolo che lo scandalo diventi mondiale con danno enorme della Chiesa universale [...]. Nelle circostanze attuali poi sembra, che il meglio indicato, sia il R.° Padre Bacciarini, perchè il Ven. d° Bacciarini accumula in se stesso tutte le buone qualità in grado eminente, e sarebbe un Vescovo di diamante. E un vescovo di tal fatta incontrerebbe senza dubbio la massima stima, la massima venerazione, la massima fiducia e l'entusiasmo universale del clero e del laicato cattolico ticinese», Lettera di don Giovanni De Luigi a mons. Jakobus Stammler, Gnosca 11 gennaio 1917, originale in ACVB, fasc. Bistum Lugano.

[50] *Provvista...*, 5. Giuseppe Motta scriveva il 9 ottobre al vescovo di Basilea mons. Jakobus Stammler: «Neben Bacciarini kommen die Herren Noseda und Pometta in Betracht, beide tüchtige und Würdige Priester. Bacciarini (der nur einen Fehler aufweist, die Unkenntnis der Landessprachen) verdient aber sicher den Vorzug», Lettera di Giuseppe Motta a mons. Jakobus Stammler, Berna 9 ottobre 1916, originale in ACVB, fasc. Bistum Lugano. Il giornalista Giovanni Battista Mondada, da parte sua, manifestava al vescovo di Basilea che «la seule chose à craindre chez le P. Bacciarini est, qu'à cause de son caractère éminemment irénique, il n'ait pas au degré suffisant cette énergie de main de fer qu'il faut à l'heure actuelle. Mais la grâce d'État n'est pas une légende; d'ailleurs, ce poing de fer pourrait être l'apanage du Vicaire Général», Lettera di Giovanni Battista Mondada a mons. Jakobus Stammler, Lugano 10 dicembre 1916, originale in *ibid.*

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 315

cidò in California. Si dice anche che sua madre non fosse del tutto normale di mente»[51].

Più esplicito il giudizio di don Luigi Simona, prevosto e vicario foraneo di Agno, che, in data 7 ottobre, scrive: «Come già parroco prevosto di Lavertizzo [sic!] per cinque anni, ossia dal gennaio 1903 all'ottobre 1907, questo posso testificare:

La famiglia del Sac. Dott. Aurelio Bacciarini di Lavertizzo [sic!] non è meritevole di nessuna stima»[52]. Riguardo al carattere scriveva: «Don Aurelio Bacciarini è un temperamento anormale – direi quasi epilettico –, facile alle supposizioni più azzardate e più cervellotiche, e facile pure ad agire conseguentemente alle stesse»[53].

Il giudizio che interessa maggiormente è quello del vescovo Peri-Morosini. «Interrogato in proposito, dopo aver narrato che il Bacciarini, quando era parroco a S. Giuseppe avea manifestato l'idea di farsi Trappista e che il P. Guanella gli aveva detto confidenzialmente, che D. Bacciarini era un visionario di mente esaltata»[54]. Sembra eccessivo il dire di mons. Peri-Morosini soprattutto alla luce della fiducia riposta da don Guanella nei confronti di don Aurelio che ne divenne il primo successore. Se il giudizio espresso dal vescovo Alfredo corrispondesse alla verità, i Servi della Carità, forse, non avrebbero indirizzato al card. De Lai questa supplica: «Dai giornali svizzeri e lombardi, dal Cittadino di Genova, apprendiamo con grande dispiacere l'eventuale elezione del nostro Superiore Generale Don Aurelio Bacciarini a Vescovo di Lugano.

Per quanto tali voci possano essere destituite di ogni fondamento e per quanto onorifica potesse tornarci, noi Sacerdoti della Parrocchia di S. Giuseppe, Porta Trionfale, a nome, anche di tutti i confratelli ci rivolgiamo a Vostra Eminenza Reverendissima affinché si degni d'interporre la efficace sua autorità nella Concistoriale e l'alta sua benemerenza presso il Santo Padre perchè non avvenga tale elezione.

A Vostra Eminenza è facile comprendere, come un Istituto di recente fondazione, con tanti soggetti toltici dall'orrenda guerra, ad un anno appena dalla morte del nostro venerato Fondatore, nel momento di essere approvato, la perdita del primo successore Don Aurelio Bacciarini troppo sarebbe sentita. E ciò tanto più, perchè

---

[51] *Provvista...*, 4.

[52] *Ibid.*, 5.

[53] *Ibid.*, 6.

[54] *Ibid.* Scrivendo al papa il 1° ottobre 1920, mons. Peri-Morosini ribadì che «Don Luigi Guanella, fondatore dei servi della Carità, disse a me che Don Bacciarini, quando voleva abbandonare la Parrocchia di S. Giuseppe per farsi Trappista, era un po' visionario», ASV, *Spogli di Curia, spoglio Migone*, b. 2A, fasc. A.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 316

egli colla sua energica intelligenza, colla sua attività instancabile, coll'esempio della sua vita santa è nel momento attuale il più indicato a perfezionare l'opera nostra e ad infondere lo spirito di osservanza che ne assicuri l'esistenza»[55].

Mons. Peri-Morosini proseguiva così le sue informazioni: «Il Bacciarini inoltre, stretto parente del sac. Masciorini e del famoso P. Leone cappuccino feroce nemico del Vescovo, è il candidato notorio del Cons. Cattori, del Masciorini, dell'ex Vicario Generale Tartini, del Can. De Maria, del Can. Maspoli, del Parroco di Airolo De Maria Giulio e del loro gruppo. La nomina del Bacciarini sarebbe quindi il trionfo clamoroso di quei disgraziati e di quel gruppo, con le disastrose, incalcolabili conseguenze. La nomina del Bacciarini quindi sarebbe in manifesta contraddizione con la sentenza Romana.

Appena il Vescovo lasciò la diocesi, quel gruppo dette il Bacciarini per già nominato: lo pubblicarono spudoratamente come cosa certa sui giornali: ne tessero biografie sulla Liberté pure di Friburgo: finsero telegrammi confermanti da Roma. Anche la Corrispondenza, con telegramma da Friburgo, annunziava tal nomina apparsa sull'autorevole (?) Liberté […].

Il Bacciarini, rispettivamente, è in riputazione di essere stato il manutengolo, e spesso anche l'intermediario, dei complotti che quei forsennati mantenevano in Roma[56].

Il Bacciarini sarebbe persona ingratissima al Governo e al partito al potere […]. Il Bacciarini ostacolato dal governo, e forse anche perseguitato, non potrebbe più governare che buttandosi in mano al suo gruppo ed al partito di minoranza: perderebbe la necessaria indipendenza: diventerebbe uomo di partito, con le inevitabili conseguenze»[57].

Anche don Aurelio scrisse direttamente al papa cercando di allontanare la nomina. «Benché sia sempre stato mio proposito di considerare la parola del Papa come parola di Gesù Cristo, tuttavia, nel dubbio che la Santità Vostra abbia fermato il suo augusto pensiero sulla mia meschina persona per l'opinione invalsa che nel Ticino non siavi candidatura immune dalle controversie dolorose che straziarono quella Diocesi, mi permetto di sottoporre alla savia considerazione della Santità Vostra il

---

[55] *Provvista…*, 7-8.

[56] Nell'autodifesa di mons. Peri (*Denuncia Soldini-Maspoli*) non si parla mai di don Bacciarini. In merito alla crisi diocesana, allo stato attuale delle ricerche, non sembrano esistere scritti del Bacciarini. Vi è solo questo accenno in una lettera al confratello guanelliano don Giovanni Calvi in data 3 dicembre 1916: «Non parlate di mons. Peri e delle cose di Lugano, neanche con Mons. Rizzi», in A. DIEGUEZ, *op. cit.*, 217. Mons. Anselmo Rizzi era vescovo di Adria.

[57] *Provvista…*, 6-7.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 317

nome di un degno Parroco Ticinese, Don Alfredo Noseda, il quale, che io mi sappia, non prese parte mai alle accennate, sanguinanti competizioni.

Questo esimio sacerdote, che recentemente ebbe dal governo federale la delicata missione di visitare i prigionieri di guerra in Italia, gode la miglior fama nel Ticino e nella Svizzera intiera, sia presso l'Episcopato Svizzero come presso le autorità civili cantonali e federali; di ottimo spirito, di grande esemplarità di vita, animato da uno zelo, capace delle iniziative del bene, in possesso delle lingue, ricco anche per censo paterno, egli sarebbe, a mio debole modo di vedere, un vescovo di vere e belle promesse.

Degnisi la Santità Vostra di preferire questi veri titoli per la eccelsa candidatura alla meschinità del povero sottoscritto, il quale supplica di rimanere tra i figli di Don Guanella»[58].

Questa lettera conferma che da parte di mons. Bacciarini la nomina episcopale non fu desiderata, anzi tanto lui come i confratelli fecero quanto possibile per evitarla. Solo la persuasione che tale era la volontà di Dio convinse il Bacciarini ad accettare la carica.

Il 21 dicembre 1916, presso la Concistoriale, si riunì la "Congregazione particolare circa Mgr Peri-Morosini e circa il successore da dargli a Lugano", presenti i cardinali Rafael Merry del Val, Gaetano De Lai, Pietro Gasparri e Basilio Pompilj. «L'E.mo Merry del Val osserva che non si debba tener calcolo dei giudizi espressi da Mgr. Peri sia *pro* sia *contra* i Candidati. Si eviti che il successore possa dirsi creatura del medesimo.

Dopo lunghi dibattiti sulla persona dei Candidati, gli E.mi Merry del Val, Gasparri e Pompilj conclusero che il preferibile fra i medesimi era, a loro avviso, il Bacciarini.

L'E.mo De Lai, non per motivi della persona, ma per motivi di famiglia (cioè della madre immorale e morta pazza e del fratello suicida) fu di contrario parere, temendo che il Bacciarini non fosse per avere il necessario prestigio.

Gli altri E.mi, mantenendo la loro preferenza pel Bacciarini, approvarono la difficoltà dell'E.mo De Lai e conclusero che si cercasse ulteriormente altri Candidati»[59].

---

[58] *Ibid.*, 8-9.

[59] ASCC, Lugano, prot. 888/16.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 318

Alla lista episcopale non venne aggiunto nessun nuovo candidato. Giunsero solo al card. De Lai nuove informazioni sull'arciprete Pedretti da parte del superiore generale degli Agostiniani dell'Assunzione[60].

Papa Benedetto XV il 5 gennaio 1917, «avuta relazione delle varie informazioni»[61] decise «di destinare il P. Bacciarini al governo della diocesi di Lugano»[62]. Il giorno successivo, comunicata all'eletto la decisione del papa, il Segretario della Congregazione Concistoriale De Lai scriveva a mons. Peri-Morosini: «Quanto poi al suo successore non potendosi trovare altro soggetto che sia di soddisfazione ed essendo utile per tanti riguardi troncare gli indugi, il S. Padre m'ha ordinato di chiamare il P. Bacciarini per dirgli che accetti un tal peso. Credo che, coscienzioso com'è, vista la lettera del S. Padre, si schiererà nettamente da parte dell'autorità, e gioverà alla sua causa»[63].

Il 14 gennaio 1917 l'Osservatore Romano pubblicava la notizia che «il Santo Padre si è degnato eleggere Vescovo di Daulia il Rev.mo Aurelio Bacciarini, Superiore della Congregazione dei Servi della Carità, deputandolo ad assumere l'Amministrazione Apostolica di Lugano, vacante per la rinunzia di Monsignor Alfredo Peri-Morosini»[64]. Terminava così un periodo fra i più tormentati e controversi della storia diocesana ticinese.

La scelta del Bacciarini a vescovo di Lugano fu determinata dalle gravissime condizioni in cui si trovava la diocesi a causa del discusso operato del predecessore. Secondo le parole del consigliere federale Giuseppe Motta, il successore di Mons. Peri-Morosini avrebbe dovuto essere un «restauratore»[65]. Per molti don Aurelio

---

60 Gli assunzionisti avevano, all'epoca, una casa a Locarno.

61 Appunto del card. Gaetano De Lai in data 5 gennaio 1917, in ASCC, Lugano, prot. 888/16.

62 *Ibid*.

63 Lettera del card. Gaetano De Lai a mons. Alfredo Peri-Morosini, Roma 6 gennaio 1917, originale in *ibid*.

64 *Provvista di Chiesa*, in L'Osservatore Romano, 14 gennaio 1917, 3.

65 Lettera di mons. Marchetti-Selvaggiani al card. Pietro Gasparri, [Berna] 20 giugno 1916, copia dattiloscritta in ASV, *Arch. Nunz. Svizzera*, b. 8, fasc. 3. Si veda pure la lettera di Giuseppe Motta a mons. Jakobus Stammler, Berna 9 ottobre1916, originale in ACVB, fasc. Bistum Lugano: «Er wäre in allen Theilen der richtige Gegensatz zu Peri-Morosini und das ganze katholische Volk würde in ihm den Erneuerer begrüssen». Anche sulla stampa si sottolineava che «l'uomo che deve prendere le redini di questa Diocesi avrà un vasto e ponderoso compito da assolvere. Egli dovrà restaurare ogni cosa sin dalle fondamenta […]; dovrà risollevare e rinfrancare lo spirito religioso scosso, turbato e depresso: dovrà cercar di riprendere pazientemente le fila del movimento cattolico arrestato, disgregato e depresso […] e riorganizzarlo, riattivarlo, imprimendogli un poderoso soffio animatore, dovrà pensare a tanti interessi diocesani colpevolmente trascurati e compromessi; dovrà, in una parola, suscitare, uno spirito nuovo, una nuova azione, e spiegare l'opera assidua, costante e coraggiosa d'un rinnovatore», *Attendendo la nomina del nuovo Vescovo*, in Il Gottardo, 28 ottobre 1916.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 319

incarnava la figura del promotore di una vera «restaurazione spirituale»[66]. Non è solo un'impressione che la Santa Sede, con questa scelta, volesse segnare «un'inversione di rotta nei riguardi dei metodi di governo del predecessore. Dopo un vescovo scelto tra i rappresentanti della diplomazia vaticana, Roma nominava un vescovo scelto tra i religiosi: e non già un religioso di una famiglia illustre nella Chiesa, ma della più umile congregazione esistente [...]. Interrompendo quella sua chiara vocazione religiosa per accettare per obbedienza l'episcopato, Mons. Bacciarini si impegnava quasi simbolicamente a promuovere nella diocesi gli stessi ideali che avevano determinato la sua scelta di religioso»[67]. Il giudizio che sintetizza l'opinione favorevole verso la candidatura del Bacciarini, è avvalorato da una lettera confidenziale indirizzata al vescovo di Basilea dal giornalista Giovanni Battista Mondada: «Non seulement parce que son nom est le plus populaire, mais aussi parce qu'aux qualités d'intelligence et de coeur qu'il possède, s'ajoute cette circonstance que son choix représenterait précisément le contre pied de celle de Peri-Morosini de la façon la plus decidée: c'est l'esprit d'humilité et de pauvreté opposé à l'esprit d'orgueil et de jouissance»[68].

Mons. Bacciarini sembrava dunque l'unico adatto, fra gli altri candidati, a porre rimedio ad una «situazione [...] gravissima»[69] con la sua ineccepibile santità di vita, sulla quale nessuno avanzò il benché minimo dubbio, e con la sua totale dedizione al servizio pastorale della diocesi, con una capacità di apertura e di accoglienza a tutto ciò che gli appariva come bene per il suo popolo.

I modesti ma significativi inediti qui utilizzati, documentano un Bacciarini estraneo ad ogni coinvolgimento nelle vicende della "crisi diocesana", estraneità favori-

---

66 Lo stesso mons. Peri-Morosini scriveva al papa il 1° ottobre 1920: «Dicesi che Mgr Bacciarini assunto la mia successione, si lusingasse di trasformare in breve il Ticino in un'oasi di pace, di prosperità economiche, in una terra di Santi, come l'E.mo Ferrari ebbe ad esprimere – un po' a confusione mia – in una lettera pubblicata nel numero unico della presa di possesso di Lugano», ASV, *Spogli di Curia, spoglio Migone*, b. 2A, fasc A.

67 A. LANINI, *op. cit.*, 102-103.

68 Lettera confidenziale di Giovanni Battista Mondada a mons. Jakobus Stammler, Lugano 10 dicembre 1916, originale in ACVB, fasc. Bistum Lugano. L'8 luglio 1916 il Mondada scriveva a mons. Francesco Marchetti-Selvaggiani: «Alla morte del card. Antonelli Pio IX disse: Ora, per Cardinale Segretario di Stato, ci bisogna un Santo – alla partenza di mgr Peri-Morosini bisognerà per vescovo al Canton Ticino, non un santo ma un angelo, anzi un arcangelo». Originale in ASV, *Arch. Nunz. Svizzera*, b. 8, fasc. 3. Era «l'altra parte della medaglia», come affermava il canonico Martino Pfister di Bellinzona nella *Provvista...*, 4.

69 Lettera di mons. Francesco Marchetti-Selvaggiani al card. Pietro Gasparri, [Berna] 8 luglio 1916, minuta in ASV, *Arch. Nunz. Svizzera*, b. 8, fasc. 3.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 320

ta anche dalla sua decennale lontananza dal Canton Ticino[70]. Una "libertà morale" riconosciuta anche dal suo predecessore: «Certamente, se la Santa Sede non crede di fermarsi sui nomi da me proposti – Dr. Paolo Simona; Arciprete Pedretti di Locarno – di fronte al Pometta, come pure al Noseda, il R.mo Bacciarini rappresenta almeno un'integrità di vita sacerdotale e una dignitosità di condotta non mai smentita, che io sappia, anche negli ultimi avvenimenti»[71].

Fu, dunque, quella di don Aurelio una scelta oculata che, da subito, si sarebbe rivelata una buona scelta[72]. Mons. Bacciarini non era uno di quegli uomini che rifiutano gli oneri più gravosi, né tanto meno l'opposto, un carrierista desideroso di ascendere a più alte sfere. Non aveva ambizioni e neppure un progetto che non fosse quello, semplice e totalizzante, di servire la porzione di popolo di Dio che gli era affidata. Compito svolto senza orpelli retorici e che non conobbe compiacimenti personali.

A novant'anni dalla sua nomina episcopale[73], il Bacciarini non cessa di interessare e far discutere. È auspicabile che qualcuno offra, finalmente, il ritratto preciso dell'uomo e del vescovo, in tutta l'integrità della sua fede e la saggezza pratica della sua azione pastorale, senza disegnare il solito santino devoto, senza ignorare la caratteriologia e persino le umane lacune del protagonista. Disaggregato il mito per scoprirne il volto vero, il volto della storia, mons. Bacciarini e il suo episcopato, appariranno con connotati vividi e persuasivi che avranno ancora molto da dire al nostro tempo.

---

70 Il già citato canonico Martino Pfister nella *Provvista…*, 4, sottolineava che «Egli è del tutto indipendente, cioè non ha alcun legame verso qualsiasi parte del clero. Dalle attuali agitazioni sta egli assolutamente lontano ed è in buoni rapporti con Mgr. Peri-Morosini. Se egli come Vescovo si lascerebbe influenzare dall'una o dall'altra corrente, io non saprei. Io spero che egli avrebbe forza per restare indipendente». Anche la nomina del padre oblato Carlo Luchini alla carica di vicario generale, era un segno della volontà del nuovo vescovo di mantenersi libero dall'ambito ecclesiastico ticinese.

71 Lettera di mons. Alfredo Peri-Morosini al card. Gaetano De Lai, Roma 17 dicembre 1917, originale in ASCC, Lugano, prot. 888/16.

72 Il barone Carlo Monti nel suo Diario, alla data 10 marzo 1917, scrive: «parlando col ministro Orlando insistette sulla necessità di dare a mons. Bacciarini il segretario Previtali e ripeto a voce quanto ho esposto per iscritto, circa l'opera giovevole di detto prelato, dopo l'opera nefasta di Peri-Morosini», in A. SCOTTÀ, *"La Conciliazione ufficiosa". Diario del barone Carlo Monti "incaricato d'affari" del governo italiano presso la Santa Sede. (1914-1922)*, vol. II, Città del Vaticano 1997, 49.

73 Si veda, in proposito, l'articolo di N. MINETTI, *Un Pastore «tutto per Dio e tutto per il popolo»*, in L'Osservatore Romano, 25 gennaio 2007, 3.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 321

Bollettino balthasariano (2005)

André-Marie Jerumanis (a cura di)
Centro di studi Hans Urs von Balthasar – Facoltà di Teologia (Lugano)

B. ANTOMARINI, *La percezione della forma. Trascendenza e finitezza in Hans Urs von Balthasar*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo 2004 (Aesthetica Preprint 71), pp. 86[1].

Il breve saggio in questione, pubblicato in Aesthetica Preprint, periodico del Centro Internazionale di Studi di Estetica dell'Università di Palermo, affonda le sue radici nella ben più estesa e complessa tesi dottorale discussa dall'Autrice presso l'Università Gregoriana di Roma, dal titolo «Il dramma della Bellezza. La percezione contemplativa in Hans Urs von Balthasar». La sua originalità è però costituita dal tentativo, espressamente dichiarato dall'autrice nell'introduzione, di rileggere il pensiero del grande teologo con la finalità di tratteggiare i caratteri di una meditazione laica sulla bellezza, che sia portatrice di sollecitazione ontologica. La lettura «fortemente interpretativa» (p. 8), con la quale Brunella Antomarini accede alla vastità dell'opera del teologo svizzero, ha sostanzialmente tre finalità dichiarate:

1. delineare i tratti di una teoria della conoscenza, che sfuggendo alle tentazioni legate al razionalismo incombente del pensiero moderno, riconsegni una dignità alla percezione o alla attrazione esercitata dalla bellezza. Dedurre, dunque, dall'esperienza del bello quella modalità di accesso alla verità, fino ad oggi negata dal consesso delle scienze della natura;
2. mostrare che questa forma di trascendimento chiama in gioco, oltre alle evidenti dinamiche del credere, anche quelle dell'esperienza del bello che si dà in ogni opera d'arte;

[1] Questa e la seguente recensione si riferiscono a testi pubblicati nel 2004, ma che sono pervenuti in redazione l'anno seguente (*ndr*).

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 322

3. infine, mostrare come questa esperienza rifugga da ogni forma di intellettualismo per indicare invece una via di riferimento al reale che definisce «realismo della forma».

Si tratta, dunque di un approccio laico interessato al guadagno di una densità ontologica per l'estetico, e la sfida consiste esattamente nel fatto che l'assoluto abbia bisogno di qualcosa entro il quale rivelarsi, una forma attraverso la quale apparire; che l'infinito si dica nella finitezza attraverso «ciò che è stato realmente detto, realmente presentato, realmente inteso» (*Herrlichkeit*, I, 29; tr. it. 23).

Partendo da questi presupposti lo studio si sviluppa con una preoccupazione di approfondimento gnoseologico: qual è il ruolo della percezione nelle dinamiche del conoscere? Prima di ogni considerazione, è significativo il fatto che la nostra autrice faccia riferimento a questa esperienza definendola «percezione contemplativa», e dimostrando che, se contemplazione è sguardo sintetico che coglie tutta la densità ontologica e la ricchezza di senso che appare gratuitamente e che non è suscitato da nessuna delle azioni che posso compiere, allora contemplazione definisce quell'aspetto di passività intrinseco all'atto del conoscere che è anche dell'esperienza religiosa, ma non solo. La Antomarini, attingendo con proprietà alla bibliografia minore (rispetto alla monumentale opera del pensiero teologico di Balthasar che trova forma in *Herrlichkeit*), mostra come la questione si giochi sostanzialmente in campo ontologico; la citazione di uno dei primi scritti del teologo svizzero, *Die Entwicklung der musikalischen Idee*, ha come finalità quella di esibire quanto egli ponga in stretta relazione la forma e l'idea che in essa si manifesta: nella forma musicale non ci sarebbe rapporto di prima e dopo, al contrario il legame tra forma e idea sarebbe simultaneo, non è solo questione di linguaggio: sparita la forma, l'idea scompare. Per Balthasar, musicista sensibilissimo, la musica costituisce la prima fonte del suo pensiero, e proprio in analogia ad essa egli elabora il suo pensiero estetico: nel quale si allude ad una armonia tra le parti, ad una regola del bello che è forma della giustizia estetica (come quando sul disordine dei suoni si impone una giustezza, un rapporto corretto che preparano ad un ascolto armonioso, ecc.). Questa intima ed originaria unione tra forma ed essere si dà nella contemplazione di un oggetto di bellezza: in termini cognitivi, tale rivelazione equivale ad una sensazione di scoperta, che genera curiosità e desiderio di conoscenza; essa è parziale e dinamica, nel senso che la totalità a cui si allude che è in ciascuno di noi, non è mai pienamente definibile, ma sempre posta in divenire, nella fluidità delle circostanze esistenziali (p. 22). «Rileggere esteticamente la storia delle idee è come immergersi nel rischio della parzialità, ma mantenendosi in una mobilità continua che richiede lo sforzo di includere ed escludere continuamente» (p. 11).

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 323

È significativo, però, e la nostra autrice sottolinea con forza questo dato, che il pensiero balthasariano, con il suo aggancio forte all'ontologia, lungi dal perdersi in uno sterile intellettualismo, si configuri proprio come una forte modalità di adesione al realismo delle forme. Come nell'immagine sacra, così nella contemplazione di ogni forma, vi è qualcosa che deborda da essa, una trascendenza non creata dall'artista ma solo trasmessa, una trascendenza "dal basso", che impone un realismo fenomenologico.

Balthasar non impegnerà il suo pensiero nel delineare i tratti di quel metodo trascendentale che investendo la percezione, permette di cogliere nella storia, ciò che storico non è; e l'autrice del nostro saggio cercherà, invece, di cogliere quelle prospettive che implicitamente sono già descritte da lui. A fronte dell'assenza di teorie che descrivano il motivo per cui si è attratti dalla complessità di un'opera, è da considerare il fatto che «chi ne contempla la bellezza, assume su di sé la forma, la diventa e si trascende in essa» (p. 44): non si tratta semplicemente di dare un'interpretazione che contestualizzi l'opera d'arte, ma di parteciparvi, nel senso di esserne parte reale.

Proprio in tal senso si potrà parlare di metodo dell'integrazione: in esso l'emergere storico della forma e la prospettiva trascendentale che la segnala come fenomeno originario della conoscenza, trovano ragione di convivere. Questo sguardo sulla realtà non si contrappone ad altri approcci della tradizione epistemologica; l'estetico, infatti, apparterrebbe a quel bagaglio cognitivo originario, che sempre caratterizza l'impresa umana. D'altro canto se questa estetica, non costituisce una alternativa alla scienza, esige di essere riconosciuta sia come limite posto alla gnoseologia, sia come stile che investe tutte le altre forme di conoscenza. È così indicato un nuovo paradigma ontologico: le cose possono essere conosciute, a patto che non le si racchiuda in teorie definitive e totalizzanti (p. 54).

La nostra meditazione "laica" giunge così nel quarto ed ultimo capitolo del saggio, alla considerazione di come l'arte sia luogo peculiare di manifestazione della bellezza e ambiente analogicamente più vicino all'ambiente della contemplazione (p. 72). Così che, se tutte le teorie dell'arte del novecento, convergono sul tema della simbolicità o della scientificità, sul carattere linguistico o sul loro valore trasgressivo, qui l'esperienza artistica è caricata della responsabilità di determinare i diversi modelli di rivelazione estetica. La forma contratta e compiuta nel tempo è l'unica misura della trascendenza, ogni volta parziale e pur sempre totale, essa chiede di essere contemplata e a partire da essa ci si decide prendendo una certa direzione formale, anziché un'altra, che pure è possibile.

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 324

La riflessione estetica balthasariana, così come è tratteggiata in questo saggio dalla Antomarini, offre una sommaria strutturazione della fenomenologia della percezione contemplativa che potrà essere portata a compimento da una nuova estetica filosofica. Resta la domanda se mai Balthasar avesse accolto come plausibile, una rilettura del suo pensiero, che egli intendeva assolutamente radicato nella *fides Christi*, come primo e imprescindibile passo di ogni forma del pensare cristiano. D'altro canto, è nella logica stessa del procedere del pensiero, che, partorita un'intuizione, l'autore della stessa, debba accettare un suo sviluppo autonomo, e in questo senso l'opera di Balthasar mostra continuamente la sua freschezza e fecondità.

(Angelo Puricelli)

A. STRUKELJ, *Kniende Theologie*, Eos Verlag, St. Ottilien 2004, pp. 248.

> «Von Balthasar ha coniato l'espressione *teologia in ginocchio*. Egli sapeva che la teologia è tesa tra gli abissi dell'obbedienza adorante e l'amore umile. Egli sapeva che la teologia può essere messa in moto soltanto dal contatto con il Dio vivente che si compie nella preghiera».

Con questa citazione autorevole di Joseph Ratzinger, ora papa Benedetto XVI, sul risvolto di copertina, Anton Strukelj, professore ordinario di dogmatica a Lubiana (Slovenia) e membro della Commissione Teologica Internazionale della Santa Sede, ha pubblicato il suo lavoro sulla *teologia in ginocchio* la cui importanza viene sottolineata non soltanto dalla citazione significativa del papa, ma anche da due prefazioni piene di elogi redatte dal cardinale di Vienna Christoph Schönborn e dall'arcivescovo-metropolita della Vergine Maria di Mosca Tadeus Kondrusiewicz.

Il libro, volutamente impostato in modo spirituale e pastorale, si differenzia dalla forma sempre più prosaica e dalla sobrietà nelle citazioni delle pubblicazioni contemporanee, evidenziando così un difetto sempre più diffuso, iniziato con la cosiddetta teologia liberale del dopoguerra e culminato nel motto paradigmatico di Rudolf Bultmann: «Il mio altare è la mia scrivania!». Di conseguenza, ogni coinvolgimento diretto della spiritualità, della preghiera e della mistica in un'argomentazione teologica venne liquidato come non scientifico, perfino come sentimentalismo soggettivistico. La maggioranza dei teologi ha perciò una notevole reticenza nel parlare direttamente della propria fede e della propria relazione personale con Dio, limitandosi a trattare nelle proprie pubblicazioni di teorie, temi e argomenti astrat-

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 325

ti. Ciò ha due conseguenze: il *teocentrismo* della teologia si trasforma in modo sottile in un *antropocentrismo*; oggetto della teologia allora non è più Dio stesso, ma *i pensieri degli uomini su Dio* che rimangono naturalmente sempre relativi. Con un secondo passo, non si lavora più secondo il vecchio motto *Ad maiorem Dei gloriam*, ma secondo il principio per cui «è giusto ciò che giova all'uomo». Un umanesimo laicista diventa così il criterio unico e la misura per tutte le cose.

Si forma così – spesso indirettamente ed involontariamente – una *teologia senza Dio*, che pensa Dio solo come oggetto di studio ed astrattamente, e che perde così di vista un dato evidenziato non solo da Hans Urs von Balthasar: la vera teologia si radica sempre nella fede vissuta e nel dialogo interpersonale con Dio, di cui si nutre. Dove però questa vera sorgente viene a mancare, qualcos'altro diventa punto di riferimento e di orientamento del pensiero e della ricerca. Nella dogmatica, il vero Dio cede ai dogmi o alle teorie relativistiche ed astratte di certi teologi contemporanei assai noti; nel diritto canonico ad un sistema nominalistico di paragrafi e codici in linea di principio modificabili; o nella teologia morale ad una morale autonoma che non prende più come misura la volontà di Dio, ma soltanto la comunicabilità pubblica. Dal «sia fatta la Tua volontà» del *Padre nostro* si passa perciò a un latente «sia fatta la nostra volontà», e ciò costituisce un tradimento della fede cristiana, che proclama espressamente la realizzazione della volontà di Dio come unica via di salvezza per l'uomo. Questa «verità di fede» non si lascia naturalmente mai provare in modo astratto e generale, ma rimane, nella sua accettazione e verità, riservata all'atto di fede nella sua attuazione vissuta. Così la spiritualità vissuta rimane parte integrante e irrinunciabile di una vera e sincera teologia.

Dove i teologi di ogni disciplina si "vergognano della fede" o tralasciano il rapporto con la preghiera, là muore anche il senso interiore della fede. Già nell'affermazione introduttiva, Anton Strukelj rinvia a questa convinzione pressante del pensatore basilese quando sottolinea: «Teologia e santità sono due sorelle e si appartengono inseparabilmente. Sono sorelle nello Spirito. La grande preoccupazione del teologo svizzero era di conservare le due sorelle nella loro unità generale». La loro separazione «è la più grave disgrazia che sia entrata nella storia della Chiesa. L'intero *opus immensum* di Hans Urs von Balthasar dà prova di questa dimensione fondamentale» (p. 11).

È chiaro che in tal modo non è stato considerato soltanto un «difetto cardinale della teologia contemporanea» con gravi conseguenze per il futuro della Chiesa, ma dall'insieme scaturisce anche un impegno che potrà affrontare solo un autore che sia capace non solo di comprendere – dal punto di vista della conoscenza – il vero e proprio *opus immensum* della teologia balthasariana, ma che pratichi egli stesso,

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 326

con una propria spiritualità, una teologia «che si mette in ginocchio e prega» e che possa perciò incontrare i grandi rappresentanti di questa prassi spirituale, che oggi sta per morire.

Questa auspicata riscoperta e l'accentuazione della dimensione spirituale del pensiero balthasariano hanno trovato in Anton Strukelj un eccellente interprete. In sole 248 pagine, suddivise in 19 articoli avvedutamente scelti che prendono spunto dalle premesse generali e basi storiche dell'impostazione balthasariana (I. Von der sitzenden zur knienden Theologie; II: Origenes als Mann der Kirche; III: Die Theologie von H. U. von Balthasar), si passa poi alla presentazione di alcuni temi particolari (IV/V: Christologie und Inkarnation; VI: Gnadenlehre; VII: Ekklesiologie) per trattare in seguito importanti aspetti particolari che esprimono l'unità necessaria di pensiero e di fede così come di teologia e spiritualità (VIII-XII). Soltanto una teologia che ne vive e ne scaturisce può anche sviluppare un'antropologia specificamente cristiana ed una dottrina sacramentale che rendono fertile la reciprocità dei sessi nel matrimonio, nella famiglia e nella comunità (XIII-XVI). Dall'insieme si sviluppa anche una corretta dottrina delle virtù che è ordinata al compimento escatologico dell'uomo nella partecipazione alla *communio* trinitaria (XVII-XIX).

L'autore evidenzia in modo impressionante, con numerose citazioni e rinvii a molti autori teologico-spirituali, che oggi a malapena vengono presi in considerazione, quale scambio vivo e spirituale il grande maestro basilese avesse con tutti questi, perché era consapevole dell'importanza e della necessità essenziali dell'integrazione della componente mistico-spirituale nella teologia e nel suo procedere. Von Balthasar si è addossato questa fatica non solo per interesse puramente personale, ma perché riconosceva che l'intera teologia e il suo proprio operare come teologo e letterato cristiano avrebbero subito uno sbandamento nel momento in cui avessero tralasciato questa dimensione spirituale-dialogica nella propria prassi e non l'avessero più coinvolta nel loro procedere teologico.

Se si volesse riassumere, nella presentazione di Strukelj, il messaggio fondamentale di Balthasar rispetto a tale questione, si potrebbe dire: un vero teologo deve essere «un credente praticante che prega e che anche pensa» e non «uno che pensa, e incidentalmente crede». Mentre, infatti, nel primo caso il contenuto della fede continua a rimanere una verità personale-dialogale, che «in quanto verità più grande che trascende ogni conoscenza» mantiene il suo nucleo e la sua autorità che determina l'uomo, l'altro procedimento conduce inevitabilmente ad una subordinazione della «verità più grande della fede» ai limiti e condizionamenti della ragione umana o alla «ragione diffusa di oggi», agnostico-non credente. Ciò può – con diverse sfumature, secondo l'impostazione – condurre all'agnosticismo, al razionalismo, al

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 327

fideismo o all'integralismo, in ogni caso, però, il nucleo della fede viene "spersonalizzato" e trasformato in teorie astratte.

Il lavoro di Strukelj costituisce così un appello necessario, resosi quanto mai urgente, non solo ai teologi, ma alla Chiesa e ai suoi fedeli nell'insieme, di cercare il proprio centro di vita e polo di speranza non tanto in modelli nuovi che promettono la salvezza, o in teorie e concetti autofabbricati, ma piuttosto di coltivare e di vivere il rapporto interiore con Dio che crea la comunità. Certamente, la teologia e la vita ecclesiale hanno bisogno dei primi, ma questi prenderanno forma in noi in modo giusto soltanto se scaturiscono dal secondo, dal rapporto vivo con Dio!

Nel X capitolo, «Gemeinsam glauben und verkünden» (pp. 119-126), Strukelj si occupa anche del modello balthasariano della «verità sinfonica» e della «teologia dialogale»: il Dio trinitario e la sua rivelazione nella storia della salvezza costituiscono una «sinfonia», ossia una «diversità di toni dall'unisono armonico» (cfr. p. 125). La teologia in tutte le sue dimensioni deve entrare in modo adeguato in dialogo con la sociologia, la politica, la psicologia, la filosofia, la letteratura, la poesia, ecc. per diventare e poter rimanere uno specchio di questa «verità sinfonica di Dio». Balthasar non lo ha solo richiamato, ma lo ha personalmente ed esemplarmente vissuto e compiuto.

La teologia contemporanea ha già rinunciato alla chiusura storica in «manuali neotomisti» ed entra quasi fin troppo in dialogo con le altre scienze e con lo spirito del tempo; in ciò, però, essa non corrisponde alla vera intenzione di Balthasar. Anche se egli aveva chiamato ad un tale «abbattimento dei bastioni», tuttavia rimane più o meno inosservato il suo ammonimento a non perdere il riferimento spirituale a Dio nella preghiera. Far conoscere questo secondo aspetto del pensiero di von Balthasar finora trascurato è lo scopo della *Teologia in ginocchio* di Anton Strukelj. Se il teologo (e con lui la sua teologia), entrando in dialogo aperto con le altre scienze e con il cosiddetto spirito del tempo, trascura o abbandona il riferimento spirituale a Dio e il dialogo con Lui, non riesce ad affrontare da solo il peso schiacciante dello spirito del tempo e vi soccombe egli stesso.

Con innumerevoli citazioni accuratamente scelte – a cominciare dai Padri, da Agostino, Tommaso d'Aquino, Bonaventura, la *Nouvelle théologie* e fino a J. Ratzinger, a Balthasar stesso e molti teologi sconosciuti della sua patria – Strukelj rinvia al fatto che tutti i teologi veramente grandi, che sono riusciti non solo a spiegare la fede ma anche a condurvi, erano essi stessi grandi uomini di preghiera. Deve essere così: Agostino ha giustificato questo fatto con le parole che Strukelj cita a p. 215: «La Chiesa procede durante questo pellegrinaggio tra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio» (*De civ. Dei*, 18, 51). Chi volesse, in quanto teologo

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 328

di fronte al mondo e ai suoi intellettuali, «guadagnare terreno», deve badare a non perdere le proprie radici che affondano nel continuo «inginocchiarsi davanti a Dio». Strukelj evidenzia in modo mirabile questa necessità.

(Hans Christian Schmidbaur)

F. FRANCO, *La passione dell'amore. L'ermeneutica cristiana di Balthasar e Origene*, EDB, Bologna 2005, pp. 375.

L'autore, membro della Società Italiana per la Ricerca Teologica (SIRT), forte della propria formazione che l'ha portato ad interessarsi soprattutto di ermeneutica filosofica e teologica, offre al lettore un saggio che manifesta il suo profondo desiderio di interpretare il pensiero di Balthasar in relazione a quello di Origene. Si tratta di un libro d'attualità per cogliere in modo adeguato l'influenza di Origene su Balthasar, la sua dipendenza e l'uso che il teologo svizzero ne fa. Origene, benché non sia dottore della Chiesa, ha avuto un influsso considerevole sulla teologia della Chiesa dei primi secoli. Balthasar è stato accusato di essere origenista da parte dei suoi detrattori. Il libro apre una via per interpretare correttamente l'influsso origeniano su Balthasar, il quale lo considera con estrema riconoscenza: «Origene resta per me il più geniale, il più grandioso interprete e amante della parola di Dio. Da nessuna parte mi sento così bene come presso di lui». Francesco Franco vuole correggere l'interpretazione di W. Löser, *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*, Frankfurt a.M. 1976, sul rapporto tra Balthasar e Origene, come afferma Enrico Dal Covolo nella prefazione: «Il fatto è che Löser non ha svolto un adeguato lavoro di analisi dei testi origeniani e non si è familiarizzato a sufficienza con la teologia del grande alessandrino. Così non ha potuto rendersi conto di quanto Origene stesso sia presente nell'opera di Balthasar» (p. 9). A Löser, l'autore riconosce il merito del suo pregevole studio, ma ne ravvisa anche il limite di aver escluso per non scientificità un approfondimento dei testi dell'antologia che il teologo svizzero dedica a Origene. «… Se si fosse preso sul serio quanto costantemente affermato da Balthasar circa l'importanza di Origene nella sua riflessione, e se fosse accompagnato questo sforzo con un maggiore attenzione critica al pensiero di Origene stesso, si sarebbe avuta un'immagine più equilibrata e più attenta di questo padre che Balthasar non ha mai considerato come *superato* e con il quale il dialogo è stato costante in tutta la sua produzione teologica» (p. 23).

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 329

Franco dedica la prima parte del suo libro allo studio dei testi di Origene raccolti da Balthasar e ne conclude che tra Balthasar e Origene esiste un debito creativo, ma non nel senso di un'ermeneutica ontologica solamente di taglio esistenziale e intramondano e, questo, per un motivo metafisico e teologico. «La posizione simpatetica della conoscenza in Goethe è in stretta affinità con la dimensione agapica e sponsale della conoscenza biblica e origeniana. Nasce così quella particolare visione filosofica nella quale l'analogia sponsale diventa il punto di vista da cui valutare anche il processo conoscitivo, lontano dalle oggettivazioni positivistiche e dalle altrettanto evidenti semplificazioni storicistiche» (p. 356).

L'autore all'inizio della sua analisi nel capitolo «Uno sguardo d'insieme» attira la nostra attenzione sulla perspicacia dello sguardo di Balthasar su Origene. Il teologo svizzero è infatti convinto che quella di Origene sia una teologia stratificata in cui occorra distinguere l'elemento greco dall'elemento biblico, il quale, però, è l'elemento dominante (p. 36). L'autore percorre in otto capitoli la presentazione dei temi origeniani fondamentali secondo l'interpretazione balthasariana. Al termine della prima parte, egli presenta le prime conclusioni del cammino percorso: «Grazie all'antropologia tripartita, con la sua tensione tra carne e spirito, abbiamo visto come la vita spirituale, nella sua radicazione sacramentale, cristologicamente fondata, sia la chiave di volta dell'interpretazione balthasariana» (p. 153). Inoltre giustamente sottolinea che «la conoscenza spirituale di cui parla Origene è una forma di conoscenza biblica di Dio. Essa non è una forma di intellettualismo gnostico ma unione sponsale con Dio, fruttuosa di buone opere. Non la saggezza è il suo fine, ma la santità» (p. 153). Di conseguenza la dinamica sacramentale dell'incontro tra Parola-Scrittura, Incarnazione e Chiesa può avvenire solo nello Spirito. L'autore considera come questo affresco teologico di Origene offra anche la giusta prospettiva da cui ripartire per interpretare l'opera di Balthasar.

Nella seconda parte, l'autore evidenzia lo sforzo del teologo svizzero, che intesse un dialogo fecondo con il pensiero di Origene, nella ricerca della forma teologica. Egli parte dalla *Teologica I* per motivi storici, essendo stato il primo scritto della Trilogia; cerca in seguito di verificare la presenza di Origene e di cogliere la sua ispirazione all'interno di tutta la *Teologica*. Nel primo capitolo, «La logica dell'amore», l'autore rileva che si tratta della prima ontologia ermeneutica che si affermerà nel dibattito successivo in ambito teologico a partire da Pareyson, Gadamer e Ricoeur (p. 159). Ci sembra molto suggestiva, e certamente un arricchimento, la sua analisi del principio forma come principio cardine di questa ontologia ermeneutica. Appare ugualmente molto stimolante per ulteriori ricerche filosofiche su Balthasar un confronto tra Balthasar e Gadamer, Balthasar e Pareyson, Balthasar e Ricoeur,

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 330

Nédoncelle e Balthasar. Passando al rapporto esistente tra l'epistemologia origeniana e quella balthasariana, Franco osserva come emerga una concezione «in cui la separazione tra intellettualismo e volontarismo è ancora lontana» (p. 185), proprio perché la vita sta al cuore della conoscenza. Così «l'oggettività della verità non è al di là della relazione soggetto-oggetto, ma è completamente implicata in essa in quanto frutto di una relazione amante» (p. 187). L'autore, forte di questa constatazione, percorre il secondo volume della *Teologica* per mostrare come negli sviluppi dell'analogia sponsale trinitaria si trovi una giustificazione agapica della realtà e come in tal modo «si comprende il passaggio che Balthasar compie nella teoria della conoscenza, interpretandola come relazione d'amore» (p. 189). Franco sottolinea l'esistenza in Origene di un'autentica dottrina dell'analogia che avrà una profonda influenza su Balthasar (p. 191). La teologia sarà, allora, la vera filosofia. Esiste una verità cristo-logica, e *analogia entis* e *analogia Cristi* sono in correlazione sulla base dell'ontologia agapica. Sarà l'analogia verificata nel *Verbum caro* a diventare il criterio di misura per ogni altra analogia filosofica e teologica. Il principio affermato alla fine del primo volume della Teologica, secondo il quale l'amore è la sorgente di ogni razionalità, si ritrova in tutta la Trilogia. Nella terza parte, dedicata allo studio dell'estetica teologica, Franco prosegue il dialogo tra Balthasar e Origene. Alla luce della testimonianza di Henrici, egli mostra come «la perdita della dimensione erotico-agapica rappresenti per Balthasar una vera e propria disfatta della teologia moderna» (p. 227). L'autore mette in evidenza come la presenza della teologia di Origene sia rilevante nell'impresa di riportare il fare teologia alla sua sorgente affettiva in Cristo. Tra la teologia di Balthasar e quella di Origene esiste la stessa identica realtà di orizzonte orante e contemplativo. L'estetica teologica nasce dalla contemplazione dell'amore trinitario che è il fondamento sorgivo dello stupore. Secondo Franco, l'estetica teologica di Balthasar permette di comprendere un'importante innovazione nel campo dell'ermeneutica. «La sua prospettiva integralmente metafisica non si è lasciata ingabbiare in un'ontologia mondana a cui è negata ogni prospettiva su Dio, ma si costruisce, in realtà, in modo da abbracciare e precedere quasi integralmente gli sviluppi di Gadamer, Pareyson e dello stesso Ricoeur» (p. 291). Nella quarta parte, consacrata alla Teodrammatica, l'autore indica come l'analisi del teatro sia il contributo peculiare di Balthasar all'ermeneutica (p. 291). «L'interpretazione nel teatro non solo è un caso particolare di ogni formatività dell'opera d'arte, come direbbe Pareyson, ma rappresenta quella capacità plastica nella quale colui che interpreta e ciò che dev'essere interpretato è persona. Più che nella letteratura, nel teatro si coglie l'integralità della persona in quanto parola, gesto e azione» (p. 292). In modo particolare Franco fa emergere il debito signi-

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 331

ficativo verso la cristologia trinitaria di Origene. Egli osserva come l'approccio di Balthasar renda peculiare l'interpretazione del *Filioque*, attraverso la teoria dell'inversione trinitaria. Nella sua conclusione l'autore attira, ancora una volta, l'attenzione sul rapporto che esiste tra il teologo di Basilea e quello d'Alessandria. Dimenticando questo rapporto privilegiato «si rischia di non cogliere il dinamismo più profondo della sua agapica ed erotica, in tutti i possibili significati teologico dei termini» (p. 358).

Il libro di Francesco Franco costituisce non solo un apporto serio allo studio del pensiero di Balthasar e delle sue fonti, evitando un approccio riduttivo di questa relazione che si fermi alla sola questione dell'*apocatastasis*, ma offre anche al lettore una chiave per capire meglio la prima enciclica di Benedetto XVI, dove Cristo è presentato come la sintesi perfetta dell'*eros* e dell'*agape*. Inoltre il libro contribuisce a una migliore comprensione dell'ermeneutica balthasariana e della sua originalità, collegandola alle principali correnti dell'ermeneutica filosofica contemporanea ed evidenziando addirittura come Balthasar ne sia stato un precursore nell'ambito teologico.

(André-Marie Jerumanis)

G. NARCISSE, *Le Christ en sa beauté. H. U. von Balthasar et saint Thomas d'Aquin. Tome 1: Christologie*, Socéval Éditions, Magny-les-Hameaux 2005, pp. 318.

Il padre domenicano Gibert Narcisse, già autore di una tesi su *Les raisons de Dieu* secondo san Tommaso d'Aquino e Hans Urs von Balthasar (1997), ci introduce nella cristologia a partire dal trascendentale della bellezza alla scuola dei due grandi maestri. Egli con chiarezza procede da von Balthasar per confrontarsi con il *Doctor communis*. È un lavoro di notevole interesse in quanto permette sia di entrare nella logica balthasariana, sia di scoprire le somiglianze e le differenze con l'estetica teologica di Tommaso d'Aquino. Padre Narcisse fonda tale confronto sull'argomento di convenienza presente nella teologia del Dottore angelico e lo fa con simpatia nei confronti di Balthasar, senza nascondere domande critiche. Non si tratta dunque di una ricerca sulla cristologia di Tommaso d'Aquino, ma piuttosto della proposta di un itinerario per la scoperta di Cristo. L'opera di Balthasar rimane il filo conduttore di questo percorso che si avvale dell'Aquinate come di «uno specchio riverberante. I temi spesso originali di Balthasar sono rivisti a partire da questo prisma. Esistono delle differenze ma anche delle convergenze» (p. 10). Al livello meto-

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 332

dologico Narcisse ha diviso la sua ricerca in due tomi, il primo dei quali offre un'analisi di temi cristologici, mentre il secondo presenta e commenta diversi testi balthasariani.

Il primo tomo si estende in nove capitoli. I primi due presentano la persona e l'opera del teologo svizzero, che nel terzo capitolo l'autore confronta con san Tommaso e il tomismo. Rileviamo nel secondo capitolo una presentazione molto precisa e utile dei diversi modi di lettura dell'opera balthasariana. Narcisse non nasconde le difficoltà che possono nascere davanti a quest'opera e, a chi è spaventato dalle sue gigantesche dimensioni, dà alcuni consigli molto utili: non si deve leggere tutto l'autore, esistono piccoli libri e articoli che danno una prima idea sintetica molto accessibile del suo pensiero. Non è necessaria una conoscenza dei numerosi autori citati da Balthasar, basta individuarne le idee direttrici. Nella grande sintesi (la sua Trilogia) si possono sempre fare delle scelte che saranno di volta in volta molto istruttive per cogliere i diversi aspetti della teologia balthasariana, anche se in effetti, come afferma Narcisse, è necessaria una lettura completa, la quale sarà anche di grande utilità spirituale. L'autore osserva inoltre che l'argomentazione di Balthasar è spesso sconvolgente, non avendo questo teologo il gusto per argomentazioni di tipo scolastico. Non occorre tuttavia ingrossare tale nodo, perché, pur avendo uno stile più intuitivo, il discorso di Balthasar lascia intravedere le sue tesi e le sue argomentazioni. Una terza difficoltà deriva dalla domanda sulla sua ortodossia. Narcisse risponde che questa domanda vale per ogni teologo e, nel caso di Balthasar, l'obiezione sorge dal mescolare posizioni molto tradizionali con tesi innovatrici. Secondo il padre domenicano esistono tre modi sbagliati per leggere l'opera di Balthasar. Sarebbe erroneo fermarsi solo alle sue tesi innovatrici per sottovalutare i numerosi sviluppi teologici del dato teologico tradizionale, trattato con intelligenza speculativa e grande profondità spirituale. È ugualmente fuorviante la frammentazione della sua opera senza tenere conto della sintesi maggiore della sua trilogia. Prima di una lettura logica delle affermazioni di Balthasar bisogna passare dal punto di vista estetico e drammatico. Narcisse sconsiglia di farsi discepolo incondizionato di Balthasar e invita ad evitare sia "il balthasarismo" che la svalutazione della sua opera a causa delle tesi innovatrici controverse. L'autore ha ragione di insistere sullo stile particolare dell'opera balthasariana, che nasce dall'articolazione delle tesi teologiche in modo ontologico, fenomenologico ed esistenziale. Infine la collaborazione con Adrienne von Speyr non deve essere trattata a priori in modo ironico, ma richiederebbe, invece, un vero studio sinottico. Balthasar, infatti, ha cercato di tradurre la sua esperienza mistica, giudicandola "carismatica", utile per la Chiesa, anche se, secondo Narcisse, sembra non sempre ben formulata e argomen-

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 333

tata. Tuttavia occorre andare oltre per percepire la profondità delle intuizioni della von Speyr.

Il terzo capitolo, in cui Narcisse analizza la relazione del teologo svizzero con Tommaso, merita un'attenzione particolare. Dopo l'accattivante presentazione del tomismo, delle sue qualità ed anche delle sue difficoltà, l'autore trae alcune interessanti conclusioni che intendiamo brevemente presentare. La teologia di Balthasar non si colloca in una linea semplicemente tomista: nonostante ciò, non si può tuttavia desumere, afferma il padre domenicano, che egli sia antitomista se si analizzano più da vicino i suoi scritti. Troviamo in Balthasar, come nel tomismo, una profonda unità tra la teologia e la filosofia. Si ritrovano diversi grandi principi come l'analogia, principi che sono spesso riletti e riformulati secondo diverse altre influenze. Nel tomismo si trova un grande senso della verità, come anche in Balthasar. Certamente si può dire che per Balthasar san Tommaso non è il maestro unico come lo è per i tomisti. Padre Narcisse non esita a dichiarare che, nel senso largo del termine, Balthasar sia tomista: infatti, benché esistano numerose convergenze, tuttavia si può anche asserire che Balthasar diverge su alcuni punti fondamentali dal Dottore angelico e dunque non è tomista.

I tre capitoli analizzati formano un grande prologo, che permette all'autore di entrare nella cristologia seguendo l'ordine balthasariano dei trascendentali. Nel quarto capitolo, la bellezza di Cristo viene presentata con i temi dell'obbedienza filiale, della coscienza di Cristo, della sua relazione con la Chiesa e dell'unicità della sua persona e, infine, nella teologia della croce e della gloria. Questo capitolo rappresenta veramente il nucleo del libro. Notiamo la discussione molto precisa sulla fede di Cristo in Balthasar in relazione alla posizione di Tommaso d'Aquino e il testo della Commissione Teologica Internazionale del 1985 (pp. 69-80). Il quinto capitolo tratta della bontà di Cristo, analizzandola, in particolare, secondo la concezione balthasariana della drammatica divina, e presentando la novità del «Sabato santo», della *kenosi* e della sostituzione. Egli si sofferma sulla questione del compimento del dramma (la fine del mondo) e ci offre, inoltre, una piccola sintesi sulla questione dibattuta dell'inferno. «Alcuni sostengono – dice Narcisse – che Balthasar avrebbe svuotato l'inferno, ma è una valutazione riduttiva e ingiusta che non rispetta il suo pensiero» (p. 192). Numerose questioni sollevate dalla riflessione teologica di Balthasar vengono così analizzate in relazione con la posizione di Tommaso d'Aquino. Si avverte sempre l'atteggiamento non preconcetto di padre Narcisse che cerca di capire il senso della nuove tesi, spesso contestate, di Balthasar, senza per questo tacere i problemi che le stesse possono suscitare e la loro eventuale distanza con la teologia dell'Aquinate. A proposito della *kenosi* intratrinitaria, Narcisse

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 334

mostra un certo riserbo e pone alcune domande di fondo che meritano di essere approfondite da studi ulteriori, pur concludendo «che la sua drammatica divina ha il merito di presentare la gravità del male che tocca il nostro mondo e le sue eventuali ripercussioni in Dio. Nella tradizione tomista incontriamo talora un dualismo che sul piano metafisico mantiene fermamente una trascendenza divina per addolcirla, in qualche modo, per rendere conto del dato scritturistico e dell'implicazione di Dio nell'Economia della salvezza. La forza di questa tradizione consiste nel distinguere bene ciò che dipende dal creato da ciò che è dell'assoluto divino. Questo richiamo è sempre necessario. La sua debolezza sta forse nel non unificare chiaramente l'immensa potenza del male, del peccato e della morte, da un lato, e l'infinito amore e beatitudine di Dio, dall'altro» (p. 191). Nel sesto capitolo, che corrisponde all'ultima parte della Trilogia di Balthasar, l'autore arriva alla questione della verità di Cristo. Purtroppo si ha l'impressione che questa sezione sia piuttosto un'appendice che sorvoli brevemente la Teologica. Nell'ulteriore capitolo, «L'histoire du salut en sa beauté», l'autore cerca di illustrare la via estetica di Balthasar e la sua praticabilità, confrontandola con l'idea tommasiana di convenienza e rileggendo nel contempo la storia della salvezza in prospettiva estetica. Ritroviamo lo stesso tentativo fruttuoso di mostrare la capacità speculativa della convenienza nel capitolo ottavo a partire da una considerazione sull'esemplarità di Cristo. Gli ultimi due capitoli si rivelano molto originali in quanto mostrano l'esistenza in Tommaso di un'autentica estetica teologica e, inoltre, consentono all'autore di mostrare, mediante l'argomento di convenienza, come il pensiero di Tommaso non sia un sistema chiuso. Tra l'estetica teologica di Balthasar e quella di Tommaso, l'autore evidenzia due punti di convergenza: la convenienza e la figura. Esse testimoniano l'unità del disegno di Dio e permettono il passaggio dal visibile all'invisibile attraverso la mediazione visibile dell'umanità di Cristo che dà accesso all'invisibilità del mistero trinitario. Merita una menzione particolare la conclusione del volume, in quanto esprime l'equilibrio teologico della valutazione dell'opera balthasariana da parte di un discepolo di san Tommaso: «Non la si rifiuterà come "non tomista" o addirittura "antitomista". Bisogna distinguere le linee generali che hanno fondamenti sicuri, il Bello, il Bene, il Vero, dalle tesi più particolari dell'autore e dunque più suscettibili di essere criticate. La teologia di san Tommaso offre un punto di paragone per un mutuo arricchimento. L'importante non è essere discepolo dell'uno o dell'altro teologo, ma, senza sottovalutare il ruolo del maestro, servire la Chiesa per una migliore comprensione della Rivelazione» (p. 299).

(André-Marie Jerumanis)

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 335

G. NARCISSE, *Le Christ en sa beauté. H. U. von Balthasar et saint Thomas d'Aquin. Tome 2: Textes annotés*, Socéval Éditions, Magny-les-Hameaux 2005, pp. 318.

Il secondo tomo dello studio sull'estetica cristologica di Balthasar e di Tommaso d'Aquino è un complemento molto utile al primo volume. L'autore presenta alcuni testi scelti fondamentali che presenta con un commento. «Cento testi per un centenario» (p. 11): così l'autore introduce il secondo volume. Per chi non conosce Balthasar si tratta di un prezioso strumento, che offre a qualsiasi persona interessata al pensiero di questo gigante della teologia di entrare nella sua cristologia. Si possono, secondo padre Narcisse, leggere i due libri di seguito, ma è anche possibile passare dall'uno all'altro nei momenti nodali delle riflessioni, che sono menzionate dall'autore. Nel primo tomo, egli offriva una sinossi dei due libri, che il lettore troverà alla fine del presente volume (p. 315). È dunque anche possibile leggere i due libri a partire da tale sinossi. Rileviamo che ogni testo è introdotto da un titolo e da una breve presentazione, da cui il lettore può desumere una prima idea del contenuto. Dopo il testo, che generalmente occupa due o tre pagine, seguono annotazioni che non mirano alla spiegazione di tutti i punti, ma piuttosto a chiarire un elemento, a sviluppare teologicamente alcune idee o ancora a mostrarne gli sviluppi pastorali. Padre Narcisse, in questo modo, fa dialogare Balthasar con Tommaso d'Aquino, in uno sguardo sinottico, sempre nell'intento di una comprensione più profonda del mistero di Cristo. Notiamo che ogni testo rappresenta un'unità che si può leggere in modo indipendente. Lo scopo dell'autore non è di creare un *reader's digest* che dispenserebbe dalla lettura dell'opera, «ma piuttosto di dare un'idea della fecondità possibile di questa teologia, senza canonizzarla interamente, senza però ridurla a qualche tesi discutibile» (p. 12). La lettura dei testi, come peraltro già l'indice rivela, fa apparire la dimensione cristocentrica della teologia balthasariana, dimensione che si irradia su tutto il suo pensiero teologico. «L'opera di Balthasar può definirsi come un cristocentrismo trinitario: è centrato su Cristo per meglio centrarsi sulla Trinità. In questo doppio centramento, attira, in una maniera irresistibile, l'uomo, l'uomo salvato da Cristo, l'uomo chiamato da sempre alla partecipazione alla vita trinitaria» (p. 12). A titolo d'esempio richiamiamo il numero 71, intitolato «Le tre kenosi». L'autore presenta il *sitz in leben* di un testo scelto dalla Teodrammatica (III), evidenziando che fa parte di uno sviluppo che illustra la relazione tra la croce e la Trinità. Egli procede mettendo a fuoco il concetto centrale, in questo caso la *kenosi*, spiegando poi brevemente la logica del testo partendo dall'eucaristia, mostrando quindi il fondamento trinitario e allargando, infine, la riflessione ad altri aspetti dell'economia della salvezza. Nell'annotazione, Narcisse rivela

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 336

tutta la sua abilità nel discutere la tesi della *kenosi*, mostrandone l'importanza per la teologia balthasariana ed evidenziando, nel contempo, anche le difficoltà che pone il concetto di *kenosi* intratrinitaria; in ogni caso evita di ridurre semplicemente l'idea di *kenosi* ad un influsso hegeliano, come giudicano alcuni autori. Egli mostra come l'intuizione balthasariana si fondi sul dato biblico, piuttosto che su un'idea filosofica. Rileva anche il valore positivo della concezione della *kenosi* che certamente necessita di un adeguato discernimento, ma che è «anche degno di un approccio contemplativo a causa di approfondimenti teologici e spirituali possibili» (p. 325). L'esempio scelto lascia intravedere tutta la ricchezza del secondo volume di Narcisse, che può diventare un libro di riferimento per quegli studiosi del pensiero di Balthasar, che, desiderosi di una comprensione equilibrata delle sue tesi controverse, vogliono evitare una polemica spesso superficiale nel nome della teologia di Tommaso d'Aquino. Possiamo perciò affermare che è degno d'elogio lo sforzo di un discepolo di Tommaso d'Aquino capace di entrare in dialogo con un pensiero teologico diverso, tenendo conto non solo del contesto di tutta l'opera di Balthasar, ma anche del momento storico in cui è stata scritta.

(André-Marie Jerumanis)

M. LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde. Fünf Doppelportaits*, Echter Verlag, Würzburg 2005, pp. 236.

Dopo che nel 2005 è stato celebrato il centenario della sua nascita, e che nel 2008 verranno ricordati i vent'anni della scomparsa del grande teologo e pensatore basilese Hans Urs von Balthasar, si è già costituita, nel mondo specialistico della teologia, una scuola balthasariana che non solo pensa e fa delle ricerche nel suo spirito, ma anche sottopone la grande opera lasciata in eredità dall'autore stesso ad un sempre più dettagliato esame.

Negli anni passati sono state pubblicate presso varie case editrici alcune introduzioni generali alla teologia e al pensiero di Balthasar, nell'intento di offrire ai principianti interessati un avvio al metodo, allo scopo e al procedere scientifico. Tutte rinviano a un orizzonte che oltrepassa le singole discipline, e all'intenzione generale di un autore che sempre voleva rimanere in dialogo, oltre i confini di un mondo teologico chiuso, con i grandi pensatori della storia umana, della filosofia, della letteratura, della musica, della poesia fino alla psicologia e alla poesia lirica,

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 337

per poter indagare la verità della fede e della visione del mondo, da lui considerate sempre «in modo sinfonico».

Il presente lavoro di Manfred Lochbrunner, *Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde. Fünf Doppelportraits*, tuttavia, non appartiene a quel genere di letteratura introduttiva, ma scaturisce dalla penna di un grande «specialista della ricerca balthasariana» che in questo studio vuole esaminare le relazioni del teologo Balthasar con cinque grandi filosofi del suo tempo, per poter approfondire, alla fine, l'intento specificamente balthasariano della relazione tra teologia e filosofia. Già nella prefazione (pp. XI ss.), Lochbrunner rinvia chiaramente a questa intenzione. Il lavoro si articola così in «cinque ritratti doppi», che comprendono circa l'85% del volume, con i quali Lochbrunner sottopone ad un'indagine approfondita – tramite una minuziosa analisi di lettere di contenuto scientifico ed anche privato manoscritte, così come gli avvenimenti del tempo, dell'agenda, di appunti e di testimonianze su colloqui personali e telefonici, ecc. – il contenuto tematico ed il percorso epistolare del pensatore basilese con J. Pieper (pp. 9-54), Romano Guardini (pp. 55-91), Joseph Bernhart (pp. 92-116), Alois Dempf (pp. 117-142) e Gustav Siewerth (pp. 143-188).

Qui l'ambizione di un'indagine che giunge quasi all'ossessione del dettaglio, e di una valutazione di fonti difficilmente reperibili o fino ad ora sconosciute, prevale chiaramente, tanto che un'attenta lettura della prima parte sarà sostenibile solo da uno specialista assoluto o un seguace entusiasta di Balthasar. Il cosiddetto "lettore normale" di opere teologiche, al contrario, metterà probabilmente da parte questo volume. A suo danno, però, perché – come indica Lochbrunner già nella prefazione – «nell'ultimo capitolo del libro riappare l'interesse sistematico, quando si approfondisce la questione di che cosa significhi per la *forma* della teologia il dialogo intenso con la filosofia» (pp. XI ss.).

In questa seconda parte (pp. 189-226), Lochbrunner delinea un «rilevamento sommario», affascinante e di altissimo livello, che permette al lettore competente un'ulteriore conoscenza chiara e ben fondata riguardo alla questione lungamente dibattuta della definizione balthasariana e scientificamente corretta del rapporto tra teologia e filosofia (e viceversa).

Il nucleo discusso di una «definizione balthasariana del rapporto tra teologia e filosofia» viene evidenziato in modo eccellente da Lochbrunner nel secondo capitolo, «Theologie und Philosophie bei H. U. von Balthasar» (pp. 196-208): rispetto alla differenza ontologica nella quale il pensiero umano e fede umana affrontano il *mysterium strictissime dictum* dell'assoluto e tentano di definirlo, siamo posti di fronte, da una parte, con *qualcosa* che non è più un *qualcosa* circoscritto, ma tra-

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 338

scende infinitamente la ragione umana; dall'altra, davanti a questo dato, vogliamo tuttavia provare che questo assoluto trascende sicuramente la ragione umana (*supra rationem*) ma non la contraddice (p. 198)!

Nella questione di Dio, entrambe, filosofia e teologia, si trovano davanti allo stesso problema: secondo Balthasar, la filosofia sta «dal lato della via ascendente» e tenta di procedere a tentoni, il più possibile con l'aiuto della ragione e della metafisica, in modo legittimo e generalmente giustificabile, mentre la teologia non pensa soltanto secondo la ragione, ma si pone anche dal lato di una «via discendente», che crede nella «discesa kenotica di Dio stesso». Questa discesa kenotica è la figura di Dio che si è rivelato storicamente nel mondo, la cui analisi si esprime teologicamente come «percezione della figura della rivelazione» (*Theo-Ästhetik*), come «il percorso drammatico della storia della salvezza» (*Theo-Dramatik*) e come «considerazione della sua logica» (*Theo-Logik*).

Non solo per una religione che neghi questa «discesa autorivelata» di Dio e la dichiara impossibile o, come ad esempio l'Islam, la riduca a una «rivelazione verbale positivista in un libro», ma anche per una filosofia che contesti ogni possibilità della metafisica (K. Barth), rimane «introvabile ogni spiegazione soddisfacente per l'altro» (p. 199), ed esse ricadono nel nominalismo, nel fideismo o nella finta umiltà dell'agnosticismo!

La differenza infinita tra ciò che esiste e l'essere viene così superata soltanto tramite «il mistero immemorabile della Trinità stessa» che, al contrario di altre concezioni di Dio, permette anche una «forma interiore di differenza all'interno dell'identità divina». Soltanto se si presuppone questo «mistero più alto del cristianesimo», il Dio Uno e Trino, si lasciano «incrociare» e riconciliare teologia e filosofia, fede e sapere, ragione e donazione personale, senza annullare l'autonomia legittima di entrambi.

Chi si dà la pena di studiare, nell'opera di Lochbrunner, l'analisi profonda e continua di questo «nucleo del pensiero balthasariano» fino all'interno dei difficili processi del suo sviluppo storico nello scambio con cinque grandi filosofi, ne ricava con profitto una conoscenza che soprattutto mette in una nuova luce anche la tendenza problematica della teologia sviluppatasi in area germanofona, dove l'appartenenza intellettuale e metodologica alla «teologia trascendentale di stampo rahneriano», che Balthasar ha messo in discussione (cfr. pp. 9-53), diventa sempre di più una condizione fondamentale per la nomina alle cattedre.

La presentazione estremamente dettagliata delle discussioni private riguardanti i cinque filosofi, tra di loro e con il pensatore di Basilea, ci fa constatare che esistevano già allora delle *querelles* tra studiosi universitari, ma le ricerche di

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 339

Lochbrunner dimostrano anche che «il grande fervore» che ha improntato le discussioni degli antagonisti di allora fino alla passione, oggi sempre di più, nell'ambito specializzato, ha ceduto il passo all'eliminazione rozza di tutti coloro che non vogliono sottomettersi all'infondato «dogma dei tempi moderni», secondo il quale la filosofia incomincia con Immanuel Kant.

La perspicace analisi di Lochbrunner ci porta così anche alla sconsolata conclusione che l'epoca e i temi delle discussioni tra Balthasar, Pieper, Rahner, Bernhart, Guardini, Dempf e Siewerth sono oramai passati, a danno di una futura teologia germanofona.

(Hans Christian Schmidbaur)

W. LÖSER, *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar*, Herder, Freiburg 2005, pp. 184.

Il compito di riassumere in un libro di sole 180 pagine il pensiero e le idee principali, le affermazioni e le intenzioni centrali, nonché il metodo scientifico e i relativi procedimenti di un grande teologo che ha scritto durante la sua vita una quantità di libri e pubblicazioni che occupano diversi scaffali di una biblioteca, è veramente un'impresa difficile che rischia di cadere in una superficialità lacunosa, in una fissazione verso temi preferiti, o in un'interpretazione tendenziosa che non vuole entrare in dialogo con il vero modo di procedere dell'altro. Un'interpretazione adeguata delle posizioni e delle intenzioni di Balthasar è resa ancor più difficile dal fatto che il metodo teologico del grande "saggio di Basilea" non si può ricollegare a una delle altre "scuole teologiche" già conosciute: Balthasar deve invece essere considerato come il fondatore di un approccio diverso e indipendente, che non può essere integrato in un altro sistema senza perdere il suo senso.

Con Werner Löser, professore di teologia dogmatica ed ecumenica alla Facoltà di teologia e filosofia a St. Georgen nei pressi di Francoforte, Hans Urs von Balthasar ha invece trovato un interprete della sua teologia che non solamente conosce bene la densa opera del grande pensatore di Basilea, ma anche un uomo che nella sua analisi non perde mai la visione dell'insieme: Löser si concentra sulle conoscenze e concezioni centrali del grande pensatore di Basilea e le dimostra in modo neutrale, chiaro e succinto. Di conseguenza, può spesso permettersi di richiamare l'attenzione sui difetti e sulle particolarità tipiche di Balthasar, che derivano dalle vicende

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 340

della sua vita, dalla sua educazione – secondo il grande umanesimo tedesco – in germanistica, scienza della lingua, filosofia, arte e letteratura.

Balthasar era un gesuita, assistente spirituale degli studenti e docente di teologia, ma contemporaneamente anche il fondatore di un istituto secolare, la "Comunità di San Giovanni", coeditore di riviste scientifiche e autore di molte pubblicazioni nel campo della teologia.

Chi oggi si addentra nella lettura delle opere di Balthasar, non solamente incontra uno stile di scrittura elegante di un'epoca ormai passata – che molto spesso appare anche molto entusiastico ed emozionale, o addirittura un po' sconcertante o polemico agli occhi della spiritualità postmoderna, più sobria –, ma incontra anche un autore che sempre mostra al suo lettore l'affascinante "coda di pavone" della sua conoscenza sconfinata e sovrabbondante di tutti gli autori e pensatori, tra l'epica e la filosofia antica, tra tutta la sapienza patristica, medioevale e moderna in filosofia e teologia, tra i drammi profani moderni, tra spiritualità e lirica, musica e storia dell'arte! Balthasar parla sempre come se i suoi lettori conoscessero tutto! Infatti nella sua riflessione include una tale molteplicità di aspetti che sono rari i lettori capaci di valutare e comprendere pienamente il suo pensiero.

Sicuramente un lettore molto ambizioso può sentirsi sfidato ad affrontare la fatica di un duello con questa ricchezza sovrabbondante del pensiero balthasariano per arricchire la propria formazione scientifica, ma per la maggioranza dei possibili lettori di oggi il pensiero di Balthasar – come dice Löser – forse già appare un poco «fuori dal mondo». Infatti ci si può veramente domandare: chi conosce o si occupa oggi veramente di Dante, Dürer, Calderon de la Barca, Hopkins, Bernanos, Przywara o Claudel, che sono sempre menzionati "in abbozzo" nelle riflessioni di Balthasar, come sarebbe "ovvio" per ogni uomo di cultura conoscere tutto o tutti?

Molto spesso questo contatto diretto con i testi di Balthasar può anche intimorire o scoraggiare; perciò nella sua introduzione a Balthasar Löser ha rinunciato a disperdersi in una lista di brevi descrizioni delle principali opere balthasariane, che sarebbe stata solamente lacunosa e descrittiva, o avrebbe superato i limiti di un libro tascabile. Löser ha prospettato invece una «vista panoramica» dei temi e delle preghiere di Balthasar. La parte prima dimostra con 24 «partner di dialogo» le posizioni principali e la grandezza interdisciplinare del pensiero balthasariano. Così nasce nella mente del lettore un'idea pregnante del «modello dialogico di teologia» che veramente «abbatte i bastioni» e lo incoraggia a entrare in un nuovo dialogo con il mondo moderno.

Questa spiegazione di Löser richiama altresì l'attenzione su un cambiamento parziale e storico del pensiero di Balthasar. Durante una prima fase Balthasar era

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 341

stato influenzato dalla teologia neoscolastica che si era sempre più trasformata in una teologia rigida, stereotipata e ripiegata sui trattati, al tempo degli studi del giovane Balthasar, e in seguito aveva subito l'influsso del «clima ottimistico di partenza» durante il Concilio Vaticano II, che aveva proclamato una coraggiosa ripresa del dialogo con il mondo moderno da parte dei fedeli. In una seconda fase Balthasar restò invece sempre più scandalizzato dall'erosione collettiva della fede cristiana nella società di oggi e proclamò a più riprese la necessità di una protezione del *proprium* del cristianesimo, che doveva rimanere preservato da un relativismo annacquante! Ma questa perdita di ottimismo non provocò in Balthasar – come dimostra Löser – una «rottura totale» o un «cambio di orientamento radicale» del metodo teologico!

L'intento di Löser di spiegare il modello balthasariano di pensiero al livello più alto di un «meta-piano», che distingue tra *Partner del dialogo* e *Temi del dialogo*, senza dubbio gli permette di rimanere in una posizione neutrale e gli offre la possibilità di un'analisi critica e oggettiva delle posizioni e teorie di Balthasar. Con questo metodo, Löser riesce anche ad evitare i pregiudizi che nel passato avevano sempre impedito un dialogo oggettivo con Balthasar: l'esagerata attenzione su alcuni aspetti, come il suo legame con Adrienne von Speyr e l'influsso presunto delle sue «visioni mistiche» sul suo pensiero teologico; e di conseguenza l'insistenza sulla sua cosiddetta «teoria di un inferno vuoto» che avrebbe provocato nel mondo scientifico moderno la rinascita della dottrina origeniana, peraltro condannata, di una *apocatastasis panthon*.

In opposizione a molti teologi conservatori e integralisti – che vedono in Hans Urs von Balthasar, a causa di questi due pregiudizi, solamente un «eresiarca moderno» che avrebbe messo tutta la teologia moderna nella tentazione di cadere in un «ottimismo insano di salvezza collettiva», e che attirano tutte le ricchezze del pensiero di Balthasar nella "trappola per topi" del loro *Anatema sit!* –, Löser riesce a dimostrare la vera posizione di Balthasar su questo punto: in verità Balthasar non ha mai presentato la sua posizione come una sicurezza speculativa, ma solamente come una «speranza legittima della fede e della fiducia nella misericordia divina». Löser segue a questo proposito la posizione più equilibrata di Giovanni Paolo II, che nel 1988 nominava Balthasar cardinale, malgrado tutti i dibattiti contemporanei sulle sue teorie escatologiche!

Con il capitolo «Gemeinschaft» (Comunione, pp. 133-139), dove Löser richiama l'attenzione sull'analisi di Balthasar del «fenomeno dell'integralismo» come un pericolo per il nucleo dialogale e interpersonale della fede cristiana, la rilevanza e l'importanza della vera riflessione escatologica del pensatore di Basilea diventa evi-

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 342

dente: dove l'annuncio della Buona Novella di una volontà salvifica divina si riduce a un sistema di dogmi, comandamenti e riti che devono essere accettati e praticati con atteggiamento di obbedienza «per poter evitare una condanna eterna», il cristianesimo come una religione incentrata su «fede, speranza e carità» (1 Cor 13,13) diventa automaticamente un sistema integralista con «obbedienza, paura, timore, tremore e costrizione» al suo centro! A più riprese Balthasar aveva avvertito delle conseguenze dannose di questa deformazione della vita religiosa: «Noi non siamo infernalisti!».

La casa editrice Herder interpreta la *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar* in modo consapevole come un «segnale ideale verso l'opera gigantesca del teologo di questo secolo». Specialmente riguardo alla seconda parte del libro questa presentazione può essere considerata giusta: l'autore guida veramente il lettore con un'eleganza appropriata e profonda a un vero incontro con le teorie principali di Balthasar: i «dodici temi di dialogo» dimostrano effettivamente il carattere interpersonale e dialogale del suo pensiero fino alle sue conseguenze in metafisica, sviluppo dei dogmi, antropologia e dialogo interreligioso e filosofico. Con questa spiegazione come base si possono altresì interpretare meglio i cosiddetti «temi di stimolo» del suo modello in ambito di spiritualità, ecclesiologia, dialogo con l'ebraismo, escatologia e dottrina della grazia.

Qui tuttavia si dimostrano anche i limiti del tentativo di Löser di spiegare la teologia di Balthasar: sicuramente da una parte Löser espone sinteticamente ad un livello altissimo i grandi «temi di discussione» della teologia balthasariana, ma dall'altra parte menziona i libri importanti dell'autore di Basilea in modo troppo succinto. Per un esperto di teologia che già conosce bene il contenuto scientifico dei vari titoli, concetti e problemi, la lettura del libro di Löser può veramente divenire un grande piacere, ma si può mettere in dubbio se il modello usato dall'autore possa veramente guidare anche uno studente alle prime armi – che non conosce né tutti i titoli dei vari libri di Balthasar, né i contenuti speculativi di tutti i concetti scientifici – a un vero o primo incontro con il pensiero di Balthasar! Malgrado la brevità inevitabile di un libro tascabile, un'opera che voglia veramente «condurre al pensiero di Balthasar» non può presupporre una prescienza dettagliata che *de facto* non esiste, o non può veramente già essere presente! La critica di Löser a Balthasar di stare spesso un po' «fuori dal mondo» si ritorce in questo caso anche contro se stesso!

Chi invece possiede già una certa conoscenza di alcune opere fondamentali di Balthasar come la sua *Trilogia* (Teodrammatica-Teologica-Gloria), o *La verità è sinfonica*, *Che cosa possiamo sperare?*, *Luce del Verbo*, *Solo l'amore è credibile*, tro-

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 343

verà nel libro di Löser un impulso veramente arricchente per un confronto più profondo con la teologia balthasariana, in cui sono esposti chiaramente i punti più importanti del suo pensiero senza fuorviare o ingannare il lettore.

Un'Appendice di 18 pagine, con Citazioni, Abbreviazioni, Letteratura primaria e secondaria, e una Cronologia della vita di Balthasar permettono al lettore di addentrarsi in una ricerca più profonda delle vie di pensiero di Balthasar. Il fatto, invece, che in certi capitoli la casa editrice non abbia provveduto a un'adeguata correzione del testo, così che si incontrano molti errori di ortografia e di grammatica, come anche frasi con verbi mancanti o incomplete, forse non intacca in generale la comprensibilità del libro, ma sicuramente la fama di una casa editrice così celebre come fino ad oggi è stata la Herder!

(Hans Christian Schmidbaur)

RTLu_2_2007.qxd 30-05-2007 22:06 Pagina 344

Finito di stampare
nel mese di giugno 2007
presso Reggiani SpA, Varese

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

3

Anno XII
Novembre 2007

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

RTLu_3_2007.indd 345 28.11.2007 14:05:35

Sommario

RTLu 3/2007

Editoriale

André-Marie Jerumanis 349

Articoli

Giorgio Sgubbi, *Ragione strumentale, ragione "aperta" e agape. In ascolto di Benedetto XVI* 353

André-Marie Jerumanis, *Ragione, etica e religione dopo Regensburg* 383

Markus Krienke, *I diritti umani in tensione tra pluralismo ed universalismo. Prospettive dell'etica sociale nella* Spätmoderne 405

Contributi

Lucia Urbani Ulivi, *La ragione in filosofia. Alcune puntualizzazioni storico-critiche e una proposta* 427

Amedeo G. Conte – Paolo Di Lucia, *Il paradigma* Quid ius? *vs.* Quid iuris?*: oltre Immanuel Kant* 445

Elisa Buzzi, *Il fine e la virtù: teologia ed etica in Jonathan Edwards* 459

Jacques Servais, *Spiritualität und der "wissenschaftliche" Charakter der Theologie bei Hans Urs von Balthasar* 481

Dibattiti

Franco Manzi, *Lo stile della testimonianza cristiana nella Prima Lettera di Pietro* 497

Peter Schulz, *Sulla soggettività della persona umana. Il contributo di Edith Stein alla teoria dell'identità* 511

Vita ecclesiale

Ettore Malnati, *Sacramentum Caritatis. Actuosa participatio* 531

Dalla vita della Facoltà (a cura di Raffaele Beretta-Piccoli) 543

Bollettino accademico FTL (a cura di Giovanni Ventimiglia) 553

RTLu_3_2007.indd 347 28.11.2007 14:05:38

RTLu_3_2007.indd 348 28.11.2007 14:05:39

RTLu XII (3/2007) 349-352

Editoriale

André-Marie Jerumanis
Facoltà di Teologia (Lugano)

Il filosofo Umberto Galimberti nel suo recente saggio *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani* ci offre l'occasione per riflettere sul rapporto tra la filosofia e la teologia nel contesto del mondo d'oggi. Le sue riflessioni risuonano come un invito che tocca tutti coloro che sono impegnati a plasmare la cultura attuale e ad interrogarsi sulle conseguenze di vuoto di senso[1]. La diagnosi proposta trova così conferma sia nel mondo dei "laici" che dei "credenti": «I giovani, anche se non sempre ne sono consci, stanno male. E non per le solite crisi esistenziali che costellano la giovinezza, ma perché un ospite inquietante, il *nichilismo*, si aggira tra loro, penetra nei loro sentimenti, confonde i loro pensieri, cancella prospettive e orizzonti, fiacca la loro anima, intristisce le passioni rendendole esangui»[2]. Le soluzioni invece divergono, in quanto Galimberti propone di abbandonare la ricerca del senso, tipica secondo lui del giudeo-cristianesimo, per la ricerca di un'«arte di vita» sul modello greco. Scrive: «è ovvio che le cure farmacologiche a cui oggi si ricorre fin dalla prima infanzia o quelle psicoterapiche che curano le sofferenze nel singolo individuo sono per la gran parte inefficaci (…). E se il rimedio fosse altrove? Non nella ricerca esasperata di senso come vuole la tradizione giudaico-cristiana, ma nel riconoscimento di quello che ciascuno di noi propriamente è, quindi della propria virtù, della propria capacità, o, per dirla in greco, del proprio *daímon* che, quando trova la sua realizzazione, approda alla felicità, in greco *eu-daimonía*? In questo caso il nichilismo, nella desertificazione di senso che porta con sé, può segnalare che a giustificare l'esistenza non è tanto il reperimento di

1 A questo proposito le conclusioni della logoterapia di Viktor Frankl e del teologo ebreo Pinchas Lapide ci offrono un confronto molto significativo: cfr. V. Frankl – P. Lapide, *Ricerca di Dio e domanda di senso. Dialogo tra un teologo e uno psicologo*, Torino 2006.

2 U. Galimberti, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Milano 2007, 11.

RTLu_3_2007.indd 349 28.11.2007 14:05:39

un senso, vagheggiato più dal desiderio (talvolta illimitato) che dalle nostre effettive capacità, quanto l'arte del vivere (*téchne tou bíou*) come dicevano i Greci, che consiste nel riconoscere le proprie capacità (*gnothi seautón*, conosci te stesso) e nell'esplicitarle e vederle fiorire secondo misura (*katà métron*)»[3]. La risposta di Galimberti merita di essere presa in considerazione non nel suo invito ad abbandonare la ricerca di senso (la logoterapia di F. Frankl contraddice questa soluzione), ma nella sua proposta di partire da ciò che l'uomo è, dalle sue capacità. In questo non fa altro che richiamarsi all'invito fondamentale del «monito *Conosci te stesso* (che) era scolpito sull'architrave del tempio di Delfi, a testimonianza di una verità basilare che deve essere assunta come regola minima da ogni uomo desideroso di distinguersi, in mezzo a tutto il creato, qualificandosi come "uomo" appunto in quanto "conoscitore di se stesso"» (*Fides et ratio*, n. 1). In realtà l'invito a conoscere se stesso ha sempre caratterizzato l'essere uomo. Lo mostrano la ricerca filosofica e le grandi tradizioni religiose.

Assistiamo però a un tentativo di separazione della fede e della ragione, anche nella proposta di Galimberti, separazione che ha delle conseguenze non indifferenti per la comprensione della stessa ragione e della religione, e dunque per la sopravvivenza "mentale" e "fisica" dell'umanità. Il filosofo francese d'origine ebraica André Glucksmann mostra come nel discorso di Regensburg il Papa Benedetto XVI abbia smascherato il nichilismo: «(nel discorso) ha risuonato un appello a fare fronte – e un fronte unico – alle circostanze di estrema urgenza mentale. La controversia secolare tra la fede e la ragione ha scatenato una patologia doppia che ha colpito sia la seconda che la prima. (…) I sintomi più grandi della crisi dell'Europa, diventata quella planetaria dello spirito, erano stati individuati nella *Fides et ratio*. Il risultato più evidente e pericoloso dello sconvolgimento attuale è il nichilismo. Esso rappresenta una dimissione doppia e congiunta del ragionamento e del credo davanti ad una violenza attiva che si permette tutto e delle opinioni passive e snobbate che ormai niente arriva a scuotere»[4]. Il filosofo francese mostra giustamente che il pericolo viene oggi da una ragione debole e dunque da una certa concezione della filosofia: «Alla fine la ragione non pecca più per tracotanza ma per rinuncia suicida; essa dissemina sui post-moderni l'odio per il pensiero definito fin dall'inizio come "misologia" da Socrate…»[5]. Egli sottolinea come «nel XXI secolo, alla fine post-moderna dei grandi racconti ideologico-storici, il

[3] *Ibid.*, 12; 14.

[4] A. Glucksmann, *Lo spettro di Tifone*, in Benedetto XVI – A. Glucksmann – W. Farouq – S. Nusseibeh – R. Spaemann – J. Weiler, *Dio salvi la ragione*, Siena 2007, 108.

[5] *Ibid.*, 108-109.

RTLu_3_2007.indd 350 28.11.2007 14:05:40

nichilismo prospera nelle piaghe della filosofia, proclamando non soltanto la relatività dei beni e dei valori ma più radicalmente la relatività del male. Da qui l'arbitrio irriducibilmente culturalista e di parte della nostra definizione di inumano. Violentare, perché no? Purificare etnicamente, perché no? Il genocidio, perché no? Uccidere padre e madre, fratello e sorella, *why not*? Il suicidio della ragione socratica genera mostri»[6]. L'impatto etico del nichilismo è sconvolgente. Glucksmann lo riassume così: «Uccidi il prossimo tuo come te stesso»[7]. È l'imperativo nichilista. «Il nichilismo si sforza di rendere il male non visibile né dicibile né pensabile. Contro una simile devastazione mentale e mondiale, la lezione di Regensburg richiama "la fede biblica" e "gli interrogativi della filosofia greca" a rinnovare senza concessioni una alleanza che mi auguro sia definitiva e vittoriosa»[8]. Lo stesso Robert Spaemann ha mostrato giustamente che il discorso del papa mira a ricongiungere fede e ragione, che sono correlative e non antitetiche. «Di fronte al metodico *etsi Deus non daretur* della scienza, egli postula un liberatorio *etsi Deus daretur*, che significa escludere *a limine* il "dimezzamento della ragione"»[9]. Spaemann mostra bene che si tratta di una sfida per la ragione che deve essere concepita come luogo dell'apertura dell'uomo alla verità. La ragione è chiamata ad essere aperta e riconoscere cio che «è in verità»[10]. Commentando questa apertura auspicata da Benedetto XVI, Spaemann afferma: «Ragione significa auto-trascendenza, apertura verso la realtà. Questa apertura avviene per gradi. L'apertura completa si chiama amore»[11]. E Spaemann sottolinea che non è un paradosso il fatto che il papa come professore difenda la capacità della ragione di conoscere la verità e nello stesso tempo scriva la sua prima enciclica sull'amore. Perché il Logos e l'Amore sono inseparabili e si spegano a vicenda[12]. La ragione per il papa «non è uno strumento di soppravivenza dell'*homo sapiens*, ma partecipazione alla luce divina e un vedere il mondo in questa luce "che illumina ogni uomo che viene in questo mondo" (Gv 1,9). Questa luce, come dice Platone, fa vedere il bene come il *koinon*, "ciò che è comune a tutti" (cfr. Platone, *Fedone*)»[13].

---

6 *Ibid.*, 110-111.

7 *Ibid.*, 111.

8 *Ibid.*, 113.

9 R. Spaemann, *Benedetto XVI e la luce della ragione*, in *ibid.*, 148.

10 *Ibid.*, 155.

11 *Ibid.*, 162.

12 Cfr. *ibid.*, 163.

13 *Ibid.*, 166.

RTLu_3_2007.indd 351 28.11.2007 14:05:41

Il filo conduttore di questo numero della "Rivista Teologica di Lugano" consiste proprio nel proporre un percorso che permetta di cogliere l'importanza delle due ali della conoscenza, la fede e la ragione, le quali non si escludono, ma contribuiscono l'una con l'altra ad una migliore comprensione delle grandi questioni che attraversano l'umanità odierna, nell'ambito sia della sfera privata che di quella pubblica. La teologia stessa non può non interrogarsi sugli strumenti filosofici che è chiamata ad assumere per la comprensione e la comunicabilità della ragionevolezza della fede. Inoltre il pensatore cristiano non può non evidenziare le implicazioni filosofiche della Rivelazione cristiana. Il recente simposio organizzato dall'Istituto di Diritto canonico e diritto religioso comparato (DiReCom) della FTL – dal titolo *Politica senza religione? Laicità dello Stato, appartenenze religiose e ordinamento giuridico* – ha evidenziato l'importanza dell'apporto della religione per la società, contribuendo ad un superamento di una posizione sterile di opposizione ereditata da pregiudizi "ideologici" o da una lettura troppo superficiale del fenomeno della violenza religiosa, secondo la quale religione è automaticamente sinonimo di violenza. Al contrario, le religioni possiedono un capitale sociale da non sottovalutare. Occorre aggiungere che il capitale sociale è da intendere non solo in un senso stretto ma anche "culturale" e "intellettuale", in quanto offre all'uomo una comprensione della verità del suo essere e del valore inalienabile della sua dignità. Il cristianesimo in modo particolare, nello spirito di diaconia alla verità, propone alla riflessione "laica" puramente "razionale" di non autolimitarsi nella concezione "strumentale", promuovendo una fiducia nella capacità della ragione a conoscere la verità; costituisce dunque uno stimolo per la ragione a continuare nella sua "ricerca". Non è un freno alla ricerca scientifica, ma ricorda che l'uomo è un essere responsabile che non può mai strumentalizzare l'altro uomo anche se il fine è buono. Un'etica della tolleranza fondata solo sull'indifferenza può di fatto generare una "dittatura del relativismo" che minaccia sia l'uomo stesso nella sua dignità che i fondamenti della società[14].

Segnaliamo infine ai lettori la creazione di una nuova sezione della Rivista: "Vita ecclesiale" nella quale, tra l'altro, il Prof. Dr. Ettore Malnati offrirà regolarmente un percorso di lettura dei diversi interventi del Magistero.

---

14 Si veda a questo proposito il primo volume della nuova collana di Eupress FTL "Religioni e Diritti umani": Janne Haaland Matláry, *Diritti umani abbandonati? La minaccia di una dittatura del relativismo*, Lugano 2007.

RTLu_3_2007.indd 352 28.11.2007 14:05:42

RTLu XII (3/2007) 353-381

Ragione strumentale, ragione "aperta" e agape. In ascolto di Benedetto XVI

Giorgio Sgubbi
Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna (Bologna)

Per una ragione "razionale"

Il frequente invito di papa Benedetto XVI a "purificare la ragione" per consentirne un esercizio "aperto" e "allargato" e l'argomentata critica a tutte le restrizioni che certe correnti neoilluministiche vorrebbero imporle, suscita spesso reazioni di sospetto e talvolta anche di rifiuto. Ma tutto questo, oltre che dal pregiudizio che identifica ogni intervento della Chiesa con un atto di "ingerenza", dipende anche dall'istintivo disagio che si annuncia ogniqualvolta il termine "ragione" viene associato ad altre specificazioni. Si pensa, infatti, che se la ragione necessita di ulteriori attributi e aggiunte, ciò equivale a negarne l'autonomia e la sovranità, come accade appunto quando si parla di "ragione aperta" o "ragione credente"[1]. Alla Chiesa Cattolica, poi, viene rimproverato l'ostinato tentativo di costringere la ragione al "servizio" della fede, negandone sistematicamente autonomia e libertà: si rende pertanto necessario, dopo la denuncia del "sequestro", riscattare la ragione dal dominio ecclesiastico che, nonostante le di-

[1] Un esempio significativo si trova nell'articolo in cui Kurt Flasch commenta la "lezione di Regensburg". Cfr. K. Flasch, *Von Kirchenvätern und anderen Fundamentalisten. Wie tolerant war das Christentum, wie dialogbereit ist der Papst? Der Schlüssel liegt in der Regensburger Vorlesung*, in Süddeutsche Zeitung, 17.10.2006, 11. Cfr. anche P. Flores d'Arcais, *Gesù e Ratzinger tra storia e teologia*, in MicroMega 3 (2007) 3-52; R. Busse – H. Rott, *Bedarf die moderne Philosophie einer Ausweitung des wissenschaftlichen Vernunftbegriffes?*, in C. Dohmen (hg.), *Die "Regensburger Vorlesung". Papst Benedikt XVI. im Dialog der Wissenschaft*, Regensburg 2007, 86-99; H. E. Brekle, *"Weite der Vernunft" in der universitas scientiarum*, *ibid.*, 160-164.

RTLu_3_2007.indd 353 29-11-2007 17:44:24

chiarazioni di segno contrario, continua a degradarla a servile "ancella", togliendole così forza e dignità[2].

È sempre conveniente, di fronte a errori e pregiudizi, cercare innanzitutto di capire e, per quanto possibile, salvaguardare quella *particula veritatis* che mai è destinata a mancare e che, in queste critiche, ci sembra di poter individuare nella giusta preoccupazione di sottrarre la ragione ad istanze non "razionali", non guidate cioè dalla verità ma da scopi e calcoli strumentali. Occorre tuttavia ricordare che l'esigenza di una ragione "autonoma" non è stata scoperta dalla modernità, ma caratterizza la nascita della filosofia in quanto tale, quando cioè l'uomo dichiarò di volere «lasciarsi persuadere solo dal lògos (*peithestai logo*)»[3]: ma, a differenza dei razionalismi autonomisti contemporanei, fu proprio nel "logos" che i Greci incontrarono e affermarono il Divino e la sua pensabilità[4]. Questo dipende dal fatto che «gli antichi sapevano studiare l'uomo, sotto certi aspetti, più e meglio di quanto non si faccia oggi, proprio perché cercavano di muoversi non solo alla superficie delle apparenze, ma mirando ai fondamenti metafisici della condizione umana»[5]. L'orizzonte cristiano non solo non si distacca da questa fondamentale prospettiva, ma l'assume e la conferma: sant'Ilario, per citare un solo esempio, dichiara che «la ragione umana conosce solo ciò che realmente comprende in quanto ragione»[6] e Giovanni Paolo II, per venire ai nostri giorni, ha ribadito che «di poco aiuto sarebbe una filosofia che non procedesse alla luce della ragione secondo propri principi e specifiche metodologie»[7]. La ricerca di una ragione "autonoma", pertanto, non solo non è temuta, ma è addirittura richiesta e praticata dalla fede cristiana[8].

---

2 Il testo cui ci si riferisce è la *Fides et ratio* in cui Giovanni Paolo II, riferendosi all'espressione *philosophia ancilla theologiae*, riconosce che tale locuzione è «oggi difficilmente utilizzabile in forza dei principi di autonomia» della ragione stessa (*Fides et ratio. Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione*, n. 77).

3 PLATONE, *Critone*, 46 b, in *Opere*, Torino 1987, 91.

4 Cfr. W. JAEGER, *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze 1982; E. BERTI, *Il "Dio dei filosofi"*, in E. BERTI – C. VIGNA, *Il "Dio dei filosofi". Dio e il silenzio*, Parma 1992, 43-70.

5 G. REALE, *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi*, Milano 1995, 8.

6 «Humana mens solum hoc sapit quod intelligit», *De Trinitate*, I, 15.

7 *Fides et ratio. Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione*, n. 49. Anche Benedetto XVI ha ribadito che «l'*ethos* della scientificità è volontà di obbedienza alla verità e quindi espressione di un atteggiamento che fa parte delle decisioni essenziali dello spirito cristiano», BENEDIKT XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg i. B. 2006, 29.

8 Cfr. J. RATZINGER, *Die in den 1990er Jahren aufgebrochenen neuen Fragestellungen. Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, in *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, 109. Scrive von Balthasar: «Essendo la domanda sull'essere in quanto essere la questione fondamentale

RTLu_3_2007.indd 354 28.11.2007 14:05:43

È opportuno, a questo punto, chiarire anche l'altro tacito pregiudizio che ispira non poche obiezioni e critiche al magistero di Benedetto XVI quando tratta il rapporto fede-ragione, e che consiste nell'affrettata identificazione di "autonomia" della ragione con "indipendenza" da ogni istanza o riferimento altro da sé, attribuendo così all'automomia della ragione il valore di suprema autoreferenzialità e autosufficienza. Questo pregiudizio, oggi divenuto dogma, dimentica che anche solo dal punto di vista etimologico il termine *ratio* è già di per sé gravido di relazionalità, di riferimento "ad altro" da sé, e che il *logos*, fin dai suoi inizi, ha sempre trovato nella realtà il referente proprio e irrinunciabile della sua consistenza e attività[9]; la *ratio*, quindi, è l'esatta negazione di un pensiero presuntivamente solitario e monadicamente rinchiuso in se stesso, e si manifesta come quel legame originario, vitale e inscindibile di essere e pensiero, in cui l'essere si configura come l'orizzonte in cui il pensiero vive e opera, e il pensiero come il luogo manifestativo e donativo dell'essere stesso[10]. Si può anche dire che l'autonomia della ragione coincide con la sua "dipendenza" dall'essere[11]: la ragione è "autonoma" in quanto "obbedisce" alla realtà.

Immanuel Kant, convinto assertore dell'autonomia della ragione, ci ha lasciato una suggestiva immagine di tutto ciò: «La colomba leggiera – scrive – mentre nel libero volo fende l'aria di cui sente la resistenza (*Widerstand*), potrebbe immaginare che le riuscirebbe assai meglio volare nello spazio vuoto di aria. Ed appunto così Platone abbandonò il mondo sensibile, poiché esso pone troppo angusti limiti all'intelletto (*so enge Schranken setzt*); e si lanciò sulle ali delle idee al di là di esso, nello spazio vuoto dell'intelletto puro. Egli non s'accorse che non guadagnava strada, malgrado i suoi

della metafisica, il teologo non la può evitare e, anzi, ne consegue ex professo che non può essere teologo senza essere al tempo stesso metafisico allo stesso modo in cui, viceversa (i greci lo sapevano assai bene e la teologia patristica e dell'Alta Scolastica non certo di meno) una metafisica che si rifiutasse di essere teologia, misconoscerebbe e tradirebbe il proprio oggetto», *Trinitarische Differenz und Seinsdifferenz*, in *Wahrheit Gottes. Theologik II*, Einsiedeln 1985, 59.

9 «Lo stesso è il pensare e ciò in funzione del quale è il pensiero, perché senza l'essere nel quale è espresso, non troverai il pensare. Infatti nient'altro è o sarà all'infuori dell'essere», Parmenide, *Sulla natura*, in H. Diels – W. Kranz (a cura di), *I Presocratici*, Bari 1986, framm. 8; 28 B 8, 34-37. E anche Plotino afferma: «È per questo che (Platone) ha ragione di mettere l'alterità là dove c'è pensiero ed essere: il pensiero deve sempre cogliere le cose come identiche (*tautòteta*) e come diverse (*heteroteta*) quando pensa», *Enneadi*, VI, 7, 39, tr. it. Torino 1997, vol. I.

10 «La verità è il rapporto pericoretico nel quale l'essere determina la sua conoscibilità, e il conoscere l'entità dell'esistente. Il pensiero è nell'essere, l'essere è nel pensiero, e così nel pensiero e nell'essere sta la verità», K. Hemmerle, *Wahrheit und Liebe - Ein perichoretisches Verhältnis*, in *Unterwegs mit dem dreienen Gott. Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie*, Freiburg 1996, 318-319.

11 Resta ancora attuale in merito l'opera di Étienne Gilson, *L'Etre et l'essence*, Paris 1981, in particolare 335-349. Cfr. anche, del medesimo, *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*, Paris 1986.

RTLu_3_2007.indd 355 28.11.2007 14:05:44

sforzi; giacché non aveva, per così dire, nessun appoggio (*keinen Widerhalt*), sul quale potesse sostenersi e a cui potesse applicare le sue forze per muovere l'intelletto»[12]. Pur nel rammarico che lo stesso Kant abbia poi ristretto questa fondamentale convinzione all'orizzonte naturale-empirico e prescindendo dalla lettura da lui fatta del pensiero di Platone, resta il chiaro riconoscimento da parte di Kant di una "autonomia" della ragione che sussiste nel suo riferirsi alla realtà: un suo presunto emanciparsi da essa non può che condurre la ragione a situazioni aporetiche ed insolubilmente problematiche. Possiamo così vedere come nemmeno un appassionato teorico dell'autonomia della ragione, quale fu appunto Kant, ritenne possibile operare una cesura della ragione dall'esperienza, anche se poi ridusse la prima a mera facoltà ordinatrice della seconda. In breve: quell'irrinunciabile e fecondo sentiero che scoprì il *logos* come epifania dell'essere e che fu percorso già da Parmenide, Aristotele e molti altri, è giunto, nonostante molteplici traversie, fino a noi anche grazie alla fede cristiana e alle sue grandi sintesi, fino a trovare nella fenomenologia e nel pensiero personalista e dialogico una matura e significativa espressione[13].

Quanto ci proponiamo con il presente contributo è indicare come le perorazioni di Benedetto XVI in favore di una ragione "aperta" e "allargata", capace cioè di trascendere il mero dato orizzontale per accedere all'Assoluto, non solo non attentano all'autonomia della ragione né operano per una surrettizia sottomissione di questa alle istanze della fede, ma, al contrario, costituiscono un benefico e opportuno invito ad una ragione semplicemente "razionale", cioè integrale e libera da tutte le riduzioni e deformazioni nelle quali si trova da più parti costretta[14]. In questa prospettiva, allora, espressioni quali "ragione aperta", "ragione allargata", ecc., sono efficaci pleonasmi che non aggiungono nessun contenuto all'idea di ragione, ma ne rivendicano quell'esercizio pieno e integrale che, solo, è realmente conforme e connaturale alla ragione stessa.

Ora, però, il fatto che ad esortare ad una ragione integrale sia un Pontefice, cioè un evangelizzatore dell'Agape di Dio, genera la sensazione che la posta in gioco sia

---

12 I. KANT, *Critica della ragion pura*, 1975, vol. I, Introduzione, sez. III, 45.

13 Cfr. J. B. LOTZ, *Die Identität vom Geist und Sein. Eine historisch-systematische Untersuchung*, Roma 1972; J.-F. COURTINE, *L'essere e l'altro. Analogia e intersoggetività in Husserl*, in V. MELCHIORRE (a cura di), *Studi di filosofia trascendentale*, Milano 1993, 189-213.

14 Condividiamo i rilievi critivi di Hansjürgen Verweyen circa il rischio di una sommaria riduzione della filosofia moderna a "cartesianismo" che antepone il *cogito* al *cogitor*, anche se, a nostro avviso, il giudizio sulla negazione dell'autonomia della filosofia, nel contesto globale del pensiero ratzingeriano, andrebbe alquanto sfumato. Cfr. H. VERWEYEN, *Joseph Ratzinger - Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt 2007, 32. 53.

RTLu_3_2007.indd 356 28.11.2007 14:05:45

davvero grande: e infatti, pur essendo la ragione al centro dell'esortazione, l'orizzonte ultimo che contiene e giustifica questo invito è l'Amore di Dio e la sua comunicabilità. E quando si tratta di Dio come Amore, vuole dire il Papa, la ragione non solo non è da considerare come un ospite abusivo e indesiderato, ma, al contrario, va letta e accolta come la dimensione intelligente di quella libertà che, in quanto chiamata a comprendere e a valutare l'offerta che le si dona, è chiamata innanzitutto a conoscere, pensare e valutare il dono stesso: là, dove Dio vuole «che tutti gli uomini siano salvi e giungano alla conoscenza della verità» (1 Tim 2,4), la *questio de veritate*, unico vero compito della ragione, acquista tutto il suo peso e la sua decisività. Scriveva anni fa Joseph Ratzinger: «L'amore, che la fede esige e che appartiene alla sua intima essenza, non mette fuori gioco il bisogno di verità nell'altro, (…) la fede, che va incontro all'altro, va necessariamente incontro anche alle sue domande, al suo bisogno di verità…»[15].

È la stessa natura dell'autocomunicazione dell'Agape di Dio a istituire l'"apertura" della ragione, poiché dove il dono è pieno, definitivo e assoluto, è proprio qui che è richiesta quell'intelligenza senza della quale il Dono stesso resterebbe oscuro o non percepito secondo la ricchezza della sua reale intensità[16]. Ne consegue che ogni forma contratta o ridotta della ragione non può non ripercuotersi sulla comprensione dell'assolutezza del Dono e sull'intensità dell'Amore: una ragione cieca nei confronti dell'essere, infatti, non potrà non diventare una ragione cieca anche nei confronti dell'Agape, allo stesso modo in cui «una ragione aperta per la totalità del reale non può, a partire dalla sua stessa natura, non incontrare la realtà della fede»[17].

2. Il "logos" dimensione dell'"agape"

All'indomani dell'elezione di un teologo a pastore della Chiesa universale, non erano pochi coloro che auspicavano che, dopo il magistero di un filosofo come Giovanni Paolo II, le tematiche genuinamente teologiche tornassero al centro dell'interesse. Lasciando per ora da parte un giudizio sulla correttezza e legittimità di simili aspettative, si può dire che Joseph Ratzinger non ha certo deluso le attese: l'annuncio ripetuto

---

15 J. Ratzinger, *Das anthropologische Bezugsfeld der Theologie*, in *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 353.

16 Cfr. T. Söding, *Die Lebendigkeit des Wortes Gottes. Das Verständnis der Offenbarung bei Joseph Ratzinger*, in F. Meier-Hamidi – F. Schumacher (hg.), *Der Theologe Joseph Ratzinger*, Freiburg i. B. 2007, 12-55.

17 W. Kasper, *Glaube und Vernunft. Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI.*, in Stimmen der Zeit 4 (2007) 224.

RTLu_3_2007.indd 357 28.11.2007 14:05:46

dell'Agape divina, unitamente alla sua intrascendibile e definitiva autocomunicazione in Gesù Cristo, costituiscono infatti il nucleo che ispira, sostiene e anima i pronunciamenti di Benedetto XVI[18].

Occorre però aggiungere che la centralità cristologica dell'Amore divino, assunta dal Pontefice a tema-guida della propria predicazione, non solo non ha segnato alcun ridimensionamento del ruolo della ragione, ma, al contrario, ha acquistato – proprio in forza della centralità dell'Agape – una rilevanza raramente riscontrabile nella predicazione di un Papa[19]; e anche se le diagnosi e gli auspici del Pontefice non hanno trovato, com'era prevedibile, consensi unanimi, è ugualmente evidente che il rapporto fede-ragione costituisce il punto fermo dell'attività evangelizzatrice di Benedetto XVI, e non è esagerato leggervi il centro nodale della sua predicazione e del suo pensiero[20].

Di fronte all'evidente rifiuto del dualismo, razionalista e romantico al tempo stesso, che vuole appaltare l'Amore al sentimento e la verità ad una ragione calcolatrice e autosufficiente, sorge spontanea la domanda: perché è proprio l'Agape ad esigere un ruolo così decisivo della ragione? Perché non è possibile, in forza e in nome dell'Amore, liquidare o ignorare la ragione? Perché non è possibile dire "Amo, quindi non penso" ed il teologo dell'Agape deve essere anche filosofo dell'integralità della ragione? Cosa significa, infine, questa ragione "purificata", "allargata" e "aperta", alla quale il Pontefice continuamente rimanda?

Al fine di una risposta adeguata, può essere istruttivo osservare che l'Enciclica *Deus caritas est* non contiene la menzione della ragione e l'auspicio di una sua «purificazione» nella prima parte dell'Enciclica, quella caratterizzata da «un'indole più spe-

---

18 Thomas Söding cita un articolo del giornalista Alexander Smoltczyk (apparso in Der Spiegel) che commenta la pubblicazione della *Deus caritas est* con il titolo *Love, love, love*. Cfr. T. Söding, *Aufklärung über Jesus. Das Jesus-Buch des Papstes und das Programm seines Pontifikates*, in Herder-Korrespondenz 61 (2007) 281-285; qui 282. Cfr. Anche H. Zabarowski, *Ein Intellektueller auf dem Stuhl Petri? Das theologische Profil von Benedikt XVI.*, in Herder-Korrespondenz 7 (2005) 356-359; E. Jüngel, *Aufklärung im Lichte des Evangeliums*, in Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.5.2005, 8.

19 Heino Sonnemans ha messo giustamente in evidenza la natura genuinamente teologica dell'importanza attribuita alla ragione da J. Ratzinger. Cfr. H. Sonnemans, *Postfazione,* in J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della* theologia naturalis, Venezia 2007, 83.

20 Riferendosi al rapporto fede-ragione, lo stesso Ratzinger scrive: «…mi sono reso conto pienamente, per la prima volta, in quale misura le domande poste allora siano rimaste fino ad oggi, per così dire, il filo conduttore del mio pensiero. Queste domande ritornano nella mia *Einführung in das Christentum* (1968), ma specialmente nella conferenza da me tenuta nel 1999 a Parigi, alla Sorbona, sotto il titolo *Das Christentum – die wahre Religion?* (…), naturalmente aggiornate e opportunamente presentate nei nuovi contesti dei rispettivi tempi», J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, 7-8.

RTLu_3_2007.indd 358 28.11.2007 14:05:47

culativa», ma nella seconda, quella che il Papa qualifica di «carattere più concreto»[21]: ma non si tratta né di una svista né di uno sbaglio di collocazione. Infatti, parlando di parte «speculativa» e parte «pratica», il Papa non intende dividere lo scritto in due capitoli separati, di cui il primo, teorico-astratto, contiene quelle verità che il secondo, operativo-pratico, deve poi tradurre in prassi: una simile lettura dell'Enciclica costituirebbe un suo totale fraintendimento, assai più deleterio di altre letture parziali o riduttive. In realtà, la *Deus caritas est* non consta di due tematiche, una teorica e l'altra pratica, ma contempla il mistero dell'unico Dio che, in Gesù Cristo, diventa visibilità, sperimentabilità ed efficacia storica[22]: l'unico Dio, che è amore, *Agape*, diventa *Emmanuele*, cioè esperienza umana, Chiesa e fruibilità di Sé. Nell'orizzonte di papa Benedetto, in altre parole, non ci sono il "teorico" e il "pratico", che sono categorie non bibliche, ma l'"assoluto" e lo "storico", il divino e l'incarnato, cioé l'unico Dio vivo e vero che, in Gesù Cristo, ammette l'uomo all'esperienza di Sé[23]. La scelta di papa Benedetto di collocare l'appello alla ragione "aperta" nel contesto storico-ecclesiale della rivelazione dell'amore di Dio si attesta alquanto illuminante: l'importanza della ragione è decisa dall'Amore che si vuole donare, facendosi riconoscere come Amore di Dio e, più ancora, Amore che è Dio. In altre parole, il discorso sulla ragione è incluso nel discorso sull'amore di Dio, al punto che, ricorda sempre il Papa, ad una ragione debole, asfittica e difettosa, corrisponderà necessariamente un Dio distante, quando addirittura non arrogante o malvagio.

Nel solco di una genuina tradizione agostiniana e, soprattutto, francescana-bonaventuriana, il Papa sottrae la ragione ad ogni concezione essenzialistica e logicistica, ed inserisce il discorso sul *verum* nel contesto del *Bonum*, la dignità e l'importanza del logos nell'orizzonte dell'Agape. Quando, a distanza di trent'anni dalla sua prima

---

21 «La prima avrà un'indole più speculativa, visto che in essa vorrei precisare – all'inizio del mio Pontificato – alcuni dati essenziali sull'amore che Dio, in modo misterioso e gratuito, offre all'uomo, insieme all'intrinseco legame di quell'Amore con la realtà dell'amore umano. La seconda parte avrà un carattere più concreto, poiché tratterà dell'esercizio ecclesiale del comandamento dell'amore per il prossimo», Lettera enciclica *Deus caritas est*, n. 1.

22 Cfr. B. J. Hilberath, *Ein Hohes Lied der Liebe*, in Theologische Quartalschrift 186 (2006) 160-161; G. Angelini, «*Deus Caritas est*». *Una preziosa sollecitazione al pensiero teologico*, in Teologia. Rivista della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale 1 (2006) 3-10; C. Dotolo, *Lo specifico della carità cristiana. Elementi di riflessione sull'essenza del Cristianesimo*, in Euntes docete 1 (2007) 135-152.

23 Scrive il Papa: «Sì, esiste una unificazione dell'uomo con Dio il sogno originario dell'uomo, ma questa unificazione non è un fondersi insieme, un affondare nell'oceano anonimo del Divino; è unità che crea amore, in cui entrambi Dio e l'uomo restano se stessi e tuttavia diventano pienamente una cosa sola», Lettera enciclica *Deus caritas est*, n. 10. E per questo può anche aggiungere che «il modo di amare di Dio diventa la misura dell'amore umano» (n. 11).

RTLu_3_2007.indd 359 28.11.2007 14:05:48

edizione, Joseph Ratzinger ripubblicava nel 2000 lo scritto che lo rese giustamente celebre, *Introduzione al Cristianesimo*, l'unica novità che l'Autore presentava era un saggio introduttivo che, ricordando come scopo fondamentale del Vaticano II fosse la restituzione della forza originaria e generatrice di storia del Cristianesimo, ne paventava il rischio di una deriva individualistica e intimistica, che avrebbe relegato la fede nella sola sfera del privato e avrebbe così finito per consegnare la salvezza dell'uomo al mito di nuove ideologie, immanentiste e disumane. Al contrario, ricorda Ratzinger, «Dio è "pratico" (*praktisch*), cioè agisce e interviene nella storia (…) e non è la semplice conclusione teorica di un'immagine del mondo, con cui ci si consola, alla quale ci si arresta o si passa oltre»[24].

Queste parole ci aiutano ora a meglio comprendere la qualifica di "pratica" attribuita dallo stesso Pontefice alla seconda parte della sua enciclica: non si tratta di aggiungere una parte organizzativo-programmatica alla trattazione teorico-astratta, quanto piuttosto di considerare che il Dio "pratico", attributo che qualifica l'Agape nella sua efficacia e creatività concreta, è un Dio non del solo pensiero, ma della storia, non della teoria, ma della comunione. Detto in termini più direttamente biblici: il Dio che è *Agape* e che si fa *Emmanuele*, genera storicamente l'*Ecclesia*, cioè la partecipazione alla sua stessa vita agapica che, conformemente alla sua natura, genera storia di comunione[25].

Abbiamo così una prima e fondamentale risposta circa l'insistenza del Papa sulla ragione: poiché Dio come Amore agisce praticamente, cioè dentro la storia, una conoscenza di Dio, della sua singolarità e della sua trascendenza fa parte delle condizioni che consentono di riconoscere e di distinguere, nella scena della storia, l'agire di Dio da qualunque altro agire che aspiri a presentarsi come "divino". La ragione deve svolgere quindi un duplice ruolo: attingere la singolarità di Dio e al tempo stesso sottoporre a rigorosa critica demistificatrice ogni presunta "divinità"; in questo senso il Papa parla anche di una «ragione che agisce storicamente» (*geschichtlich handelden Vernunft*), intendendo così richiamare la dimensione "pratica" della ragione, cioè il ruolo che la conoscenza della verità assume nello spazio della scelta libera e responsabile[26]. La posta in gioco, dunque, non è un discorso teorico sull'esistenza di Dio, ma

---

24 J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 2000, *Vorwort zur Neuausgabe 2000*, 15.

25 Come è stato opportunamente notato, al Papa non interessa mettere in vetrina la Chiesa e le sue prestazioni, ma esortare la Chiesa ad essere sempre più consapevole di essere l'efficacia storica dell'Amore di Dio. Cfr. L. ACCATTOLI, *Amore, utopie, politica: l'Enciclica di Ratzinger*, in Corriere della Sera, 26.1.2006, 5.

26 Cfr. J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Jesus von Nazareth*, Freiburg-Basel-Wien 2007, 159.

RTLu_3_2007.indd 360 28.11.2007 14:05:49

il ruolo esistenziale e storico che la conoscenza razionale di Dio, quella cioè sottratta all'arroganza autoreferenziale dell'arbitrio, viene a giocare in ordine alla possibilità di aderire responsabilmente e secondo verità al Dio che rivela e si offre sovranamente come Agape. Vorremmo citare un passo che contiene e riassume tutto quanto stiamo dicendo: «Se la fede non sta nella luce della ragione, essa sprofonda nella mera tradizione e con ciò dichiara la sua profonda arbitrarietà. La fede ha bisogno del coraggio della ragione per se stessa. Non è contro di essa, ma la sollecita a pretendere da sé le grandi cose per le quali è stata creata. *Sapere aude*! Pretendi da te stessa di poter fare grandi cose! A questo sei destinata». E a proposito di tutte le riduzioni della ragione, messe in atto dai razionalismi di ogni tempo, aggiunge: «La fede (...) non vuole far tacere la ragione, ma la vuole liberare dal velo della cateratta che, di fronte alle grandi domande dell'umanità, è steso ampiamente su di essa. Ancora una volta si vede che la fede difende l'uomo nel suo essere uomo (…) Senza la ragione la fede va in rovina: senza la fede la ragione rischia di atrofizzarsi. Ne va dell'uomo. Ma perché l'uomo sia redento c'è bisogno del Redentore, abbiamo bisogno di Cristo, uomo, che è uomo e Dio "in modo inconfuso e indiviso" in un'unica persona, *Redemptor hominis*»[27].

L'Agape esige il Logos: ben lungi dal congedare la ragione o dichiararla inutile, ben lungi dal presentarsi come scorciatoia che offre agevolmente e senza fatica le risposte che la ragione affannosamente ricerca e insegue, l'Agape si manifesta in realtà come la sorgente più severa ed esigente della ragione, risiedendo nella natura dell'amore né di poter essere cieco né di sopportare l'inganno quando si tratta del volto dell'Amato. *Ubi amor, ibi oculus*, ha efficacemente sintetizzato Riccardo di San Vittore[28].

3. La "dialettica dell'illuminismo"

È sempre riduttivo, oltre che rischioso, costringere la complessità del reale in descrizioni sommarie e semplicistiche. A maggior ragione quando si tratta di un'epoca così articolata, composita e variegata qual è appunto la modernità. Pur senza cedere a questa tentazione, è tuttavia possibile affermare che la lunga parabola della "ragione chiusa", che attraversa la modernità e giunge fino alla "dialettica dell'Illuminismo", ha

[27] J. Ratzinger, *L'unità di missione e persona nella figura di Giovanni Paolo II*, in *Giovanni Paolo II. Il mio amato predecessore*, Milano 2007, 48.

[28] *De praeparatione animi ad contemplationem (Benjamin minor)*, c. 13; PL 196, 10.

RTLu_3_2007.indd 361 28.11.2007 14:05:50

le sue radici in quella dissociazione di ragione ed esperienza che viene a caratterizzare gli inizi dell'epoca moderna[29].

L'intera storia del pensiero occidentale ha mostrato come i concetti di ragione ed esperienza sono sempre stati correlati e interdipendenti e come la definizione dell'uno si ripercuota necessariamente su quella dell'altro[30]. Questo si manifesta con particolare evidenza nell'epoca moderna, in cui l'idea di una ragione dominatrice dell'esperienza, da essa slegata e ad essa preposta, termina inevitabilmente negli eccessi del razionalismo[31]; al tempo stesso, però, la reazione antirazionalista affidata ad una rivendicazione unilaterale del ruolo e dell'esperienza e della sua priorità sul soggetto, approda ineludibilmente alle secche dell'empirismo, dal quale la ragione è ridotta a organo puramente inerte e passivo[32]. In entrambi i casi, la contrazione/riduzione della ragione e dell'esperienza, che nella modernità acquista perfino tratti conflittuali, è provocata dalla dissoluzione di quel loro legame originario all'interno del quale ciascuna attinge la propria configurazione ontologica nel suo essere riferita all'altra; si tratta di un passaggio le cui premesse, già latenti in istanze del tardo nominalismo, che propugnavano una cultura staccata dall'ascolto e imperniata sull'autonomia, troverà espressione matura in Cartesio e, più ancora, in Kant[33]. Un tratto caratteristico di questo rivolgimento, che segna il passaggio da una ragione "contemplativa" alla ragione "strumentale", è il profondo cambiamento che vengono ad assumere i concetti di "realtà", "intelletto" e "ragione": infatti, mentre la ragione (*ratio*) classico-medievale rappresentava la maturità e il compimento dell'*intellectus essendi*, cioè dell'originale capacità di assumere, penetrare e comprendere l'esperienza fin nelle sue origini ultime, fino a Dio, la ragione moderna non è più l'aspetto discorsivo dell'intelligenza dell'essere, ma va progressivamente trasformandosi in istanza calcolatrice e orga-

---

29 Sull'analisi di Ratzinger in ordine alla ragione illuminista nei suoi rapporti con la Rivelazione cristiana cfr. K. Hübner, *Vernunft der Aufklärung und Vernunft der Offenbarung. Joseph Ratzinger*, in *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne. Ein kritischer Leitfaden zu einer Problemgeschichte*, Augsburg 2006, 257-293. Cfr. P. Henrici, *Vernunftreich und Staat-Kirche. Das Reich Gottes im neuzeitlichen Denken*, in Internationale Katholische Zeitschrift "Communio" 15 (1986) 131-141.

30 Cfr. R. Schaeffler, *Die Selbstgefährdung der Vernunft und der Gottesglaube*, in J. Beutler – E. Kunz (hrsg.), *Heute von Gott reden*, Würzburg 1998, 31-56.

31 Cfr. J. Brun, *Attesa di verità. Il destino della filosofia nella modernità*, Roma 1996.

32 Cfr. G. Penati, *Classicità, modernità, postmoderno. Quale saggezza oggi per l'uomo?*, Brescia 1997.

33 Cfr. M. Paolinelli, *Il filosofo e il tecnico della ragione. La filosofia secondo Kant*, Milano 1993.

RTLu_3_2007.indd 362 28.11.2007 14:05:51

nizzatrice della realtà, che offre il materiale, secondo una prospettiva pragmatica e operativa[34].

Chi ha particolarmente sottolineato questo mutamento di paradigma è stato Ernst Cassirer, che nella sua celebre ricerca sulla filosofia moderna mette in luce il ruolo decisivo avuto dalla "scienza nuova" in questo processo; la mutata sensibilità nei confronti della realtà provoca anche un diverso modello di conoscenza, una nuova gnoseologia, che contribuisce decisivamente a creare un orizzonte scientifico nuovo e diverso, che funge anche da humus vitale e culturale della cosiddetta svolta del soggetto[35]. Percorrendo alquanto rapidamente alcune figure di questo momento decisivo dell'Occidente, è possibile ravvisarne gli inizi già nel pensiero di Francesco Bacone, che accusa la scienza degli antichi e l'idea di ragione che la sostiene di essere fondamentalmente sterile e operativamente inefficace; e se i filosofi sono coloro che, nella loro attività, assomigliano piuttosto ai ragni amanti della solitudine e fabbricatori di quelle tele in cui essi stessi, talvolta, si impigliano, gli scienziati sono piuttosto delle formiche che vivono e lavorano in perfetta aderenza alla terra, riuscendo a trarre da essa gli elementi e gli oggetti che poi elaborano in costruzioni e combinazioni nuove[36]. Una scienza "nuova", capace di agire sulla realtà e interagire con essa, dovrà pertanto fare meno sillogismi e meno deduzioni, e concedere assai più spazio all'osservazione, trasformandosi da scienza contemplativa a operatività pragmatica[37]. Chi tuttavia realizzerà i desiderata di Bacone in ordine alla "nuova scienza" sarà Galileo, per il quale la ragione si configura soprattutto come concatenazione e organizzazione in sistema dei dati dell'osservazione al fine di poter prevedere e anticipare con perfetta sicurezza il movimento delle cose dell'esperienza[38]: se però Bacone auspicava una riduzione della deduzione in favore dell'osservazione, Galileo, in termini più radicali, prescrive il congedo dalle "essenze", cioè dagli aspetti qualitativi dei corpi, per limitare l'analisi

---

34 Cfr. P. Henrici, *Verstand und Vernunft*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1986, vol. X, 720-724.

35 Cfr. E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. I.

36 Bacone contesta una ragione che non coglie la vera essenza delle cose e che porta a concludere affrettatamente a principi universali: le forme che Bacone chiama «nature semplici», vengono scoperte ora con l'induzione che coglie il modo o la legge con cui viene prodotta una certa proprietà specifica. La novità del metodo annunciato nel *Novum Organum* si può così leggere nella dichiarazione che il momento fondamentale è l'induzione, non la deduzione o il sillogismo. Cfr. F. Bacon, *Novum Organum*, in *Works*, London 1857-59, II, 11-16.

37 «Activum et contemplativum res eadem, et quod in operando utilissimum, id in scientia verissimum», F. Bacon, *Novum Organum*, ed. cit., II, 4.

38 Cfr. Galileo Galilei, *Dialogo. Seconda giornata*, in *Opere,* Firenze 1929-1939, vol. VII, p. 171.

RTLu_3_2007.indd 363 28.11.2007 14:05:52

alla sola dimensione quantitativa esprimibile in termini matematici[39]. Questo comporta il passaggio dall'esperienza all'assioma, dalla definizione al calcolo/descrizione del movimento: per formulare la legge della gravità dei corpi, ad esempio, non è affatto sufficiente procedere dalla definizione di cosa sia il "grave", ma sarà necessario partire dal fatto che i corpi cadono, analizzando la dinamica della caduta e traducendola in termini matematici. Solo questa scienza, che sarà la fisica in senso moderno, fondata sugli aspetti esclusivamente quantitativi, potrà realmente accreditarsi come "nuova scienza" e, di conseguenza, quale reale conoscenza della natura.

Se Galileo avesse limitato il proprio discorso al solo orizzonte scientifico, la discussione si sarebbe contenuta nei limiti della ricerca sulla natura e della scienza empirica: ma dalla negazione che non si possano avere «notizie intrinseche» delle qualità, Galileo inferisce la non esistenza delle qualità, poiché queste «tengono solamente la lor residenza nel corpo sensitivo, sì che rimosso l'animale, siano levate ed annichilate»[40]. Anche se la *forma mentis* di Galileo non è certo quella di un sensista o di un empirista radicale, l'esclusione dell'esistenza extrafisiologica delle qualità corporee diede un notevole contributo a quel processo che, identificando la "realtà" con la sua "misurabilità", terminò poi nella tendenza a dichiarare esistente solo ciò che cade sotto i criteri umani di verificabilità empirica e, di conseguenza, a dichiarare inesistente tutto ciò che non può essere intelligibile per l'uomo[41].

Un autore che ha espresso in modo efficace il passaggio dalla ragione "contemplativa" alla ragione "pragmatica" è stato Giambattista Vico, con un'espressione che Joseph Ratzinger legge come paradigmatica circa la fine dell'antica metafisica e l'inizio del pensiero moderno: sostituendo l'adagio scolastico *verum est ens* con il detto *verum est factum*, Vico dichiara realmente conoscibile in senso pieno soltanto ciò che l'uomo

---

39 Scrive Galileo in un celebre brano: «O noi vogliamo specolando tentar di penetrare l'essenza vera ed intrinseca delle sustanze naturali; o noi vogliamo contentarci di venire in notizia d'alcune loro affezioni. Il tentar l'essenza, l'ho per impresa non meno impossibile e per fatica non men vana nelle prossime sustanze elementari che nelle remotissime e celesti: e a me pare di essere egualmente ignaro della sustanza delle Terra che della Luna, delle nubi elementari che delle macchie del Sole (...) E se domando io qual sia la sostanza delle nugole, mi sarà detto che è un vapore umido, io di nuovo desidererò sapere che cosa sia il vapore; mi sarà per avventura insegnato, esser acqua, per virtù del caldo attenuata, ed in quella resoluta; ma io, egualmente dubbioso di ciò che sia l'acqua, cercandolo, intenderò finalmente, esser quel corpo fluido che scorre per i fiumi e che noi continuamente maneggiamo e trattiamo: ma tal notizia dell'acqua è solamente più vicina e dependente da più sensi, ma non più intrinseca di quella che io aveva per avanti nelle nugole», *Delle macchie del Sole*, in *Opere*, vol. V, 187.

40 Cfr. GALILEO GALILEI, *Saggiatore*, in *Opere*, vol. VI, 348. Cfr. M. MALAGUTI, *Il tempo della libertà*, Bologna 1983.

41 Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Filosofia della conoscenza*, Bologna 2007, 125.

RTLu_3_2007.indd 364 28.11.2007 14:05:53

produce e inventa[42]. Come Bacone, anche Vico crede che la definizione di scienza data da Aristotele, *scire per causas*, sia troppo inficiata di teoreticismo: una reale scienza, infatti, può dire di conoscere in modo compiuto non quando "trova" qualcosa (la *Vorstellung* di Hegel), ma in quanto fa e produce ciò che considera, poiché così soltanto ne domina gli elementi e le componenti fin dagli inizi. Ne consegue allora che non è più la riflessione sull'essere a costituire il compito della ragione, ma la produzione-organizzazione del fatto: comincia così ad affermarsi quella che potrebbe essere definita la "signoria del fatto", cioè quella tendenza a considerare reale solo ciò che può essere dominato, ignorando o considerando come forma spuria di conoscenza ogni realtà irriducibile al dominio del pensiero.

Nello spazio concesso al presente contributo non è possibile percorrere l'intera parabola del mutato paradigma che, in non pochi casi, ha condotto a veri e propri esiti nichilisti; vorremmo, tuttavia, accennare, pur brevemente, alla posizione di Immanuel Kant che, se da un lato compie in modo coerente alcune fondamentali premesse tipicamente moderne, dall'altro manifesta parimenti anche le aporie e i disagi di una ragione che, se rinchiusa nella sola sfera del misurabile e dell'organizzabile, quasi si ribella e anela in modo naturale a riconquistare il proprio legame con l'Assoluto (come la Critica della Ragion pratica e la Critica del Giudizio testimoniano)[43]. Il pregiudizio che Kant condivide con la modernità è quel tipico dualismo gnoseologico che, già presente in certe frange decadenti della tardo-scolastica, caratterizza sia il razionalismo che l'empirismo moderni[44]: pur tentando una mediazione tra queste due opposte tendenze, anche Kant si muove nella convinzione che il soggetto conoscente non afferra le "cose stesse", la realtà per ciò che essa è, ma solo l'azione che le cose esterne al pensiero esercitano su questo. La "cosa", non a caso definita dalla "scienza nuova" come *res naturae*, è infatti capace di esercitare sui nostri organi delle azioni fisiche che danno origine alle sensazioni; e poiché il senso, che per sua natura è passivo e recettivo, ci trasmette solo le azioni delle cose in quanto causano sensazioni, la realtà

---

42 Cfr. J. RATZINGER, *Die Grenze des modernen Wirklichkeitsverständnisses und der Ort des Glaubens*, in *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 2000, 52 ss.

43 Cfr. J. SEIFERT, *Überwindung des Skandals der reinen Vernunft. Die Widerspruchsfreiheit der Wirklichkeit*, Freiburg i. B. 2001; N. FISCHER, *Kants These vom Primat der praktischen Vernunft. Überlegungen zu ihrem Sinn und ihrer Reichweite*, in A. RAFFELT (hg.), *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann*, Freiburg-Basel-Wien 2001, 231-246.

44 Il dualismo gnoseologico, scrive Gustavo Bontadini, «si pone, nell'ambito della filosofia moderna, come la *sostanza* o almeno come il *tema* speculativo, rispetto a cui gli altri motivi appaiono relativamente contingenti o accidentali», *L'"esplosione" del gnoseologismo nella critica kantiana*, in *Studi di filosofia moderna,* Milano 1996, 285.

RTLu_3_2007.indd 365 28.11.2007 14:05:54

conoscibile viene a ridursi all'azione delle cose sul soggetto, cioè ai "fenomeni". Il risultato di tutto ciò è evidente: poiché la realtà è ridotta alla determinazione meccanicistica delle cose sul soggetto, conoscere non significa più lasciar apparire ciò che è in quanto è e come è, ma si riduce a un semplice registrare l'azione fisica delle cose alle quali le categorie dell'intelletto danno poi forma e ordine: l'"esperienza" (*Erfahrung*) non è più, per Kant, l'apparire dell'essere, ma il darsi del molteplice unificato secondo leggi universali[45].

Le celebri pagine in cui Max Horkheimer e Theodor Adorno accostano Kant, il rigoroso professore prussiano, aristocratico e consacrato all'etica del dovere, al marchese De Sade, il libertino amorale e dedito alla perversione e al male, suscitano immediatamente una reazione di stupore e incredulità, dando l'impressione di trovarsi di fronte ad un eccesso di originalità, provocatoria e compiaciuta[46]. Percorrendo il testo con attenzione, pur nella paradossalità che lo contraddistingue, l'intento degli autori emerge con chiarezza: kantismo e sadismo, così diversi e perfino opposti, condividono in realtà il mito della ragione strumentale, teorizzata da Kant e realizzata da De Sade, come istanza di dominio e di potere. Nell'illuminismo, ed in particolare nella riflessione di Kant, trova compimento quel disegno di formalizzazione della natura iniziato con Machiavelli, Bacone, Galilei, Hobbes e altri, che procede dalla separazione dell'uomo dalla natura: la vecchia metafisica delle essenze viene soppiantata da una scienza quantitativa e meccanica, che traduce tutto in misurabilità e dominabilità[47]. Il compimento dell'Illuminismo è quindi il trionfo della ragione strumentale su quella noetica, che la *Critica della Ragion Pura* presenta come identificazione di formalismo razionale e ideale scientifico. A questo punto, però, la dialettica dell'Illuminismo si sco-

---

45 In Kant viene infatti alla luce la figura che rappresenta l'essenza stessa del gnoseologismo moderno, la "cosa in sé" (*Ding an sich*), la cui rimozione, subito dopo Kant, costituirà l'obiettivo del pensiero moderno: la "cosa in sé" è infatti autocontraddittoria in quanto pensata come esistente e, insieme, come ulteriore rispetto all'esperienza, proprio quando lo stesso Kant investe numerose analisi e teorizzazioni per escludere che, al di fuori e oltre l'esperienza, il pensiero umano possa attingere o determinare l'esistenza di qualche cosa. L'idealismo tedesco si incaricò di denunciare e rimuovere questa contraddizione, specialmente con la riflessione di Hegel che rappresenta, il tentativo più rigoroso di superamento del dualismo gnoseologico. Cfr. G. BONTADINI, *Studi sull'idealismo*, Milano 1995, 21 ss.

46 Cfr. M. HORKHEIMER – T. W. ADORNO, *Excursus II. Juliette, o illuminismo morale*, in *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1974, 90-129.

47 Questo aspetto è stato evidenziato anche da Hannah Arendt, che mostra come la predilezione di Kant per l'intelletto (*Verstand*), capace di garantire risultati in vista di bisogni, corrisponde al primato del modello scientifico-naturale, dimenticando così che il pensiero e la ragione possono trascendere il mero ambito cognitivo. In questo modo, Kant non fece «spazio alla fede» ma ad un «pensiero» inteso come ricerca di «senso» e non più di «verità»: e, ricorda la Harendt, «verità e significato non sono la stessa cosa» (*La vita della mente*, Bologna 1987, 97 ss.).

RTLu_3_2007.indd 366 28.11.2007 14:05:55

pre: la ragione, scadendo a pura organizzazione tecnica, elimina dal proprio orizzonte la conoscenza dell'Assoluto: questo, tuttavia, non si risolve nella negazione dell'Assoluto come tale, ma nella sua sostituzione ad opera della stessa ragione. In forza del carattere naturalmente legato all'Assoluto, la ragione, orfana dell'Assoluto realmente tale, finisce per autoassolutizzarsi essa stessa: ora, però, senza reale Trascendenza alla quale riferirsi e dalla quale venire illuminata in ordine ai propri limiti, questa ragione autocelebrantesi finisce per diventare dogmatica e repressiva.

Lo strapotere della ragione strumentale, come Romano Guardini ha ricordato[48], tende ora a creare un mondo meramente "mondano", dove tutto è slegato e sfaccettato, un mondo che, non essendo più sacramento della presenza dell'Eterno, è soltanto luogo di raccolta e classificazione delle cose, valutate ora dalla sola azione pragmatica e utilitaristica dell'uomo stesso. Uomo e natura, privati del "Mistero", non costituiscono più un luogo d'invocazione e di fiducia, non più una norma stabile e un luogo di certezza, ma solo un materiale, vasto e informe, che attende la forma che l'uomo, senza alcuna legge o scrupolo, vorrà imprimergli. Nel mondo rimasto privo del Mistero, ogni cosa è ridotta a strumento dell'io, unico giudice dell'esistenza: ora, però, in questo stato di "assolutezza", cioè di solitudine, viene ad affermarsi la paura del proprio essere "assoluto", cioè quel sentimento profondo che afferra l'uomo che sa di essere solo e di non poter invocare più nessuno, specie nelle situazioni limite della propria esistenza.

Possiamo, a questo punto, meglio comprendere il paradossale accostamento di Kant a De Sade. L'apoteosi della ragione "autonoma", cioè sola e senza la guida di un altro, assume i tratti delle imprese di De Sade: se il soggetto è assoluta solitudine, per nulla determinata dalla presenza dell'altro, ogni altro che l'io incontra non è realmente un "altro", ma solo lo strumento necessario al dominio dell'io. L'altro, detto con parole diverse, è adeguato a sé dall'io, che lo attende non per incontrare una reale novità e una vera alterità, ma per dissolverlo nella funzione di offrire un contenuto alla struttura immodificabile delle proprie pretese; ogni altro, pertanto, è solo materia di dominio da parte dell'io e di adeguazione senza novità al suo status perenne, perfettamente indifferente e apatico nei confronti della reale alterità dell'altro: De Sade, infatti, non solo non si abbandona mai al sentimento e all'amore, ma è sempre per-

48 Cfr. R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Mainz 1989, 53-60.

RTLu_3_2007.indd 367 28.11.2007 14:05:56

fettamente padrone di sé, tutto teso a rendere impossibile ogni forma di sorpresa o di gioia, avendo sacrificato tutto alla razionalità del calcolo e del dominio[49].

Charles Taylor, non certo sospettabile di servilismo nei confronti della fede, dopo aver definito la «ragione strumentale» come «il tipo di razionalità cui ci rifacciamo quando calcoliamo l'applicazione più economica dei mezzi disponibili a un fine dato», osserva che esiste «la diffusa e sgradevole sensazione che la ragione strumentale non solo abbia allargato il suo raggio, ma minacci d'impadronirsi delle nostre vite. Il timore è che cose che dovrebbero essere determinate da criteri diversi vengano decise in termini di efficienza o di analisi costi-benefici, che i fini indipendenti che dovrebbero guidare le nostre vite si trovino eclissati dall'esigenza di massimizzare la produzione»[50]. Con il disincantamento del mondo, gli assetti sociali e i modi di operare su di essi vengono concepiti senza riferimento ad un ordine oggettivo, diventando soltanto la materia prima e lo strumento che ottiene il proprio senso dall'uso che di essi viene fatto. Non si tratta quindi soltanto di un cambiamento di prospettiva nell'uso delle cose, ma di una profonda e reale mutazione di senso.

Tocchiamo qui un punto decisivo del nostro discorso: la vittima estrema e al tempo stesso immediata della ragione "chiusa" è il "tu", cioè l'altro nella sua alterità. Come la salute della ragione è la relazionalità all'essere, cioè il legame originario con la realtà che, offrendosi al pensiero, sostiene e dà al pensiero di essere pensiero della realtà, così ogni patologia della ragione manifesterà inevitabilmente i tratti della violenza, della solitudine, del dominio e della negazione dell'altro.[51] È proprio questa la temibile conseguenza che il Papa denuncia quando mette in guardia contro le contrazioni della ragione: se la ragione non coglie razionalmente il senso assoluto e trascendente di Dio, come il "primo Altro" che garantisce e fonda ogni altra alterità, risulterà alquanto problematico ricondurre la ragione al riconoscimento di quella "limitatezza" che, in senso positivo, testimonia la sua natura di interlocutrice dell'Assoluto, ontologicamen-

---

49 «La neutralizzazione della ragione, che la priva di ogni rapporto con il contenuto oggettivo e della sua capacità di giudicare quast'ultimo cui il come importa più del che, la trasforma in sempre maggior misura in un apparato buono solo a registrare dati. La ragione soggettiva perde di ogni spontaneità e produttività, ogni capacità di scoprire e affrontare contenuti nuovi: perde, in una parola, la sua soggettività», M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione*, Torino 1977, 52. Cfr. anche G. MORRA, *Kant e Sade tra illuminismo e nichilismo*, in *La scure del nulla. Nichilismo e società*, L'Aquila-Roma 1984, 35-52.

50 C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Bari 1993, 7-8.

51 Ratzinger si spinge ad affermare che l'assolutizzazione di un solo modo di conoscenza (*aus der Absolutsetzung einer einsigen Weise des Erkennens*) è una falsificazione della realtà che conduce, quale esito estremo, alla distruzione dell'uomo. L'uomo, infatti, così conclude il saggio, «necessita della Trascendenza» poiché «è fatto per più» (*Er ist für mehr geschaffen*). Cfr. *Abbruch und Aufbruch. Die Antwort des Glaubens auf die Krise der Werte*, München 1988, 15. 18.

RTLu_3_2007.indd 368 28.11.2007 14:05:57

te sottratta alla solitudine o alla pretesa di farsi *ab-soluta*, cioè slegata da ogni alterità e da ogni esperienza[52]. Quando la ragione, tradendo se stessa, si fa *ab-soluta*, questa ragione, senza Dio da pensare, finirà per pensare se stessa come Dio. Esattamente come ammoniva Max Horkheimer quando affermava che «voler salvare un senso incondizionato senza Dio è presuntuoso, vano»[53].

4. Ritorno al realismo dia-logale

Abbiamo considerato come la ragione strumentale, chiusa nella propria autoreferenzialità, si qualifica come movimento che solo apparentemente cerca l'altro e lo accoglie: infatti, incontrando l'altro a partire da intenzioni e regole da lei già precedentemente fissate, la ragione strumentale decide dell'altro, finendo così per riaffermare e riproporre il proprio dominio e la propria assolutezza. Occorre a questo punto riconoscere che questa prospettiva caratterizzante della modernità, che ha giustamente provocato reazione e rifiuto da parte della postmodernità, è originata dall'abbandono dell'orizzonte oggettivo dell'essere, che caratterizza invece la *ratio*, cioè la ragione classico-medievale, per sua natura "realista", cioè legata e aperta all'alterità dell'esistente e capace di accoglierlo secondo l'identità e la misura sua propria[54]; la ragione strumentale, in conclusione, non è più capace di pensare le cose nel loro valore oggettivo e, se di esse vuole occuparsi, ciò accade necessariamente come solo interesse e vantaggio per sé[55].

---

52 Non a caso Ratzinger, nel saggio *Freiheit und Wahrheit* (contenuto nel volume *Glaube-Wahrheit-Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, 187-209), non parla più di «dialettica dell'Illuminismo», segnata dal dominio del pensiero tecnico, ma di «dilemma dell'Illuminismo», volendo così designare la tipica ondata di anarchia che travolge ogni ordinamento sconvolgendo gli stessi principi illuministici. Cfr. U. Ruh, *Joseph Ratzinger – der Kritiker der Moderne*, in F. Meier-Hamidi – F. Schumacher (hg.), *Der Theologe Joseph Ratzinger*, 125.

53 Horkheimer Max, *La nostalgia del Totalmente Altro*, Brescia, Queriniana, 1972, p. 83.

54 Il termine latino *ratio*, dotato di un assai ampio spettro semantico, è il *nomen actionis* di *reor*, "pensare", cui viene dato prutroppo il senso ridotto e contratto di "congetturare", "ipotizzare": così accaduto che, restringendo il senso originario del termine greco *logos*, la parola latina *ratio* ha unilateralmente privilegiato la facoltà umana del calcolo e della precisione, lasciando così in ombra l'aspetto intuitivo. In realtà, il termine *ratio* implica quello di *res* e rimanda implicitamente alla realtà quale misura della ragione. Cfr. A. Yon, *Ratio et le mots de la famille de reor*, Paris 1933.

55 Cfr. G. Mucci, *Gli effetti della cultura dominante*, in *I cattolici nella temperie del relativismo*, Milano 2005, 232.

RTLu_3_2007.indd 369 28.11.2007 14:05:58

La ragione "realista", al contrario, non pensa prima dell'altro o senza l'altro, ma è già da sempre insieme all'altro e grazie all'altro che, in questo modo, non diventa mai esito di una concessione della ragione, ma costituisce la ragione nella sua capacità di pensare la realtà e di pensarsi come "diaconia" della realtà: "pensare" e "pensare l'altro" sono per lei la stessa cosa[56]. Ma per recuperare questa dimensione essenziale e costitutiva, come ricorda Paul Ricoeur, «bisogna uscire deliberatamente dal cerchio incantato della problematica del soggetto e dell'oggetto, e interrogarsi sull'essere»[57]; cosa che la ragione strumentale evita accuratamente di fare.

Ciò che la ragine strumentale dimentica, tutta protesa com'è a "creare" la realtà, è esattamente il fatto che la realtà accompagna già da sempre la ragione, e che la ragione non si estende progettualmente solo a ciò che le sta davanti, ma anche, e soprattutto, a ciò che la precede e le consente di pensare. Si tratta, in altre parole, dell'importante distinzione che Tommaso poneva tra *esse in veritate* e *cognoscere veritatem*: la condizione nella quale l'uomo pensa, e dunque è artefice del proprio conoscere, è una condizione che lo vede già situato nella verità, cioè in una condizione che egli non decide e tuttavia solo all'interno della quale egli può esercitare ogni forma di pensiero. Nessuna conoscenza della verità potrebbe mai realizzarsi, se all'origine l'uomo non fosse già dentro la verità.[58]

Al lungo monologo della ragione moderna, che in quanto già totalmente strutturata e organizzata risulta refrattaria ad ogni reale sollecitazione dell'esperienza, ormai del tutto superflua a spiegare la sua costituzione interna[59], la ragione realista oppone il "dia-logo", cioè un logos che tende all'altro e che vive come "sé" grazie alla presenza dell'altro e alla sua capacità di riconoscerlo[60]. San Tommaso ha espresso questo ca-

---

[56] «Cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente (…) Propter quod dicit philosophus, III de anima, quod anima est quodammodo omnia», *S. Th.*, I, q. 14, a. 1. Ricorda in proposito Josef Pieper che «la verità delle cose è una datità originaria (*Ur-gegebenheit*) dalla quale non si può "metodicamente" prescindere», *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, München 1951, 59.

[57] *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1986, 21.

[58] Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 15, a. 1.

[59] Si possono collocare qui l'ambivalenza e il tormento dell'uomo nato con la modernità. Egli è l'uomo che si è autoemancipato ed è diventato allergico a qualsiasi tipo di salvezza che non gli sia proposta dalla ragione. Nello stesso tempo, è caduta su di lui la dinamica del dubbio e del sospetto che ha creato le condizioni della sua estraneità al mondo e della sua solitudine teoretica ed etica: vagabondare o «nomadismo dell'iosi interseca». Cfr. C. DOTOLO, *Ermeneutica filosofica del pluralismo e processi di globalizzazione*, in Euntes Docete 58 (2005) 23-26.

[60] «Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit», TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentes*, IV, 11.

RTLu_3_2007.indd 370 28.11.2007 14:05:59

rattere originariamente relazionale della ragione in termini difficilmente eguagliabili: «La conoscenza – scrive l'Aquinate – non è tanto un'uscita dal soggetto conoscente all'oggetto conosciuto, come accade nelle azioni naturali, quanto piuttosto l'esistenza stessa del conosciuto nel soggetto conoscente»[61]. E, con altre parole, anche un filosofo dichiaratamente distante dalla fede come Massimo Cacciari può affermare: «Non posso cercare me stesso che ospitando (…) La mia identità sono gli ospiti in me, tra cui il protagonista più straniero è l'Io stesso. Questa pluralità è tanto poco distruttiva dell'identità da costituirla»[62].

Nella grande tradizione realista, che trova in Tommaso un acuto prosecutore e un originale interprete, l'intelletto, prima e fondamentale dimensione della ragione[63], il conoscere non si configura né come ricevere un'impronta né come produrre un'immagine, ma come, più profondamente, un "divenire", un divenire l'altro da sé. Questo non significa affatto la perdita del proprio io (quale potrebbe essere, al massimo, l'intuizione di Bergson), in quanto un'eventuale perdita del proprio sé, come centro di afferenza e manifestazione dell'altro da sé, impedirebbe all'altro di avere un luogo di accoglienza e manifestazione: la permanenza del sé è quindi condizione per il sussistere dell'altro in quanto altro, dell'*aliud in quantum aliud*[64]. E si può pertanto dire che se l'intelletto è *passivo* riguardo alla cosa che conosce, in quanto si lascia da essa determinare, al tempo stesso è *attivo*, vitale e spontaneo quanto ad accogliere l'altro per lasciarlo l'altro che è[65]: in questo senso si dice che il conoscere è un'attività immanente, intransitiva, dal momento che il conoscere, divenendo l'altro, resta se stesso

---

61 «Cognitio non dicit effluxum a cognoscente in cognitum, sicut est in actionibus naturalibus, sed magis dicit existentiam cogniti in cognoscente», *De veritate*, q. 2, a. 5, ad 15um. Tommaso mette anche in evidenza come alla natura dell'intelletto umano compete non solo di misurare, ma anche di essere misurato, in quanto "conoscere" è in certo qual modo essere misurati da ciò che si conosce: «res naturales, a quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum», *De veritate*, q. 1, a. 2.

62 *Della cosa ultima*, Milano 2004, 137.

63 «Supremum autem in nostra cognitione est, non ratio, sed intellectus, qui est rationis origo. Dei igitur cognitio non est ratiocinativa, sed intellectualis tantum», *Contra Gentes*, I, 57, 8. Altrove Tommaso scrive che «ipsa ratio intellectus dicitur quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in ejus propria operatione», *De verit.*, q. 15, a. 1. ad resp. E ancora: «ratio enim nihil aliud est nisi natura intellectualis obumbrata: unde inquirendo cognoscit et sub continuo tempore quod intellectui statim et plena luce confertur», *In Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1, ad 4um.

64 Klaus Müller ha evidenziato come la teologia di Ratzinger sia fortemente improntata dalla teoria gnoseologica di Pieper, che si rifà a sua volta a Tommaso d'Aquino. Cfr. *Über das rechte Verhältnis von Philosophie und Theologie. Josef Pieper im Kontext einer neu entfachten Debatte*, in H. Flechtrup – F. Schluze – T. Sternberg (hg.), *Die Wahrheit und das Gute* (Dokumentation der Josef-Pieper-Stiftung 4), Münster 1999, 75-93.

65 Cfr. J. Maritain, *Sulla conoscenza umana*, in *Ragione ragioni. Saggi sparsi*, Milano 1982, 20.

RTLu_3_2007.indd 371 28.11.2007 14:06:00

e permane in sé. L'orizzonte realista ha sempre congiunto in modo armonico le due dimensioni, e cioè l'originalità e la vitalità che proviene dal soggetto e l'"informazione" e la specificazione che è data dall'oggetto: la ragione, intesa come facoltà conoscitiva in senso lato, è piuttosto una vitalità che attende di essere fecondata, e non appena ha ricevuto la *species* intelligibile dell'oggetto, diviene essa stessa tale oggetto, portando l'oggetto al massimo grado di intellezione e di attualità intelligibile. Non è azzardato affermare che, almeno in parte, Tommaso aveva già anticipato la tematica cara all'idealismo moderno, quella cioè dell'attività spontanea dello spirito, senza tuttavia fare concessione alcuna alla deriva idealista che fa dello spirito il creatore piuttosto che l'interlocutore della realtà[66].

Sulle orme di sant'Agostino, e in modo assai più profondo che non certi pensatori moderni, Tommaso distingueva alcuni gradi di conoscenza e ne articolava il dinamismo come *cogitare*, *discernere* e *intendere*: mentre il *discernere* conosce le cose nelle loro rispettive differenze e il *cogitare* le considera nelle loro parti e proprietà (onde per cui *cogitare* sembra quasi voler dire *coagitare*, cioè esaminare insieme), l'*intendere* è lo sguardo immediato e spontaneo dell'intelletto su ciò che gli è intelligibilmente presente[67]. A partire dallo sguardo metafisico, cioè dal cogliere una realtà non come semplice presenza o fascio di dimensioni, ma come "essere ed esserci", l'intelletto procede come "ragione" (*ratio*)[68], cioè come elevazione discorsiva che perviene alla percezione dell'Essere infinito[69]. Una volta affermata la "presa" dell'intelletto sulla

---

66 Cfr. M. LUTZ-BACHMANN, *Christlicher Glaube und autonome Vernunft. Zur Aktualität des Thomas von Aquin*, in ID. (hg.), *Und dennoch ist von Gott zu reden*, Freiburg-Basel-Wien 1994, 172-185.

67 «Secundum Augustinum differunt cogitare, discernere et intelligere. Discernere est cognoscere rem per differentiam sui ab aliis. Cogitare autem est considerare rem secundum partes et proprietates suas: unde cogitare dicitur quasi coagitare. Intelligere autem dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens intelligibile», *In Sent.*, I, d. 3, q. 4, a. 5.

68 «Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam», TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, q. 79, a. 8, ad 1um.

69 «Da Kant in qua noi intendiamo con la parola intelletto la capacità di leggere il mondo secondo determinate categorie interpretative; e intendiamo per "ragione" la capacità di elaborare dialetticamente una teoria universale a partire dai concetti che l'intelletto ha raggiunto. Ma nel medioevo il rapporto era addirittura inverso. Con la voce "intelletto" si intendeva la capacità dell'uomo di volgersi intuitivamente e, in certo modo, partecipativamente all'essere come alla luce fontale, al principio di ogni visione o possibilità di vedere; e si chiamava "ragione" la capacità discorsiva di elaborare sistemi concettuali all'interno della luce intellettuale», M. MALAGUTI, *Liberi per la verità*, Bologna 1980, 98. Franco Volpi ha mostrato che il rovesciamento della tradizione operato da Kant e dall'idealismo nell'uso di intelletto e ragione, fu in realtà già preparata dalla scuola leibniziano-wolffiana e da Baumgarten, dove l'intelletto ha già perduto il carattere di intuizione dell'essere. Cfr. *La distinzione di ragione e intelletto in Schopenhauer e il suo rilievo nella storia dei due concetti*, in AA.VV., *Schopenhauer ieri e oggi*, Genova 1991, 277-299.

RTLu_3_2007.indd 372 28.11.2007 14:06:01

realtà, il cammino verso l'Infinito è già imboccato: fare l'esperienza che qualcosa esiste, che qualcosa "è", è già avere incontrato il Mistero di Dio, poiché o è l'esistente che si conosce ad essere Dio in quanto esaurisce l'infinita estensione dell'essere (soluzione panteista), oppure è esso a rimandare "sacramentalmente" a Dio, manifestando la propria esistenza come "ek-sistenza", cioè provenienza gratuita e non dovuta dall'Origine che è l'Essere stesso, ciò che la migliore tradizione scolastica ha definito *Ipsum Esse subsistens*[70]. Si può allora comprendere come la ragione, quando si tratta di Dio, non deve né snaturarsi né affaticarsi per dimostrarne l'esistenza, poiché l'essere di Dio, pur in tutta la povertà in cui la ragione lo afferma, costituisce il termine naturale di ogni esperienza dell'essere: conoscere che qualcosa esiste e conoscere che Dio "è", pertanto, non sono due operazioni diverse, ma l'unica conoscenza umana sviluppata nella sua portata metafisica[71]. Era esattamente questo ciò che Tommaso intendeva affermare, quando dichiarava che «ogni esistente dotato di conoscenza conosce implicitamente Dio in qualunque cosa esso conosca»[72].

Possiamo comprendere, a questo punto, che il primo, grande deficit della ragione strumentale non è la negazione di Dio, ma la concezione stessa di ragione: si tratta infatti di una ragione priva dell'*intellectus essendi*, di una ragione che non è più *iter mentis in Deum*, cioè pellegrinaggio che muove dalla meraviglia per l'esistente alla gratitudine per l'Essere, ma di una facoltà ridotta a mera organizzazione, arido calcolo e arrogante manipolazione[73]. Ha scritto san Bonaventura che «tutte le cose possono essere considerate o come cose o come sacramenti»[74]: ciò significa che ogni esistente

---

70 «Ipsum esse Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse, per hoc ipsum quod est esse per se subsistens, et non adveniens alicui naturae quae sit aliud ad ipso esse», TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, q. 7, a. 2, a. 5. Scrive ancora l'Aquinate: «Ipsa autem natura vel essentia divina est eius esse; natura autem vel essentia cuiuslibet rei creatae non est suum esse, sed est esse participans ab alio. Et sic in Deo est esse purum, quia ipse Deus est suum esse subsistens; in creatura autem est esse receptum vel participatum», *De Ver.*, q. 22, a. 5, resp. Cfr. A. GHISALBERTI, *Dio come essere e Dio come uno. La sintesi di Tommaso d'Aquino*, in *Medioevo teologico*, Bari 1990, 85-112.

71 «Ratio ergo et intellectus et mens sunt una potentia», TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, I, q. 79, a. 8.

72 «Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito», *De veritate*, q. 22, a. 2, ad 1.

73 «Il cristiano è e resta il custode della meraviglia metafisica con cui comincia la filosofia e nella cui persistenza la filosofia sussiste e vive. Tale meraviglia (*Verwunderung*) é sempre in procinto di tramutarsi in semplice ammirazione (*Bewunderung*) della bellezza dell'ente esistente, di quell'ordine fitto di leggi della realtà che risulta così già tutta "adornata" e "rifornita" (*kòsmos*) a indagare la quale le scienze singole sono tutte curiose fin troppo», H. U. VON BALTHASAR, *L'apporto cristiano alla metafisica*, in *Gloria. Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, vol. V, Milano 1978, 579.

74 «Omnia possunt considerari ut res vel sacramenta… Colligere possumus quod omnes creaturae istius sensibilis mundi (…) sunt umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia, simulacra et spectacula nobis ad contuendum Deum proposita et signa data; quae, inquam, sunt exemplaria vel potius exemplata, proposita mentibus adhuc rudibus et sensibilibus, ut per sensibilia, quae vident, transferantur ad intelligibilia, quae

RTLu_3_2007.indd 373 28.11.2007 14:06:02

è rivelatore di una Presenza che si annuncia in esso come altro da esso e che ogni esistente è sempre più della sua semplice presenza. Accade cosí che quando l'esistente appare (questo infatti significa "fenomeno" in un senso kantianamente non ridotto), lascia apparire anche di non esaurirsi nel suo apparire, ma di far apparire con sé il proprio fondamento, quello che si trova in esso come altro da esso; lo sguardo *meta-fisico*, allora, non è, come spesso viene frainteso, il tentativo *trans-fisico* di collocare o localizzare il fondamento dell'esistente in zone iperuraniche tangenti il mondo, ma la consapevolezza razionale che ogni esistente è capace di testimoniare l'Origine stessa del proprio apparire. Scrive Ratzinger: «È innazitutto la chiamata dell'eterno che costituisce l'uomo in quanto uomo. Lo si potrebbe proprio definire come l'essere capace di Dio (*das gottfähige Wesen*) (…) l'uomo è conosciuto da Dio in modo diverso rispetto a tutti gli altri esseri sotto di lui, ed è conosciuto perché possa a sua volta conoscere, così come è amato affinché possa a sua volta amare»[75].

Tocchiamo qui il punto di massimo distacco della ragione realista da quella strumentale: mentre quest'ultima percorre un itinerario essenzialmente orizzontale, da sé verso ciò che le sta davanti e attende di assumere la forma che questa impone, la *ratio* realista ha un cammino sostanzialmente verticale: mentre pensa l'altro, cioè ogni esistente che le si mostra, scopre che in ogni altro si annuncia l'Altro, al punto che pensare e pensare il Mistero diventano una cosa sola[76].

Occorre a questo punto precisare, seppur solo per accenno, che "Mistero" non è affatto sinonimo di inconoscibilità, ignoto o percezione confusa, ma designa quella particolare forma di conoscenza in cui ciò che si dona al conoscente si rivela al tempo stesso come inattaccabile da ogni tentativo di dominio, di prevaricazione o di riduzione da parte del conoscente, come qualcosa che offre e custodisce il proprio contenuto come esclusivamente "suo" e inconfondibilmente altro, in breve: la conoscenza del "Mistero" coincide con la percezione di una Presenza che, nell'atto stesso di comunicarsi, comunica la propria impossedibilità e inespugnabilità. Davanti al Mistero, inoltre, l'intelligenza è guidata a riconosce che un'eventuale e ulteriore conoscibilità

non vident, tamquam per signa ad signata», *Itinerarium mentis in Deum*, in *Opere*, vol. VI, ed. Quaracchi V, 1891, 302.

75 *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Freising 1965, 18.

76 «Der mittelaterliche Mensch sieht überall Symbole. Das Dasein besteht für ihn nicht aus Elementen, Energien und Gesetzen, sondern aus Gestalten. Die Gestalten bedeuten sich selbst, aber, über sich selbst hinaus, Anderes, Höheres; zuletzt das Eigentlich-Hohe, Gott und die ewigen Dinge. So wird jede Gestalt zum Symbol. Sie weist über sich hinaus. Mann kann auch, und richtiger, sagen: sie kommt von über sich herab, von jenseits ihrer hervor», R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Mainz 1989, 27.

RTLu_3_2007.indd 374 28.11.2007 14:06:04

di Esso non sarà mai una "volontà di potenza", cioè un'operazione di conquista dialettica, ma sempre e solo un ascolto, deciso dalla libertà dello stesso Mistero: e, come ricordava Luigi Pareyson, «la notte d'un Mistero non è mai così fonda che non se ne sprigionino barlumi o bagliori, e la stessa infinità d'un Mistero non è che la promessa d'infinite rivelazioni»[77]. Il "Mistero", dunque, non si sottrae alla conoscenza ma al calcolo e all'arroganza deduttiva. Il "Mistero" sconfigge non la conoscenza, ma ogni tentativo di ergersi a spiegazione dell'essere, senza passare attraverso la libertà dell'Origine stessa dell'essere, la sola che lo possa "spiegare" non solo come libertà ma anche in libertà. La "spiegazione" (*Aus-legung*) stessa dell'essere in quanto libertà, è essa stesso un atto di libertà, e come tale comunicabile a solo a partire dalla libertà stessa; e una volta che il Mistero si comunichi nelle sue ragioni, movimento che caratterizza la Rivelazione cristiana, esso non viene dissolto dall'atto conoscitivo dell'uomo che lo accoglie, ma, al contrario, è proprio nel suo comunicarsi che inizia e suscita una storia come Mistero, cioè una storia di libertà[78].

Sarebbe opportuno che coloro che oggi accusano la ragione metafisica di arroganza e violenza considerassero che "dimostrare" razionalmente l'essere del Mistero non significa affatto ricondurre il Mistero sotto la schiavitù della ragione, quanto piuttosto ricondurre la ragione alla libertà del Mistero: infatti, se l'affermazione del Mistero è un atto della ragione dimostrativa, il fatto che la ragione sia guidata dalla "necessità" rivela innanzitutto il carattere "obbedienziale" della ragione stessa, guidata a pensare non secondo l'arbitrio ma secondo la verità[79]. Ciò significa che se la ragione "deve" pensare Dio, non è la ragione a stabilire che Dio debba essere pensato, ma è piuttosto Dio a stabilirsi come pensabile nella ragione: in altre parole, nel pensare secondo "necessità" (*ex rationibus demonstrativiis*) si evidenzia che l'uomo non è esclusiva capacità di pensare ciò che lui stesso crea, ma anche ciò che esiste prima di lui e insieme a

---

77 L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995, 180.

78 Una volta che si sia comunicato come tale, scrive Jüngel, «il Mistero non solo diventa esperibile, ma diventa addirittura anche minuziosamente conoscibile rimanendo tuttavia misterioso (...). Egli diventa tanto più misterioso quanto più uno lo capisce», *What does it mean to say, 'God is Love'?*, in T. A. Hart – P. D. Thimell (edd.), *Christ in our Place. The Humanity of God in Christ for the Reconciliation of the World*, Exeter-Allison Park 1989, 302-303. Cfr. anche *Der Tod als Geheimnis des Lebens*, in *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch. Theologische Erörterungen*, München 1980, 333.

79 È la necessità la nota distintiva del metodo scientifico e, come Blondel ricorda, «nulla viene scientificamente dimostrato se non se ne stabilisce la necessità», *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, in *Oeuvres complètes*. Tome I (1893), Paris 1995, 341.

RTLu_3_2007.indd 375 28.11.2007 14:06:05

lui, e a cui, come nel caso di Dio, deve la sua stessa capacità di pensiero[80]. Come anche Karl Rahner ha insistentemente ricordato, all'origine della «dimostrazione di Dio» sta la libertà con cui Dio ha sovranamente deciso di coinvolgere l'uomo nella conoscenza di Sé, al punto che il Mistero si costituisce come l'orizzonte «in vista del quale l'uomo, nell'unità della sua trascendenza conoscitiva e liberamente amante, supera già da sempre se stesso»[81].

Concludiamo riconoscendo allora che la conoscenza del Mistero appartiene costitutivamente all'esercizio integrale della ragione capace di pervenire al fondamento innegabile e ineludibile di ogni esperienza: c'è qualcosa che è, che esiste e che, ad uno sguardo intenso e profondo, suggerisce di esserci grazie all'Essere, al di fuori di ogni costrizione, necessità o bisogno. In una parola: che è dono[82].

Possiamo ora meglio comprendere che quando Giovanni Paolo II, nella *Fides et ratio*, si rivolgeva alla ragione per invitarla a passare "dal fenomeno al fondamento" (*transitum facere* […] *a phaenomeno ad fundamentum*)[83], non diceva nulla di diverso da quanto lo stesso Benedetto XVI esprime in termini di "allargamento" della ragione: si tratta, nell'uno e nell'altro caso, di riconoscere che il fondamento, cioè il Mistero di Dio, non proviene alla ragione *ab extrinseco*, cioè forzandone la natura o richiedendole un'operazione estranea, ma rappresenta il compimento di quel cammino genuinamente razionale che prende le mosse dalla manifestazione dell'essere dell'esistente. Si tratta, in altre parole, non di congiungere due realtà estrinseche o estranee, il fenomeno e il fondamento, quanto piuttosto di riconoscere che nessuna realtà esistente sarebbe pensata fino in fondo se non di giungesse a quella Presenza che è il messaggio razionale più vero e più certo che ogni esistente porta e manifesta: posando lo sguardo

---

80 Scrive a ragione Vittorio Possenti: «Alla filosofia dell'essere non si può addebitare un rapporto dominativo con l'oggetto, come se nel conoscere accadesse il possesso dell'oggetto o un atto di appropriazione: accade invece l'ingresso in un più alto e spirituale modo d'essere, nel quale i soggetti conoscenti portano immaterialmente in se stessi natura e perfezione delle cose», *Il nichilismo teoretico e la "morte della metafisica"*, Roma 1995, 117.

81 «Das, woraufhin der Mensch in der Einheit seiner erkennenden und frei liebenden Transzendenz immer schon sich selbst übersteigt», K. RAHNER, *Geheimnis*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. IV, Freiburg-Basel-Wien 1986, 594.

82 Come scrive Pascal: «Toutes choses couvrent quelques mystère; toutes choses sont de voiles qui couvrent Dieu», *Lettre a M.lle de Roannez*, ed. Brunsschvig, 215.

83 «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*. Non è possibile fermarsi alla sola esperienza; anche quando questa esprime e manifesta l'interiorità dell'uomo e la sua spiritualità, è necessario che la riflessione speculativa raggiunga la sostanza spirituale e il fondamento che la sorregge. Un pensiero filosofico che rifiutasse ogni apertura metafisica, pertanto, sarebbe radicalmente inadeguato a svolgere una funzione mediatrice nella comprensione della rivelazione», *Fides et ratio*, n. 83.

RTLu_3_2007.indd 376 28.11.2007 14:06:06

sull'esistente e pensandolo per quello che effettivamente è, cioè *ek-sistente*, la ragione non può non pervenire a Dio, come Origine di quell'esistente che, essendo, testimonia di non poter essere in forza di sé. "Dimostrare Dio", pertanto, non è un'azione di ingegneria concettuale, aggressiva, tecnica e pragmatica, ma "teoretica", nel senso originale del termine greco *theorein*, che non designa originariamente l'abilità di elaborare contenuti concettuali complessi, ma la natura specificamente metafisica di una ragione capace di "vedere" sempre la semplice presenza e la datità del reale, per attingere il "divino", cioè l'eterno, l'Assoluto e l'Uno, ciò che la tradizione classica chiama "Mistero"[84].

In questa prospettiva, la ragione realista e la razionalità metafisica che l'accompagna contengono già da sempre un'essenziale dimensione teologica, che le rende intrinsecamente aperte e disponibili ad un'eventuale e libera rivelazione del Divino[85]: nel suo provenire, *ek-sistere* dalla libertà di Colui che è abissale Gratuità e libertà, l'essere si attesta come *potentia oboedientialis*, cioè come orizzonte pienamente disponibile ai progetti e alla intenzioni – come tali assolutamente indeducibili e imprevedibili – di Dio.

A nostro avviso è proprio qui, nella visione realistico-metafisica che legge l'intelligenza umana come co-originariamente (*gleichursprünglich*) coinvolta nel Mistero divino, che possono essere trovate le risposte alle istanze atee e anticristiane dell'Illuminismo e superato anche lo iato istituito da Lessing, che negava ad un fatto storico la possibilità di essere il fondamento di una verità universale e salvifica[86]: è proprio qui, dove l'uomo scopre che la propria storia e la storia del mondo hanno origine nel

---

84 Non a caso Aristotele dichiara che il *theorein*, quale contemplazione e visione sintetica del tutto, costituisce la più alta di tutte le attività umane. Cfr. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962. Dal canto suo, Hans Georg Gadamer propone suggestivamente di collegare *theoria* alla comunione sacrale: il «teorico» è l'inviato ad una festa, che motiva la sua presenza non con un'azione da compiere, ma per un semplice «essere insieme» («keine andere Funktion und Qualifikation als dabei zu sein») che lo coinvolge nel profondo («Theoria ist wirkliche Teilnahme, kein Tun, sondern ein Erleiden [*pathos*], nämlich ein hingerissenes Eingenommensein vom Anblick», *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I*, Tübingen 1960, 129 ss.

85 Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte. Ein Grundriss* (Neue Fassung), Einsiedeln 1959, 53-54.

86 Lessing ritiene infatti che sulle cose storiche, storicamente accertate, si costruisca poi «tutt'altre e più cose (*ganz andere und mehrere Dinge*) che si abbia mai il diritto di costruire su verità storicamente accertate. Se nessuna verità storica può essere dimostrata, allora neanche nulla può essere dimostrato per mezzo di verità storiche (*Wenn keine historische Wahrheit demonstriert werden kann, so kann auch nichts durch historische Wahrheiten demonstriert werden*)». E prosegue e conclude: «Verità storiche contingenti non possono mai diventare la dimostrazione di verità necessarie di ragione (*das ist: zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden*)», G. E. LESSING, *Beweis des Geistes und der Kraft*, in P. RILLA (hg.), *Gesammelte Werke*, vol. VIII, Berlin 1956, 12.

RTLu_3_2007.indd 377 28.11.2007 14:06:07

Mistero di Dio, che nasce il desiderio di ascoltarsi dal Logos creatore, alla luce del quale la storia dell'uomo e del mondo diventano «l'ascolto di una *possibile* rivelazione di Dio»[87].

Joseph Ratzinger, e non solo dalla sua elezione al ministero petrino, ha sempre richiamato l'importanza e l'irrinunciabilità di un esercizio integrale della ragione, affinché l'uomo, oltre che a difendersi da «divinità» disumane e mendaci, non si dimentichi mai della sua singolare natura di «interlocutore del Mistero»: «Di fronte all'attuale crisi della ragione quest'essenziale natura ragionevole della fede deve tornare a splendere con chiarezza. La fede salva la ragione, proprio perché l'abbraccia in tutta la sua ampiezza e profondità e la protegge contro i tentativi di ridurla semplicemente a ciò che può essere verificato sperimentalmente. Il Mistero non si pone come nemico della ragione; al contrario, esso salva e difende l'intima razionalità dell'essere e dell'uomo»[88].

E, si può osservare, la storia gli ha dato ampiamente ragione.

5. Conclusione. Una ragione integrale per la pienezza dell'amore

Abbiamo considerato come il richiamo all'uso integrale della ragione, che caratterizza il magistero di Benedetto XVI, non deriva da opzioni filosofiche o anacronistiche battaglie culturali[89], ma sgorga piuttosto dal cuore stesso del Vangelo e dalle condizioni per un suo efficace annuncio: questo spiega la centralità della ragione nell'orizzonte della fede, un tema che lo stesso Pontefice ha definito «filo conduttore del mio pensiero»[90]. Se l'intera produzione scientifica di Joseph Ratzinger ha sempre circondato di particolare attenzione il rapporto fede-ragione, c'è tuttavia un elemento specifico e originale che ne spiega tutta l'urgenza e la rilevanza: l'evangelizzazione, il suo soggetto e il suo destinatario.

Già nell'opera giovanile *Popolo e casa di Dio in S. Agostino*, il giovane Ratzinger evidenziava come già il grande Dottore avesse sottratto il Cristianesimo alla teologia

---

87 K. RAHNER, *Uditori della Parola*, Torino 1967, 47-48.

88 *Itinerari della fede tra i rivolgimenti del tempo presente*, in *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Milano 1991, 85.

89 Così vorrebbe un "anonimo" autore del *pamphlet* intitolato *Contro Ratzinger*, Milano 2006. Su posizioni analoghe (e spesso ideologiche) è anche Paolo Flores d'Arcais: *Gesù e Ratzinger tra storia e teologia*, cit., 3-52.

90 J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, cit., 7.

RTLu_3_2007.indd 378 28.11.2007 14:06:08

politica e mitica, i cui contenuti potevano anche essere strumentalizzati dallo Stato, per affidarla alla teologia "naturale", cioè alla filosofia confortata dalla sola istanza della verità[91]; ed è sempre lo stesso Ratzinger che, opponendosi a certe mode fideistiche e antifilosofiche, ha sottolineato come la predicazione cristiana ai popoli europei non solo non abbia rifuggito la filosofia, ma l'abbia addirittura elevata a suo partner e interlocutore, preferendola alle religioni e, anzi, abbandonando il tentativo di usare i miti religiosi per annunciare Cristo, cercando nella ragione e nella sua forza l'orizzonte adeguato per parlare di Dio[92]. È la filosofia, infatti, quale esercizio integrale della ragione, a giocare un ruolo critico circa la determinazione di ciò che è "vera religione" e a preservare l'uomo da concezioni arbitrarie e, in ultima analisi, violente e dannose di Dio: «Solo una ragione che sia aperta anche per Dio, una ragione che non relega la morale nel soggettivismo né la degrada a mero calcolo, è in grado di opporsi all'abuso del concetto di Dio e alle patologie della religione, offrendo purificazione (*Heilung*)»[93].

La ragione "aperta", cioè la ragione metafisica, è essenzialmente una "ragione in ascolto" (*hörende Vernunft*), cioè una ragione ricettiva[94] che, nell'orizzonte di Ratzinger, è pressoché sinonimo di uomo in quanto capacità dialogale di verità. Come tale, la ragione non ha solo un compito liberatorio ma soprattutto preparatorio: rappresenta infatti la cifra dell'attesa dell'uomo nei confronti della Grazia[95]. È in questo senso che vanno letti gli apprezzamenti del Pontefice a proposito della filosofia greca e delle giu-

---

91 «La fede cristiana non si fonda su poesia e politica, su queste due grandi fonti della religione, ma sulla conoscenza. Essa venera quell'Essere che sta a fondamento di ogni esistente, cioè il "Dio vero" (*den wirklichen Gott*). Nel Cristianesimo l'Illuminismo è diventato religione, e non più il suo avversario», *Das Christentum - die wahre Religion?*, in *Glaube-Wahrheit-Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, cit., 137.

92 I Padri trovarono infatti i *logoi spermatikoi* del Verbo non nelle religioni del mondo, ma nella filosofia, cioè nella storia della ragione e non della religione. Cfr. J. RATZINGER, *Christus – der Erlöser aller Menschen. Die Einzigkeit und Universalität Christi und seiner Kirche*, in *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg 2003, 73.

93 *Gnade der Versöhnung. Worte auf dem deutschen Friedhof La Cambe bei Caen am 5. Juni*, in *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg 2005, 133. Cfr. C. JAMBET, *I malintesi di Ratisbona: l'islam e il sonno della ragione*, in Vita e Pensiero 1 (2007) 9-19. Cfr. W. KASPER, *Glaube und Vernunft. Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI.*, in Stimmen der Zeit 4 (2007) 219-228.

94 Così scrive Erwin Dirscherl nel saggio *Die Überlegungen Benedikts XVI. zum Verhältnis von Glaube und Vernunft. Analogie und Korrelationalität als Ermöglichung von Beziehung*, in C. DOHMEN (hg.), *Die "Regensburger Vorlesung". Papst Benedikt XVI. im Dialog der Wissenschaft*, Regensburg 2007, 27.

95 Cfr. H. VERWEYEN, *Joseph Ratzinger - Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt 2007, 30.

RTLu_3_2007.indd 379 28.11.2007 14:06:09

ste istanze dell'Illuminismo quali simboli della ragione metafisica e della centralità del soggetto universale, fondato non in sé ma nella verità[96]; ed è questo, al di là di tutto il clamore suscitato, il reale senso del discorso di Regensburg, in cui il Papa, di fronte alle attuali patologie tanto della ragione che della religione, ha invitato all'esercizio di una ragione capace di oltrepassare le restrizioni positivistiche, nell'interesse delle stesse religioni e del dialogo tra le culture[97].

L'esercizio della ragione appartiene dunque tanto alla possibilità che Dio possa offrire la sua Agape, quanto alla chiamata dell'uomo ad aprirsi responsabilmente all'accoglienza di questo Dono. Non è difficile scorgere, come orizzonte ultimo del rapporto Vangelo-ragione, il fondamentale rapporto "Grazia-natura" che sostiene l'intera teologia cristiana: nel trovarsi legata al Mistero di Dio, riconoscibile nella sua assoluta singolarità, la ragione è sottratta ai "falsi dèi", e può così custodire l'uomo come interlocutore del "Dio vivo e vero"; nello stesso tempo, riconoscendo che il Dio "vivo e vero", creatore e origine dell'essere, la ragione appare come lo spazio in cui questo Dio può coinvolgersi nella storia dell'uomo, fino al punto di offrire ad ogni uomo la stessa Agape che ne definisce la natura. Come accade, appunto, in Cristo[98].

Una ragione "aperta", in conclusione, non è altro che l'invito all'uomo, chiamato al dono soprannaturale dell'Agape, a ritornare alla pienezza di sé, alla propria vocazione divino-filiale, riconoscendo nella propria natura i segni già presenti di questa gratuita e liberante destinazione[99]. È questo, in ultima istanza, il motivo per cui «ragione e

---

96 «La fede cristiana non ha né separato né contrapposto illuminismo e religione, ma li ha piuttosto congiunti in un organismo in cui entrambi devono sempre reciprocamente purificarsi e approfondirsi. Questa volontà di razionalità, che spinge sempre la ragione verso un autotrascendimento che essa amerebbe risparmiarsi, appartiene all'essenza del Cristianesimo. Potremmo anche dire: La fede cristiana, cresciuta dalla fede di Abramo, sollecita urgentemente alla questione della verità e di conseguenza a qualcosa che riguarda tutti gli uomini e tutti li riunisce. Pellegrini della verità dobbiamo esserlo tutti», J. RATZINGER, *Variationen zum Thema Glaube, Religion und Kultur,* in *Glaube-Wahrheit-Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, cit., 68. Cfr. E. JÜNGEL, *Aufklärung im Lichte des Evangeliums*, in Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.5.2005, 8. Non ci sembra pertanto giusta la lettura che di questo rapporto fa Jürgen Habermas in *Eine Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft*, in Neue Zürcher Zeitung, 10.2.2007.

97 Cfr. U. RUH, *Der Papst und die Heimat. Benedikt XVI. besuchte Bayern*, in Herder-Korrespondenz 60 (2006) 497-501.

98 Cfr. J. RATZINGER, *Gratia praesupponit naturam. Erwägungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms*, in *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 158. Cfr. E. DIRSCHERL, *Gott und Mensch als Beziehungswesen. Die theologische und anthropologische Denkfigur Joseph Ratzingers ausgehend von der Christologie*, in F. MEIER-HAMIDI – F. SCHUMACHER (hg.), *Der Theologe Joseph Ratzinger*, cit., 56-72.

99 Un vero paradigma di equivoci ci sembra la lettura che di questo invito ha fatto Herbert E. Brekle nel saggio *"Weite der Vernunft" in der universitas scientiarum*, in C. DOHMEN (hg.), *Die "Regensburger Vorlesung". Papst Benedikt XVI. im Dialog der Wissenschaft*, cit., 160-164.

RTLu_3_2007.indd 380 28.11.2007 14:06:10

religione devono (*müßen*) tornare ad incontrarsi. Non si tratta di difendere interessi di vecchie corporazioni religiose. Si tratta dell'uomo, del mondo. E l'uno e l'altro non possono certo essere salvati, se Dio non viene considerato in modo convincente»[100].

100 J. RATZINGER, *Glaube zwischen Vernunft und Gefühl*, in *Glaube-Wahrheit-Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, cit., 117.

RTLu_3_2007.indd 381 28.11.2007 14:06:11

Cristo e le religioni

Religioni: le strade dei figli, di Antonio Maria Sicari
Cristo unico mediatore e le molte religioni, di Piero Coda
Il cristianesimo e le altre religioni. Il cammino post-conciliare, di Vincenzo Paglia
Come gli Indù vedono Gesù Cristo, di Hubert Hänggi
Il fascino del buddhismo o il fascino di Cristo?, di Magnus Striet
Gesù nella letteratura islamica post-coranica, di Paolo Branca
Per smetterla con «i tre monoteismi», di Rémi Brague
Vivere accanto ai musulmani, di Henry Quinson
Teologia e cultura. Terre di confine, di Camillo Ruini

communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura
numero 213, luglio-agosto-settembre 2007

un numero 11,50
Abbonamento 4 numeri all'anno 38,00
Ccp 14919203, intest. Editoriale Jaca Book
Via Frua 11, 20146 Milano

Editoriale Jaca Book

RTLu_3_2007.indd 382 28.11.2007 14:06:12

RTLu XII (3/2007) 383-404

Ragione, etica e religione dopo Regensburg

André-Marie Jerumanis
Facoltà di Teologia (Lugano)

Introduzione

Nel contesto attuale il discorso sulla ragione e sull'etica è di primaria importanza, sia per la vita ecclesiale, sia per la vita "del mondo". Come concepire, infatti, un'etica fondata sulla ragione e, dunque, condivisibile nel contesto della società pluralista, quando predomina il pensiero debole che, relativizzando la capacità della ragione a cogliere il bene da seguire, privilegia un approccio consequenzialista e proporzionalista del bene? Il vero bene è solo il bene utile come afferma l'utilitarismo? Qual è il valore del criterio della dignità umana per fondare un'etica universale mentre assistiamo ad un riduzionismo dell'interpretazione dell'essere uomo? Quando si argomenta sull'etica è sufficiente ricercarne un fondamento solo per la vita pubblica e lasciare alla coscienza privata decidere il bene in modo soggettivo? Un'etica del bene comune è concepibile senza un'etica del bene personale? Jean-François Lyotard, in *Moralités postmodernes*, parla della frammentazione della morale, che tuttavia presenta un punto comune estetico. In modo sintetico, esprime in una frase significativa la nuova unità di una morale che ha rinunciato alla sua unità metafisica: «la moralità delle moralità sarebbe il piacere "estetico"»[1]. In questo contesto di relativismo morale si levano diverse voci per proporre una via praticabile nel contesto del mondo pluralista in cui predomina una tendenza sempre crescente a seguire un modello consumistico di vita. Pensiamo alla proposta di Habermas (etica del discorso), alla proposta di Mac Intyre (etica delle virtù in contesto comunitario), nonché alla proposta di una rivalutazione della legge naturale. Non possiamo non considerare l'appello, sempre più accorato,

1 J.-F. Lyotard, *Moralités postmodernes*, Paris 1993, 11.

RTLu_3_2007.indd 383 28.11.2007 14:06:12

di Benedetto XVI a considerare il criterio della natura umana come criterio sempre valido per un'etica universalista[2].

All'uomo di oggi si pongono diverse domande sul modo di concepire il trinomio ragione-etica-religione. Facendo prevalere l'uno o l'altro degli elementi del trinomio possono emergere le seguenti risposte: ragione-etica senza religione (modello radicale dell'*etsi Deus non daretur*, razionalismo), religione ed etica (modello volontarista-nominalista, pietismo, fideismo), ragione-religione-etica (modello cattolico, modello laico aperto). La stessa etica teologica si interroga sui suoi fondamenti, tentata, essa stessa, di relativizzare la dimensione teologica in vista di una comunicabilità razionale, con il rischio di togliere alla ragione credente la sintesi tra Logos e Verbo, tra verità del mondo e verità di Dio, relativizzando anche il contenuto offerto dalla comunità ecclesiale[3].

Nel presente articolo intendiamo proporre una riflessione sul trinomio ragione-etica-religione, confrontandoci con la *Lectio Magistralis* che Benedetto XVI ha tenuto nell'Aula Magna dell'Università di Regensburg il 12 settembre 2006 ai rappresentanti della Scienza.

Benedetto XVI prima ancora di accedere alla cattedra di Pietro si è espresso sulla questione etica in diverse occasioni sia direttamente come professore[4], sia come prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede[5]. Per chi conosce il suo pensiero, appare evidente il filo rosso che corre tra *Introduzione al cristianesimo* e il discorso di Regensburg. A nostro parere sarebbe un errore metodologico non tener conto dell'insieme del pensiero di Joseph Ratzinger per interpretare il suo discorso sull'etica e comprendere tutte le sfumature dei suoi recenti interventi in favore della ragione anche nel campo dell'etica. Occorre sempre tener presente che il ruolo della ragione e della natura umana è da interpretare ultimamente alla luce della fede. Per Ratzinger il principio della ragione non si oppone al principio della fede, anche quando per autonomia gnoseologica si riferisce alla capacità della ragione di cogliere la struttura

---

2 Cfr. *Discorso di sua santità Benedetto XVI ai Membri della Commissione Teologica Internazionale*, 5 ottobre 2007, in OR, 6 ottobre 2007, 5, in cui il Pontefice invita a creare nella cultura e nella società civile e politica le condizioni necessarie per una piena consapevolezza del valore inalienabile della legge morale naturale.

3 Sul *deficit* teologico dell'etica teologica concepito secondo il modello della morale autonoma cfr. K. Demmer, *Natur in der Polarität von Offenbarung und säkularer Ethik. Kommunikationsbasis in plurarer Gesellschaft?*, in Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 54 (2007) 89.

4 J. Ratzinger, *Magistero ecclesiastico-Fede-Morale*, in J. Ratzinger – H. Schürmann – H. U. von Balthasar, *Prospettive di morale cristiana. Sul problema del contenuto e del fondamento dell'ethos cristiano*, Roma 1986, 37-58.

5 J. Ratzinger, *Il dramma della morale*, in Id., *Rapporto sulla fede*, Cinisello Balsamo 1985, 83-92.

RTLu_3_2007.indd 384 28.11.2007 14:06:13

dell'uomo da parte della ragione umana, purché sia concepita in modo autentico e non autolimitativo. In tal modo cercheremo di illustrare come il pensiero di Ratzinger interpelli sia l'etica teologica sia l'etica filosofica. Egli auspica una nuova valorizzazione della grande tradizione morale del cristianesimo e, possiamo dirlo, per il bene di tutti. In accordo con Adorno e Horkheimer, egli constata che «Quando i teologi mettono fra parentesi il dogma, i loro discorsi perdono del tutto la loro validità; essi si piegano a quella "paura della verità", in cui l'appiattimento spirituale del presente affonda le proprie radici»[6]. Ratzinger indica la strada del contributo cristiano alla società: insegnare ad amare a cuori devastati dai valori materiali e che vivono secondo l'etica del *divertissement*. «La capacità di amare – cioè la capacità di attendere con pazienza ciò di cui non si può disporre né pretendere, e di lasciarsi colmare del suo dono – viene soffocata da quelle soddisfazioni veloci ed effimeri, in cui io non sono posto in relazione con alcuno, ma neanche devo mai uscire da me stesso, e perciò neppure entrare più profondamente in me stesso. Questa distruzione della capacità di amare partorisce una noia mortale, genera un vero e proprio avvelenamento dell'uomo. Dovesse essa imporsi nella situazione presente, verrebbero allora annientati l'uomo e con lui anche il mondo. In questo dramma non possiamo non opporci all'onnipotenza della quantità dei piaceri per schierarci nella fila del vero amore. Ecco la decisione che quest'ora esige da noi»[7].

1. Il discorso di Regensburg e le sue implicazioni per l'etica

Nel contesto del mondo accademico di Ratisbona, Benedetto XVI ha offerto un discorso sulla ragione e la fede che ha conseguenze per l'etica filosofica e teologica. Esiste, infatti, un'intima coerenza nell'universo della ragione: anche se le specializzazioni impediscono sovente la comunicazione, gli scienziati, i filosofi e i teologi operano nell'insieme di un'unica ragione e condividono la responsabilità del suo uso corretto. La teologia è essenziale all'universo scientifico, perché s'interroga sulla ragionevolezza della fede e sulle sue correlazioni con la ragione comune. Il discorso di Regensburg costituisce il punto di partenza della riflessione sul trinomio etica-ragione-religione. Esso ci svela la chiave per una comprensione autentica della ragione nell'elaborazione

6 J. Ratzinger, *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Cinisello Balsamo 1992, 143.

7 *Ibid*., 144-145.

RTLu_3_2007.indd 385 28.11.2007 14:06:14

di un'etica filosofica universale che non escluda a priori il principio di fede considerandolo irrilevante.

1.1. Agire secondo ragione

Benedetto XVI parte dall'affermazione dell'imperatore Manuele II Paleologo, secondo il quale «non agire secondo ragione, con Logos, è contrario alla natura di Dio»[8], domandandosi se «La convinzione che agire contro la ragione sia in contraddizione con la natura di Dio, è soltanto un pensiero greco o vale per sempre?»[9]. Secondo il papa, il Logos significa insieme ragione e parola; una ragione che è creatrice e capace di comunicarsi, ma, appunto come ragione, evidenziando una sintesi tra il logos greco e la parola della fede biblica. Questa visione sarà contestata dal nominalismo: «La trascendenza e la diversità di Dio vengono accentuate in modo così esagerato che anche la nostra ragione, il nostro senso del vero e del bene, non sono più un vero specchio di Dio, le cui possibilità abissali rimangano per noi eternamente irraggiungibili e nascoste dietro le sue decisioni effettive. In contrasto con ciò, la fede della Chiesa si è sempre attenuta alla convinzione che tra Dio e noi, tra il suo eterno Spirito creatore e la nostra ragione creata, esiste una vera analogia (…) il Dio veramente divino è quel Dio che si è mostrato come *logos* e come *logos* ha agito e agisce pieno di amore in nostro favore»[10]. La problematica sollevata da Benedetto XVI non è secondaria per la concezione della morale. Di fatto il nominalismo ha generato una concezione della morale che, sacrificando la verità dell'essere e la capacità umana di conoscerla, determinerà anche la concezione moderna della libertà intesa, innanzitutto, come libertà d'indifferenza e non più come libertà di qualità[11]. Una tale concezione renderà più difficile assumere la prospettiva di un'etica fondata sulla natura umana.

1.2. Autolimitazione moderna della ragione

Non è sufficiente voler fondare il discorso etico sull'assioma: agire secondo ragione. Benedetto XVI, in consonanza con il suo pensiero precedente, attira la nostra attenzione sull'autolimitazione moderna della ragione. «Nel sottofondo c'è l'autolimi-

---

8 BENEDETTO XVI, Discorso ***Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*** in occasione dell'Incontro con i Rappresentanti della Scienza nell'Aula Magna dell'Università di Regensburg, 12-9-2006, in OR, *14 settembre 2006*.

9 *Ibid*.

10 *Ibid*.

11 Cfr. S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, Milano 1992, 385-443.

RTLu_3_2007.indd 386 28.11.2007 14:06:15

tazione moderna della ragione, espressa in modo classico nelle "critiche" di Kant, nel frattempo, però ulteriormente radicalizzata dal pensiero delle scienze naturali. Questo concetto moderno della ragione si basa, per dirla in breve, su una sintesi tra platonismo (cartesianismo) ed empirismo, che il successo tecnico ha confermato»[12]. Il Papa mostra le conseguenze per il metodo scientifico, che per principio accantona la questione di Dio e dichiara irrazionale un discorso che tiene conto di Dio. Egli parla di un riduzionismo criticabile della ragione: «Questo comporta due orientamenti fondamentali decisivi per la nostra questione. Soltanto il tipo di certezza derivante dalla sinergia di matematica ed empiria ci permette di parlare di scientificità. Ciò che pretende di essere scienza deve confrontarsi con questo criterio. E così anche le scienze che riguardano le cose umane, come la storia, la psicologia, la sociologia e la filosofia, cercavano di avvicinarsi a questo canone della scientificità. Importante per le nostre riflessioni, comunque, è ancora il fatto che *il metodo come tale esclude il problema Dio*, facendolo apparire come problema ascientifico o pre-scientifico. Con questo, però, ci troviamo davanti ad una riduzione del raggio di scienza e ragione che è doveroso mettere in questione»[13]. Benedetto XVI evidenzia così il problema essenziale di un metodo valido ma riduttivo nel concepire in modo unilaterale il criterio di scientificità.

1.3. Riduzionismo disumanizzante

Benedetto XVI rileva come una tale concezione conduca ad un impoverimento dell'uomo. Il ruolo della teologia sarà ridotto, l'*ethos* stesso limitato alla coscienza soggettiva, cercando nelle scienze umane un interlocutore per la sua fondazione: «Il soggetto decide, in base alle sue esperienze, che cosa gli appare religiosamente sostenibile, e *la "coscienza" soggettiva diventa in definitiva l'unica istanza etica*. In questo modo, però, l'ethos e la religione perdono la loro forza di creare una comunità e scadono nell'ambito della discrezionalità personale. È questa una condizione pericolosa per l'umanità: lo costatiamo nelle patologie minacciose della religione e della ragione – patologie che necessariamente devono scoppiare, quando la ragione viene ridotta a tal punto che le questioni della religione e dell'ethos non la riguardano più. *Ciò che rimane dei tentativi di costruire un'etica partendo dalle regole dell'evoluzione o dalla psicologia e dalla sociologia, è semplicemente insufficiente*»[14]. La ragione intesa

---

12 Benedetto XVI, *Discorso «Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, cit.

13 *Ibid*. (il corsivo è nostro).

14 *Ibid*. (il corsivo è nostro).

RTLu_3_2007.indd 387 28.11.2007 14:06:16

in questo modo presenta dunque per Benedetto XVI delle conseguenze che generano deviazioni, sia della ragione, sia della religione. L'etica non può essere semplicemente fondata su un'interpretazione delle scienze umane.

1.4. Per un allargamento della ragione

Benedetto XVI, nel discorso a sostegno della ragione, accoglie il positivo dell'illuminismo, ma invita ad allargare il concetto di ragione, considerati gli esiti minacciosi per l'umanità di una riduzione della ragione a qualcosa di puramente strumentale: «Questo tentativo, fatto solo a grandi linee, di critica della ragione moderna dal suo interno, non include assolutamente l'opinione che ora si debba ritornare indietro, a prima dell'illuminismo, rigettando le convinzioni dell'età moderna. (…) Non ritiro, non critica negativa è dunque l'intenzione; si tratta invece di un *allargamento del nostro concetto di ragione e dell'uso di essa*. Perché con tutta la gioia di fronte alle possibilità dell'uomo, vediamo anche le minacce che emergono da queste possibilità e dobbiamo chiederci come possiamo dominarle. Ci riusciamo solo se ragione e fede si ritrovano unite in un modo nuovo; se superiamo la limitazione autodecretata della ragione a ciò che è verificabile nell'esperimento, e dischiudiamo ad essa nuovamente tutta la sua ampiezza. In questo senso la teologia, non soltanto come disciplina storica e umano-scientifica, ma come teologia vera e propria, cioè come interrogativo sulla ragione della fede, deve avere il suo posto nell'università e nel vasto dialogo delle scienze»[15]. Evidenziamo questo appello per l'allargamento della ragione che permette di giustificare il posto della teologia nell'ambito universitario e nel dialogo interdisciplinare; un'esclusione della teologia dall'ambito accademico riflette in certo senso una concezione "riduttiva" dell'essere umano.

1.5. L'apporto delle grandi tradizioni religiose

Benedetto XVI invita a considerare il fatto che la ricerca dell'universalismo non si fa con l'esclusione della religione. Solo tenendola presente è possibile un vero dialogo interculturale e interreligioso, non essendo la religione una subcultura, ma una vera fonte di conoscenza. «Solo così diventiamo anche capaci di un vero dialogo delle culture e delle religioni – un dialogo di cui abbiamo un così urgente bisogno. Nel mondo occidentale domina largamente l'opinione, che soltanto la ragione positivista e le forme di filosofia da essa derivanti siano universali. Ma le culture profondamente religiose

15 *Ibid*. (il corsivo è nostro).

RTLu_3_2007.indd 388 28.11.2007 14:06:17

del mondo vedono proprio in questa esclusione del divino dall'universalità della ragione un attacco alle loro convinzioni più intime. *Una ragione, che di fronte al divino è sorda e respinge la religione nell'ambito delle sottoculture, è incapace di inserirsi nel dialogo delle culture*. (…) Per la filosofia e, in modo diverso, per la teologia, l'ascoltare le grandi esperienze e convinzioni delle tradizioni religiose dell'umanità, specialmente quella della fede cristiana, costituisce una fonte di conoscenza; rifiutarsi ad essa significherebbe una riduzione inaccettabile del nostro ascoltare e rispondere»[16]. Questo invito rivolto alla filosofia e alla teologia rappresenta un punto costante del pensiero di Ratzinger il quale invita il mondo occidentale – in modo particolare europeo – ad uscire dell'autosecolarizzazione. Ne emerge un'urgenza epocale del coniugare fede e ragione.

2. Approfondimento del significato del discorso di J. Ratzinger per l'etica

Il discorso di Regensburg ha suscitato scalpore e per settimane ha trovato una risonanza che attraverso i media ha raggiunto, possiamo dirlo, i confini della terra, polarizzando l'attenzione essenzialmente sulle parole del papa che riguardano il dialogo con il mondo musulmano. Una lettura ideologica ha impedito di coglierne la portata autentica e le sue implicazioni, sia per la fede sia per la ragione. La *Lectio Magistralis* offre dunque diversi elementi per cogliere il trinomio fede-ragione-etica. Benedetto XVI non invita a ritornare indietro, ma propone un allargamento del concetto di ragione che non può chiudersi alla conoscenza offerta dalle grandi tradizioni religiose. È necessario un superamento del concetto di ragione positivistica. Il coraggio di aprirsi all'ampiezza della ragione permette di elaborare un'etica universale a partire dalla questione dell'inclinazione naturale alla verità. La ragione deve aprirsi alla dimensione etica e religiosa per evitare una situazione patologica che può toccare sia la ragione, sia la religione, ma anche l'etica, ridotta ad essere una semplice manifestazione di una coscienza soggettiva senza legame con la verità.

2.1. Un'etica della libertà e/o della verità?

Il discorso del Papa a Regensburg non è in dissonanza con l'insieme del suo pensiero teologico. È attraversato dalla preocupazione del relativismo etico che deriva da

16 *Ibid*. (il corsivo è nostro).

RTLu_3_2007.indd 389 28.11.2007 14:06:18

una perdita del senso della verità (nichilismo) e da una concezione incompleta della libertà ereditata dall'Illuminismo. Accogliendo l'apporto di quest'ultimo, Ratzinger ha indicato le vie da seguire per superare la situazione attuale che rischia di rivolgersi contro l'uomo stesso. In *Fede. Verità. Tolleranza*, egli aveva già sottolineato che non dobbiamo prendere congedo dall'eredità dell'Illuminismo, ma correggerlo su tre punti. 1) «La libertà, se non intende portare alla menzogna e all'autodistruzione, deve orientarsi alla verità, cioè a ciò che veramente noi siamo e corrispondere a questo nostro essere»[17]. 2) «L'essere umano è sempre in cammino e sempre limitato»[18]; «…ogni escatologia intrastorica, non libera, ma di conseguenza inganna e asservisce»[19]. 3) «Dobbiamo anche prendere congedo dal sogno dell'assoluta autonomia della ragione e della sua autosufficienza. La ragione umana ha bisogno dell'appoggio delle grandi tradizioni religiose dell'umanità. (…). Anche l'etica filosofica non può essere puramente e semplicemente autonoma. Essa non può rinunciare all'idea di Dio né rinunciare all'idea di una verità dell'essere, che ha carattere etico»[20].

Gli studi di Servais Pinckaers mostrano come la morale attuale sia profondamente segnata dal modello introdotto da Guglielmo di Occam per quanto riguarda la concezione della libertà[21]. Ratzinger ha messo in evidenza i limiti di questa concezione della libertà: «Da una parte, si è isolato il concetto di libertà falsandolo: la libertà è un bene, ma lo è solo in unione con altri beni, con i quali costituisce una totalità inscindibile. Dall'altra si è ristretto il concetto di libertà stesso ai diritti individuali di libertà e lo si è così privato della sua verità umana»[22]. Dalla sua riflessione emerge che l'*humanum* è determinato dalla sua struttura relazionale come ha indicato in *Introduzione al cristianesimo*. L'essere umano ha una struttura dialogica filiale, esiste «da» e «per»[23]. Il concetto di libertà relazionale determina l'agire dell'uomo che è responsabile davanti alla sua natura umana relazionale.

Solo una libertà "relazionale" permette, secondo Ratzinger, di parlare di libertà responsabile. Ne mostriamo tutte le sfumature in quanto toccano direttamente la concezione del trinomio ragione-etica-fede. 1) La responsabilità è intrinseca alla verità

---

17 J. Ratzinger, *Fede. Verità. Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003, 273.

18 *Ibid.*, 273.

19 *Ibid.*, 274.

20 *Ibid.*, 274-275.

21 Cfr. S. Pinckaers, *Le fonti della morale cristiana*, 286-287; 389.

22 J. Ratzinger, *Fede. Verità. Tolleranza*, 260.

23 Cfr. *ibid.*, 262-263.

RTLu_3_2007.indd 390 28.11.2007 14:06:19

della libertà: «…la libertà, per essere compresa correttamente, deve sempre essere pensata insieme con la responsabilità»[24]. 2) La libertà è responsabile davanti alla verità del bene, alla verità dell'uomo e del mondo[25]. 3) Ma per cogliere la concretezza della responsabilità occorre mettersi all'ascolto delle grandi tradizioni religiose[26]. 4) Per cogliere il giusto rapporto tra libertà e responsabilità è necessario riferirsi all'essenza della libertà che è libertà nella coesistenza delle libertà. La responsabilità nasce dalla struttura stessa dell'uomo, dalla sua verità di "natura" di uomo. Possiamo ora comprendere meglio l'essenza del principio di responsabilità: «responsabilità allora significherebbe: vivere l'essere come risposta – come risposta a ciò che siamo in verità»[27]. 5) Si tratta quindi di essere responsabili davanti alla verità dell'uomo e dunque di considerare la responsabilità davanti a ciascun uomo. 6) Questa comprensione di responsabilità è condivisa dalle grande tradizioni religiose: «Quest'unica verità dell'uomo, nella quale il bene di tutti e la libertà sono inscindibilmente ordinati l'uno all'altro, è espressa nella tradizione biblica centralmente nel Decalogo, il quale del resto sotto molti aspetti coincide con le grandi tradizioni etiche di altre religioni. (…). Vivere il Decalogo significa vivere la propria somiglianza con Dio, rispondere alla verità del nostro essere e così fare il bene»[28]. Si vede bene come per Ratzinger le tradizioni religiose non costituiscano un ostacolo alla creazione di un'etica della pace universale.

2.2. L'*etsi Deus non daretur* o il *velut Deus daretur?*

Ci pare importante a questo punto della riflessione capire bene l'asserzione *etsi Deus non daretur*, non solo perché ha determinato in modo significativo la situazione morale contemporanea, ma anche per il fatto che Ratzinger propone ai laici di sostituirla con *velut Deus daretur*. Ratzinger mette in evidenza la debolezza della ragione illuminista, il distacco della ragione dalle radici e conclude con fermezza: «non dobbiamo perdere Dio di vista, se vogliamo che la dignità umana non sparisca»[29]. Il cristianesimo non rifiuta la ragione, né l'apporto dell'illuminismo e della modernità, essendo una «religione secondo ragione»: il cristiano è chiamato ad essere un soggetto

[24] *Ibid.*, 266.

[25] Cfr. *ibid.*, 268.

[26] Cfr. *ibid.*

[27] *Ibid.*, 270.

[28] *Ibid.*

[29] J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Roma-Siena 2005, 55.

RTLu_3_2007.indd 391 28.11.2007 14:06:20

di dialogo per la costruzione di un'etica della pace universale, nella fedeltà alla propria identità e, nello stesso tempo, aperto a tutto ciò che la ragione gli permette di cogliere d'autenticamente vero nella diversità delle culture. In modo particolare nel dialogo con la laicità le parole di Ratzinger sono preziose anche per la chiarezza. «Nel dialogo, così necessario, tra laici e cattolici, noi cristiani dobbiamo stare molto attenti a restare fedeli a questa linea di fondo: vivere una fede che proviene dal Logos, dalla Ragione Creatrice, e che è perciò anche aperta a tutto ciò che è veramente razionale»[30]. Ma Ratzinger fa una proposta innovativa nel senso che al posto dell'*etsi Deus non daretur* propone il *velut Deus daretur*. Egli constata il fallimento della proposta dell'*etsi Deus non daretur* che porta all'autodistruzione dell'uomo. «Neppure lo sforzo, davvero grandioso, di Kant è stato in grado di creare la necessaria certezza condivisa»[31]. La conclusione di Ratzinger può sembrare patetica e di un pessimismo esagerato, e tuttavia la spersonalizzazione dei rapporti umani, la cosificazione e la strumentalizzazione dell'essere umano nel campo della biomedicina tendono a rendere ragione del grido d'allarme da lui lanciato: «Vorrei dirlo con altre parole: il tentativo, portata all'estremo, di plasmare le cose umane facendo completamente a meno di Dio ci conduce sempre di più sull'orlo dell'abisso, verso l'accantonamento totale dell'uomo»[32].

Rimandiamo all'approfondimento pertinente di Vittorio Possenti che evidenzia l'ambiguità dell'*etsi* in quanto portatore di estraneità tra fede e ragione, tra teologia e pensiero secolare. In modo particolare ha mostrato che la concezione dell'*etsi* rimane determinata da un approccio chiuso dell'autonomia umana che è già presente in Kant e va accentuandosi. L'autonomia reciproca dell'uomo e di Dio porta a rendere Dio eticamente irrilevante, e la ragione autonoma diventa piena e sovrana legislatrice. La separazione moderna operata tra etica e ontologia, tra etica e teologia ha creato una situazione che determina il concetto moderno di etica e, dunque, anche la difficoltà di creare un'etica universale. «L'*etsi* perpetua l'equivoco che la prima (etica) possa stare in piedi da sola, costituendo un settore separato della filosofia, privo di ogni impegno o aggancio ontologico»[33]. Inoltre Possenti rileva che l'*etsi* introduce una discriminazione tra credenti e non credenti: «Il criterio dell'*etsi*, se applicato a tutti (credenti e non credenti) sarebbe portatore di una grave discriminazione: mentre ragioni e argomenti teisti e religiosi non potrebbero venire invocati pubblicamente in una società liberale,

[30] *Ibid.*, 60-61.

[31] *Ibid.*, 62.

[32] *Ibid.*, 62.

[33] *Ibid.*, 126.

RTLu_3_2007.indd 392 28.11.2007 14:06:20

lo potrebbero invece gli argomenti secolari e laicisti, con violazione del criterio di eguaglianza e reciprocità che sta alla base del concetto di giustizia politica»[34]. Ecco perché Possenti, ispirandosi alla distinzione di John Rawls tra ragione pubblica, secolare e religiosa, e designando ambiti differenziati, afferma che la ragione secolare «non può pretendere di identificarsi alla ragione pubblica in quanto tale»[35].

Gli interrogativi posti da Possenti rispetto all'*etsi Deus non daretur* non sono da sottovalutare: spesso, infatti, si corre il rischio di assumerlo come un assioma "incontestabile" per l'elaborazione di un'etica universale. Tali interrogativi permettono di cogliere meglio il discernimento che Ratzinger propone alla ragione secolare odierna.

2.3. Attualità della legge naturale

Affermare la validità del principio della fede per l'etica anche nel contesto di pluralismo nel quale viviamo non è in contraddizione con l'appello che Ratzinger fa in favore della legge naturale, dei diritti innati della persona. «Sulla base della creazione, l'uomo ha diritti, che devono essere fatti valere, perché vi sia giustizia. La libertà non viene concessa all'uomo dall'esterno. Egli ha un diritto, per il fatto che è stato creato libero. Da una tale riflessione è stata sviluppata l'idea dei diritti dell'uomo come *Magna charta* del moderno movimento della libertà»[36]. Nel contesto odierno, questa valutazione positiva del diritto naturale non è una posizione marginale[37]. In quanto teologo in dialogo con l'uomo contemporaneo, Ratzinger s'impegna a mostrare la ragionevolezza dell'etica cristiana, la quale è in profondo accordo con la verità dell'essere umano. «Ciò che fu patrimonio comune a quasi tutta l'umanità prima dell'epoca moderna si dispone obiettivamente su di un'unica direttrice, rappresentata da una prima convinzione: nell'essere dell'uomo è inscritto un dover-essere; e da una seconda, per la quale l'uomo non *escogita* da sé la morale sulla base di calcoli utilitaristici,

---

34 *Ibid.*, 128.

35 *Ibid.*, 129.

36 J. RATZINGER, *Fede. Verità. Tolleranza*, 253.

37 Questo discorso a sostegno di un'etica e di un diritto naturale si fa avanti anche nel mondo politico. Janne Haaland Matláry, nel suo libro *Diritti umani abbandonati? La minaccia di una dittatura del relativismo*, Lugano 2007, si riferisce alla posizione di Benedetto XVI che davanti alla «tirannia della maggioranza» propone il rimedio della ragione, ma non qualsiasi modello. La Haaland sottolinea come per Benedetto XVI la ragione strumentale dell'epoca attuale sia limitata e non possa servire da paradigma universale e mette in evidenza il valore dell'invito del papa a rivalutare il diritto naturale. Nello stesso senso, K. Demmer si chiede se non è arrivata l'ora di un'etica universale fondata sul diritto naturale; cfr. K. DEMMER, *Natur in der Polarität von Offenbarung und säkularer Ethik. Kommunikationsbasis in plurarer Gesellschaft?*, in Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 54 (2007) 101.

RTLu_3_2007.indd 393 28.11.2007 14:06:21

bensì la trova *prefigurata* nell'essenza delle cose»[38]. Ratzinger mette in evidenza un luogo comune del pensare odierno per mostrarne l'errore: «Gli uomini dell'epoca moderna si son lasciati convincere che le diverse morali del genere umano, come pure le religioni, si contraddicono radicalmente. In entrambi i casi se ne è tratta la facile conclusione che tutto ciò non sia che invenzione umana, la cui irrazionalità noi saremmo finalmente in grado di penetrare e di sostituire con conoscenze davvero razionali»[39]. La realtà è diversa. «La realtà è invece che l'intuizione fondamentale circa la densità morale dell'essere, e riguardo alla necessaria armonia dell'essenza umana con il messaggio della natura, è comune a tutte le grandi civiltà; e che pertanto anche i grandi imperativi sono universali»[40]. Esiste, dunque, una legge naturale che accomuna tutti gli uomini.

Ratzinger, in accordo con il pensiero cattolico, propone perciò un'etica naturale universale fondata sulla natura umana che non esclude Dio[41], un'etica dei diritti umani a partire da una concezione della natura umana che sottolinea il ruolo della ragione nel cogliere la verità dell'uomo. Il riferimento al diritto naturale merita di essere preso in considerazione nel contesto pluralista della società nella quale viviamo. Egli lo fa basandosi sulla fede nella creazione che consente di fondare ontologicamente il diritto naturale in Dio. Dire questo non significa che a livello gnoseologico sia necessario professare la fede cristiana per cogliere l'importanza della legge naturale. «Non si tratta quindi di un tema di tipo esclusivamente o prevalentemente *confessionale*, anche se la dottrina sulla legge morale naturale viene illuminata e sviluppata in pienezza alla luce della Rivelazione cristiana e del compimento dell'uomo nel mistero di Cristo»[42]. Esiste una legittima autonomia gnoseologica che permette l'elaborazione di un'etica a valenza universale. In quanto credente non può parlare di autonomia ontologica del

---

38 J. Ratzinger, *Svolta per l'Europa?*, 22.

39 *Ibid*., 24.

40 *Ibid*.

41 La visione di Benedetto XVI è differente dalla concezione razionalista della natura, ereditata secondo G. Abbà da Grozio (cfr. G. Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Roma 1996, 90). Abbà rileva come la teologia morale si concentri nella riflessione sulla legge naturale, sul suo fondamento che sarà la volontà divina (teologi luterani e calvinisti) o solo la natura umana. Sarà quest'ultima linea a imporsi. Nascerà così un'etica secolarizzata della legge naturale che, volendo mantenere una morale cristiana senza i fondamenti dogmatici cristiani o diluendoli in modo da renderli ragionevoli, si svilupperà in tre direzioni (Hobbes, Pufendorf e Kant, Hutcheson e Hume). Tuttavia sfocerà progressivamente nell'eliminazione della legge naturale in favore di un'etica fondata sul modello matematico o della nuova fisica newtoniana. Verranno emarginati i temi della vita beata e delle virtù dando prevalenza al tema delle regole di giustizia. La nuova scienza morale rifiuterà il concetto di *telos* per privilegiare il concetto di causa efficiente.

42 *Discorso di sua santità Benedetto XVI ai Membri della Commissione Teologica Internazionale*, 5.

RTLu_3_2007.indd 394 28.11.2007 14:06:22

creato: è proprio a causa della creaturalità dell'uomo e del suo compimento in Cristo che il credente possiede una visione forte della natura, e della capacità dell'uomo di cogliere la verità dell'essere umano.

2.4. Legge naturale personale

Non possiamo non insistere sul fatto che Ratzinger colga la legge della relazionalità quale caratteristica essenziale della natura umana[43]. La natura umana non è una realtà chiusa, o astratta. La natura umana relazionale è un concetto chiave che ci consente di comprendere ciò che intende, quando chiama l'umanità a promuovere un'etica dei diritti umani o quando parla di etica per il bene dell'uomo.

Per Ratzinger, «il pensiero cristiano ha trovato il nucleo centrale del concetto di "persona", che dice qualcosa di ben diverso e infinitamente più alto della semplice idea di "individuo"»[44]. Questo modo di vedere avrà delle conseguenze non solo sul modo di pensare ma anche di vivere. Partendo dalla cristologia giovannea, Ratzinger ha mostrato come il concetto di figlio implichi l'idea di relazione, e che il suo agire dipende dal suo essere filiale. Egli considera l'implicazione dell'affermazione cristica «Il Figlio non può fare nulla da sé» (Gv 5,19.30) sull'agire dei cristiani: «Senza di me non potete fare nulla» (Gv 15,5). «In tal modo, l'esistenza cristiana, vissuta con Cristo, viene posta sotto la categoria della relazione»[45].

Nel suo libro su Cristo, *Gesù di Nazaret*, Benedetto XVI propone un ricco insegnamento per capire l'importanza del "principio persona" radicato nella cristologia sia per l'etica teologica, sia per l'etica filosofica. Il messaggio evangelico sull'uomo permette di interpretare l'identità dell'uomo a partire dalla paternità di Dio nella prospettiva filiale.

A livello creaturale l'essere umano è figlio, perché creato da Dio[46]. Ma la piena filiazione viene data in Cristo. «Soprattutto, però, Gesù è il "Figlio" in senso proprio – è della stessa sostanza del Padre. Egli vuole accoglierci tutti nel suo essere uomo e così nel suo essere Figlio, nella piena appartenenza a Dio. Così la filiazione è divenuta

---

43 Sul pensiero di J. Ratzinger rimandiamo al numero 6 dell'anno 2007 della rivista PATH dell'Accademia Teologica Pontificia, in cui segnaliamo in modo particolare l'articolo di Real Tremblay sull'antropologia di Ratzinger in *Introduzione al cristianesimo*: cfr. R. TREMBLAY, *"L'exode" et ses lois aux pôles protologique e eschatologique. Le point de vue de l'EINFÜRUNG*, in PATH 6 (2007) 95-114.

44 J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 2007[15], 173.

45 *Ibid.*, 175.

46 Cfr. BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Milano 2007, 167-168.

RTLu_3_2007.indd 395 28.11.2007 14:06:23

un concetto dinamico: noi non siamo già in modo compiuto figli di Dio, ma dobbiamo diventarlo ed esserlo sempre di più mediante una nostra sempre più profonda comunione con Gesù. Essere figli diventa l'equivalente di seguire Cristo. La parola che qualifica Dio come Padre diviene così un appello per noi: a vivere come "figlio" e "figlia"»[47]. Questo implica che il cristiano è chiamato a vivere secondo la pienezza della sua natura filiale, entrando sempre di più nel dinamismo filiale del Figlio per il quale ogni uomo è predisposto. La dignità umana è dunque una dignità filiale in quanto al livello creaturale è un essere che esiste "da" e "per". È una delle implicazioni filosofiche della rivelazione cristiana che "ricorda" una realtà che la ragione umana può cogliere[48].

L'antropologia filiale non comporta per l'uomo la perdita della propria autonomia e grandezza, ma piuttosto interpreta l'essere umano, non semplicemente come pura *ratio*, ma anche come volontà chiamata all'amore. L'essere-figlio esiste, non solo perché pensa, ma perché è pensato e amato da qualcuno che lo sostiene: «Diviene evidente che "essere figlio" non significa dipendenza, ma quel rimanere in relazione di amore che sostiene l'esistenza umana, le dà senso e grandezza»[49]. Ritroviamo il filo rosso dell'antropologia di Ratzinger, il quale ha sempre sottolineato la dimensione relazionale dell'essere umano che, in fin dei conti, si radica nel suo essere *imago Dei*. Abbiamo qui elementi per pensare in modo giusto il principio dell'autonomia e dell'autodeterminazione e la correzione che egli propone all'immagine dell'uomo ereditata dall'Illuminismo.

Il rapporto tra la ragione e l'etica necessita dunque di una mediazione antropologica. Appare dalla riflessione teologica di Benedetto XVI in accordo con la sua ricerca precedente, che l'antropologia relazionale-filiale è l'antropologia più adeguata a esprimere la vera natura dell'uomo. Essa permette di impostare la questione della libertà secondo la struttura filiale dell'essere umano. Sia la ragione sia l'etica possono così essere interpretate come ragione filiale ed etica filiale e superare un concetto impoverito della libertà che si autopone in modo assoluto e vede nella relazione una minaccia.

---

47 *Ibid.*, 168.

48 Segnaliamo la ricerca di Henry sulla categoria di filiazione: cfr. M. Henry, *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, Brescia 1997. La ricerca di J.-L. Marion sul dono come relazione pratica trascendentale (cfr. J.-L. Marion, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997) merita una attenzione particolare. Anche l'ontologia relazionale offre delle prospettive per superare una concezione dell'uomo autoreferenziale nel campo della bioetica; cfr. F. Bellino, *Eubiosia. La bioetica della buona vita*, Roma 2005.

49 *Ibid.*, 169.

RTLu_3_2007.indd 396 28.11.2007 14:06:24

2.5. L'universale dell'amore

Nel progetto di un'etica universale il dinamismo dell'amore non può non essere preso in considerazione. L'amore rimane un ponte "praticabile" che unisce i diversi frammenti di un mondo "globalizzato". Il cristianesimo offre, a questo proposito, un contributo notevole da non marginalizzare. Già in *Introduzione al cristianesimo* Ratzinger aveva affermato che tutti i principi cristiani si sintetizzano in un unico trascendentale: il principio dell'amore[50]. Esso non è un principio vago, ma aperto alla fede e solo così può essere veritiero. In *Fede. Verità. Tolleranza* egli ricorda che nel cristianesimo primitivo: «Il primato del *Logos* e il primato dell'amore si rivelavano identici. Il *Logos* non appariva più solo come ragione matematica alla base di tutte le cose ma come amore creatore fino al punto di diventare com-passione verso la creatura. La dimensione cosmica della religione che venera il Creatore nella potenza dell'essere, e la sua dimensione esistenziale, la questione della redenzione, si compenetravano e diventavano una cosa sola»[51]. La situazione nuova, creatasi dalla prevalenza del modello evoluzionistico del reale che procede senza un senso, non può fondare un *ethos* razionale sensato "universale", ma piuttosto un *ethos* "crudele" di selezione secondo la legge del più forte[52].

Nel contesto di ricerca di un'etica della pace universale, la linea guida auspicata da Ratzinger non è quella di un nascondere il contributo possibile del cristianesimo, ma piuttosto di rendere più comprensibile il cristianesimo nella crisi attuale dell'umanità, puntando sull'ortoprassi e sull'ortodossia così che appaia come *religio vera*. L'autenticità apparirà nella misura in cui l'amore e la ragione coincidono in quanto veri. Così «la ragione vera è l'amore e l'amore è la ragione vera. Nella loro unità essi sono il vero fondamento e il fine di tutto il reale»[53]. A Regensburg, Benedetto XVI sottolineava bene il legame tra *Logos* e amore: «è quel Dio che si è mostrato come *logos* e come *logos* ha agito e agisce pieno di amore in nostro favore. Certo, l'amore, come dice Paolo, "sorpassa" la conoscenza ed è per questo capace di percepire più del semplice pensiero (cfr. Ef 3,19), tuttavia esso rimane l'amore del Dio-*Logos*, per cui il culto cristiano è, come dice ancora Paolo λογικὴ λατρεία – un culto che concorda con il Verbo eterno e

---

50 Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 260-261.

51 J. RATZINGER, *Fede. Verità. Tolleranza*, 191.

52 Cfr. *ibid*., 192.

53 *Ibid*.

RTLu_3_2007.indd 397 28.11.2007 14:06:25

con la nostra ragione (cfr. Rm 12,1)»[54]. Nella *Deus Caritas est* il papa sottolineava già come la ragione primordiale è amore[55].

Una ragione strumentale non potrà cogliere l'importanza dell'amore per la fondazione dell'etica universale. L'amore sarà relegato nella sfera del puro sentimento, dimenticando che l'amore guida lo sguardo secondo il principio riconosciuto da Tommaso d'Aquino: *Ubi amor, ibi oculus*[56]. La rivalutazione dell'amore va di pari con la rivalutazione dell'estetica per l'etica. Giustamente Ratzinger parla della rivalutazione della bellezza nell'epistemologia, come di un'esigenza del nostro tempo, rivalutazione che permette una conoscenza piena della verità. Essa è una vera forma di conoscenza anche per la conoscenza etica. «Gli argomenti cadono così spesso nel vuoto perché nel nostro mondo troppe argomentazioni contrapposte concorrono le une con le altre (…). L'incontro con la bellezza può diventare il colpo del dardo che ferisce l'anima ed in questo modo le apre gli occhi, tanto che ora l'anima, a partire dall'esperienza, ha dei criteri di giudizio ed è anche in grado di valutare correttamente gli argomenti»[57]. Vediamo come per Ratzinger *si deve dunque affermare la reciprocità tra ragione teorica, pratica ed estetica.* Il sentimento estetico è fondamentale nella percezione della verità. Analogamente, il bene morale senza la dimensione estetica sembra esteriore al bene dell'uomo, al punto da presentarsi con la sola forza dell'obbligo della norma. Cadiamo, così, nel moralismo. Solo se accettiamo la circolarità della ragione teorica, pratica ed estetica, riusciamo a superare sia un oggettivismo estrinseco sia un soggettivismo relativista. Una morale genuina permette di integrare correttamente il vero e il buono, l'oggettivo e il soggettivo, la verità e la libertà, considerando la dimensione estetica della verità e della bontà. In questo senso diverse volte Benedetto XVI ha parlato della bellezza della fede, della gioia di essere cristiani, non essendo il cristianesimo un elenco di proibizioni.

La questione della bellezza permette di collegarci alla questione della felicità. Esiste un *desiderio di bellezza che accompagna un desiderio della beatitudine. Il desiderio di bellezza e di felicità sono correlativi.* La morale dell'obbligo, del puro dovere, esclude come fondante la dimensione dell'aspirazione universale alla felicità. Tutta

---

54 BENEDETTO XVI, *Discorso «Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni»*, cit.

55 Cfr. DCE 10.

56 *Super Sent.*, lib. 3, d. 35, q. 1 art. 2 c.; cfr. a questo proposito il commento di G. COTTIER, *Le vie della ragione. Temi di epistemologia teologica e filosofica*, Cinisello Balsamo 2002, 83.

57 Messaggio del cardinale J. Ratzinger per la XXIII edizione del Meeting per l'amicizia dei popoli («Il sentimento delle cose, la contemplazione della bellezza», Rimini 2002), ora in J. RATZINGER, *La bellezza della Chiesa*, Castel Bolognese 2005, 18-19.

RTLu_3_2007.indd 398 28.11.2007 14:06:26

l'impostazione gnoseologica della morale dell'obbligo non può concepire la felicità come un elemento determinante per fondare l'universalità della morale. Come nota J.-L. Bruguès, i Moderni hanno svalutato a torto la dimensione della felicità distaccandola dal *telos* normativo. «Dagli Antichi, infatti, alla cui cultura appartenevano gli autori del Nuovo Testamento, la ricerca della felicità era intesa come una *dimensione costitutiva della natura umana*»[58]. Riferirsi al diritto naturale o alla legge naturale implica necessariamente una rivalutazione dell'inclinazione naturale dell'uomo alla felicità. Dobbiamo ricordare che l'abbandono della dimensione della felicità in morale dipende storicamente dal nominalismo che sacrifica la natura umana la quale non più è portatrice di senso, di verità.

3. Conclusione

1. L'insieme dei discorsi di Joseph Ratzinger tende a far emergere l'idea che *la verità è all'origine del conoscere e dell'agire*. Nonostante il nichilismo e il relativismo, rimane nell'essere umano un'inclinazione naturale alla verità. È proprio questo il punto di partenza per la morale, come ha ben messo in evidenza G. Abbà: 1) «l'inclinazione naturale della ragione alla verità rende egemone la ragione, la libera dal dominio di desideri, passioni, interessi. Essa può riconoscere i beni e costruire un ordine nel desiderio dei beni in vista del bene umano e stabilire modi virtuosi di regolazione del desiderio»[59]; 2) «la stessa inclinazione della ragione alla verità può fungere da criterio principale nel costruire l'ordine, e la conoscenza della verità può fungere da bene o fine architettonico; essa diventa, nell'insieme del bene umano, il bene principale, in vista del quale la ragione ordina e regola il desiderio degli altri beni per il soggetto stesso e per gli altri soggetti umani»[60]; 3) «la capacità di verità conferisce pari dignità ai soggetti umani»[61]. Vivere *etsi veritatis daretur*, diventa una proposta che si può fare anche nel mondo "secolare" per la costruzione di un'etica universale[62].

---

58 J.-L. Bruguès, *Corso di teologia morale fondamentale*, Bologna 2007, 49.

59 G. Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, 254.

60 *Ibid*., 254.

61 *Ibid*.

62 Sulla validità dell'esperienza della verità cfr. A. Livi, *Verità del pensiero. Fondamenti di logica aletica*, Roma 2002. Sul potere veritativo della ragione naturale secondo l'Aquinate cfr. M. Rhonheimer, *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale*, Roma 2001, 261-263. L'autore mostra bene

RTLu_3_2007.indd 399 28.11.2007 14:06:27

2. *La rivendicazione della ragione* per fondare un'etica universale fatta da Ratzinger merita dunque d'essere presa in considerazione. Non si tratta però di una ragione debole, senza apertura alla verità dell'essere, impoverita da pregiudizi contro la religione, e nemmeno di una ragione "pura", "astratta", che si distacca dalla soggettività dell'essere umano con il suo desiderio di felicità e di salvezza[63]. La piena conoscenza della verità come amore richiede una rivalutazione del ruolo della ragione estetica per l'etica[64]. La ragione per essere norma di moralità deve dunque riconoscere «che al di sopra di essa vi è la verità, cioè qualcosa che la renda vera, ossia tale da trascendere verso l'essere inteso in tutta la sua ampiezza oggettiva, in modo che ciò che è vero in se stesso sia tale anche nell'apprezzamento pratico della coscienza. Ma la verità proviene dall'essere, e l'essere è "ciò che è"»[65]. Intanto la ragione nella prospettiva storico-salvifica non può non tener conto di una necessità di «purificazione»[66]. La "pura" ragione è un concetto astratto in quanto l'uomo reale si inserisce in una storia di salvezza. Affermare che l'uso della ragione sia determinato dall'*incurvatio* dell'uomo non significa diminuire la capacità della ragione umana di conoscere la verità. Una lettura "sinfonica" del Concilio Vaticano I (Denz. 1986), della *Veritatis Splendor*[67] e della *Fides et Ratio* ci offre il quadro "cattolico" dell'uso della ragione in teologia morale.

---

come per Tommaso qualsiasi cosa conosciuta dalla luce naturale della ragione derivi dalla partecipazione alla luce vera del Verbo (cfr. ID., *Legge naturale e ragione pratica*, 262).

63 A questo proposito segnaliamo lo studio di Schockenhoff che rivaluta il desiderio di felicità come fondamento per un'etica universale: cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichten Welt*, Ostfildern 1996.

64 Sull'importanza dell'estetica per l'etica cfr. A.-M. JERUMANIS, *L'uomo splendore della gloria di Dio. Estetica e morale*, Bologna 2005; A. PESSINA, *Il bello dell'etica. Per una rilettura del rapporto tra essere e dover essere*, in *Esperienza e Razionalità. Prospettive contemporanee*, a cura di R. Corvi, Milano 2005, 144-157; R. DIODATO, *"Esperienza estetica" e razionalità*, in *Esperienza e Razionalità*, 191-204; A. FUMAGALLI, *Azione e tempo. Il dinamismo dell'agire morale*, Assisi 2002.

65 R. PIZZORNI, *Legge o diritto naturale*, in ID., *Diritto. Etica e Religione. Il fondamento metafisico del diritto secondo Tommaso d'Aquino*, Bologna 2006, 311.

66 Benedetto XVI nella *Deus Caritas est* scrive: «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» (DCE 28).

67 «Dimenticando però la dipendenza della ragione umana dalla Sapienza divina e la necessità, nel presente stato di natura decaduta, nonché l'effettiva realtà della divina rivelazione per la conoscenza di verità morali anche di ordine naturale, alcuni sono giunti a teorizzare una *completa sovranità della ragione* nell'ambito delle norme morali relative al retto ordinamento della vita in questo mondo: tali norme costituirebbero l'ambito di una morale solamente «umana», sarebbero cioè l'espressione di una legge che l'uomo autonomamente dà a se stesso e che ha la sua sorgente esclusivamente nella ragione umana. Di questa legge Dio non potrebbe

RTLu_3_2007.indd 400 28.11.2007 14:06:28

3. *L'appello alla natura umana* per fondare un'etica universale secondo il modello della legge naturale (dall'essere dipende il dovere essere) necessita un approfondimento di ciò che si intende quando ci si riferisce alla verità dell'essere umano. Il pensiero di Ratzinger permette di leggere la natura umana nella sua struttura relazionale-filiale. L'uomo responsabile agisce in conformità al suo essere relazionale che la sua *recta ratio* può cogliere. Parlare di relazionalità significa considerarla secondo il suo aspetto immanente e trascendente. Il diritto naturale classico è entrato in crisi quando si è distaccato dalla religione[68]. Le patologie della religione e della ragione derivano, in ultima analisi, dalla dimenticanza della dimensione relazionale dell'essere umano. Il fondamentalismo, come ricorda Possenti, è di due colori: religioso e laicistico. «Il fondamentalismo che si esprime nell'intolleranza introduce un'alterazione del rispetto e dell'agape, poiché follemente ritiene che la guerra, il dominio, la forza siano l'anticamera della conversione e del vero. Uno dei compiti delle religioni, quando non devino dalla loro vocazione, consiste nel mantenere viva la consapevolezza della comune appartenenza alla famiglia umana»[69]. La triade ragione-etica-religione può essere letta correttamente solo nel prisma dell'amore. Una vera etica della tolleranza non si radica nell'indifferenza ma nell'amore. Ogni uomo di buona volontà lo sa per evidenza interiore seguendo la luce naturale della sua ragione. Alla luce di Cristo, il cristiano lo vede con un'intensità particolare.

4. A proposito del fondamento della legge naturale, possiamo affermare che dal punto di vista gnoseologico-fenomenologico ed anche ontologico-immediato, la natura umana è il fondamento dell'etica universale "razionale". Ma rimane sempre una fondazione *penultima* visto che dal punto di vista ontologico-metafisico mediato e ultimo occorre affermare che Dio ne è la fondazione ultima (*Letzbegründung*)[70]. «La vera razionalità non è garantita dal consenso di un gran numero, ma solo dalla trasparenza della ragione umana alla Ragione creatrice e dall'ascolto comune di questa Fonte della nostra razionalità»: così ricordava recentemente Benedetto XVI ai Membri della

essere considerato in nessun modo Autore, se non nel senso che la ragione umana esercita la sua autonomia legislativa in forza di un originario e totale mandato di Dio all'uomo. Ora queste tendenze di pensiero hanno condotto a negare, contro la Sacra Scrittura e la dottrina costante della Chiesa, che la legge morale naturale abbia Dio come autore e che l'uomo, mediante la sua ragione, partecipi alla legge eterna, che non è lui a stabilire» (VS 36).

68 Cfr. R. Pizzorni, *Dio fondamento ultimo della morale e del diritto*, 447-515.

69 V. Possenti, *Il principio-persona*, Roma 2006, 224.

70 Così si può affermare che la dignità della persona è fondamento *prossimo* della dimensione morale, ma esiste un rapporto *intrinseco* tra il fondamento prossimo e il fondamento ultimo che è Dio. Cfr. R. Lucas Lucas, *Orizzonte verticale. Senso e significato della persona umana*, Cinisello Balsamo 2007, 135-150.

RTLu_3_2007.indd 401 28.11.2007 14:06:29

Commissione Teologica Internazionale[71]. Come afferma Reginaldo Pizzorni: «l'etica e il diritto possono avere una autonomia gnoseologica, cioè relativa al soggetto umano, ma non una autonomia ontologica, cioè nei confronti di Dio e della religione»[72]. La *Veritatis Splendor* allude alla *fondazione ultima in Cristo* della morale (VS 53), riferendosi a *Gaudium et Spes*, 10[73]. È in questa prospettiva che si situa il pensiero di Ratzinger, che nei diversi testi analizzati ha proposto una visione che non esclude a priori la questione di Dio. La proposta di rivalutare la legge naturale nell'ambito dell'etica filosofica è lodevole. Nell'ambito dell'etica teologica, la fondazione teologica non potrà essere relativizzata come avviene nella proposta della «morale autonoma nel contesto della fede»[74]. Occorre sempre considerarla nella prospettiva del principio della fede, che non relativizza la legge naturale, ma la valorizza in quanto l'essere dell'uomo, e dunque la sua dignità, viene in ultima analisi fondata nel Figlio[75]. Ricordiamo che la neoscolastica aveva proposto una morale fondata sul diritto naturale. Una tale fondazione non è sufficiente dal punto di visto teologico, come mostrava M. J. Scheeben denunciando la confusione tra la teologia morale e l'etica naturale, dovuta alla situazione di «una morale senza contatto con la dogmatica»[76]. Anche la morale

---

71 Cfr. OR, 6 ottobre 2007, 5.

72 R. Pizzorni, *Il giusnaturalismo ateo*, in Id., *Diritto. Etica e Religione. Il fondamento metafisico del diritto secondo Tommaso d'Aquino*, 220.

73 «(…) la Chiesa afferma che al di là di tutto ciò che muta stanno realtà immutabili; esse trovano il loro ultimo fondamento in Cristo, che è sempre lo stesso: ieri, oggi e nei secoli» (GS 10). Cfr. A.-M. Jerumanis, *Che cosa diventa la legge naturale nel contesto dell'antropologia filiale*, in Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 2003, *L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica "Veritatis Splendor"*, Città del Vaticano 2006, 202-231; cfr. G. Borgonovo, *Che cosa diventa la legge naturale nel contesto dell'antropologia filiale*: *Reazione*, in *ibid*., 232-252.

74 Sulla coniugazione tra fede e ragione cfr. O. Bernasconi, *Humanum et Divinum. Autonomia e Teonomia in teologia morale: coniugazione non insuperabile*, in Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 2003, *L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica "Veritatis Splendor"*, 144-161.

75 A questo proposito la ricerca svolta da R. Tremblay nella fondazione "filiale" della morale cristiana appare in consonanza con le indicazioni date da J. Ratzinger sulla dimensione filiale dell'essere umano; in modo particolare cfr. R. Tremblay, *Una antropologia filiale: cosa significa*, in Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 2003, *L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica "Veritatis Splendor"*, 57-72; cfr. J. Laffite, *Una antropologia filiale: cosa significa?: Reazione*, in *ibid*., 73-88.

76 Citato secondo L. Melina (a cura di), *L'agire morale del cristiano*, Milano 2002, 35. Notiamo che evidenziare questa confusione non significa cadere in un riduzionismo "cristocentrico" o "teologico", ma all'interno stesso del pensiero morale cattolico concepire la relazione tra la teologia morale e l'etica naturale in modo "correlativo".

RTLu_3_2007.indd 402 28.11.2007 14:06:30

autonoma è tributaria, secondo K. Demmer, del modello neoscolastico[77]. Il rinnovamento della morale auspicato dal Concilio Vaticano II dava la seguente indicazione per la teologia morale: «Parimenti tutte le altre discipline teologiche vengano rinnovate per mezzo di un contatto più vivo col mistero di Cristo e con la storia della salvezza» (OT 16).

5. Rimangono sempre veri *i principi fondamentali dell'etica teologica cristiana* che Ratzinger evidenziava 30 anni fa (che non occorre troppo semplicemente identificare con le tesi della corrente teologica chiamata "etica della fede" e della quale B. Stoeckle è una figura di spicco)[78], nei quali emerge con chiarezza la correlazione tra la fede, l'etica e la ragione (e non una sfiducia verso un'etica della ragione) e che possono servire da guida per la valutazione dell'uso della ragione nell'etica teologica onde evitare un'"autosecolarizzazione" della morale[79]: 1) *La fede include una prassi della fede*: «Della fede cristiana fa di fatto parte la prassi della fede; un'ortodossia senza ortoprassi smarrisce il senso del cristianesimo: l'amore che viene dalla grazia»[80]; 2) *La verità di Dio determina la verità dell'uomo, la quale a sua volta determina l'etica*: «La prassi della fede è legata alla verità della fede, nella quale, per mezzo della verità di Dio, si palesa e si eleva ad un livello nuovo la verità dell'uomo»[81]; 3) *I valori umani fondamentali possiedono una dimensione intrinseca*: «La prassi della fede, pertanto, nega radicalmente una prassi che intenda creare prima fatti e, mediante questi, verità: da una tale manipolazione totale del reale, essa difende la creazione movendo

---

77 K. Demmer riconosce al tentativo della "Morale autonoma nel contesto della fede" il merito di aver voluto costruire una morale in vista della comunicabilità razionale all'interno di una società pluralista, ma ne riconosce diversi riduzionismi epistemologici. Per capire la sua logica interna occorre vedere come sia tributaria della manualistica post-tridentina e neoscolastica con un accento di controriforma, tendendo ad identificare la *lex naturalis* con la *lex Christi*, con un riferimento all'Aquinate e un'attenzione particolare alla dimensione razionale secondo il metodo deduttivo (cfr. K. DEMMER, *Natur in der Polarität von Offenbarung und säkularer Ethik. Kommunikationsbasis in plurarer Gesellschaft?*, 89-90).

78 J. RATZINGER, in *Prospettive di morale cristiana. Sul problema del contenuto e del fondamento dell'ethos cristiano*, 37-58.

79 Cfr. l'espressione usata da J.-L. Bruguès che parla di un rischio che attraversa tutto il pensiero cristiano attuale (cfr. J.-L. BRUGUÈS, *Corso di teologia morale fondamentale*, 61). In vista della comunicabilità razionale, che riconosciamo legittima e necessaria, esiste una tendenza ad un impoverimento fondativo teologico del discorso morale cristiano come se gli argomenti teologici fossero secondari, non significativi per il credente. Si corre così il rischio di una certa relativizzazione dell'uso della fonte primaria della Rivelazione privilegiando la fonte dell'esperienza umana. Un'autentica ermeneutica cristiana non dimenticherà mai la circolarità tra Parola ed esperienza umana nel fondare la morale.

80 J. RATZINGER, in *Prospettive di morale cristiana. Sul problema del contenuto e del fondamento dell'ethos cristiano*, 55.

81 *Ibid.*, 55.

RTLu_3_2007.indd 403 28.11.2007 14:06:31

dal Creatore stesso. Per essa, sono sottratti a qualsiasi manipolazione i valori umani fondamentali, di cui essa è consapevole guardando all'esempio di Gesù Cristo»[82]; 4) Per quanto riguarda il ruolo della ragione, *Ratzinger denuncia due modi sbagliati di considerare il rapporto fede-ragione: a) la ragione sarebbe incapace di verità; b) l'autolimitazione della ragione che esclude la fede dal suo ambito*. Scrive infatti: «nell'un caso, alla ragione viene contestata la capacità cognitiva della verità e la rinuncia alla verità viene elevata a metodo; nell'altro caso, la fede è enucleata dallo spazio della ragione e il razionale non è ammesso come possibile contenuto anche dal mondo della fede»[83]. Mentre la fede degli apostoli procede nel modo seguente: «Essa è convinta che la ragione è capace delle verità e che, di conseguenza, la fede non deve essere costruita al di fuori della tradizione della ragione, ma trova il suo linguaggio nella comunicazione con la ragione dei popoli, assimilando e rigettando»[84]. Per Ratzinger *esiste un colloquio positivamente critico con la ragione, cominciato nell'epoca protocristiana che deve continuare*. In questa linea si situa a nostro parere il suo intervento di Regensburg. La Chiesa «deve difendere scelte fondamentali dall'abbandono della ragione in balia del tempo, nonché dalla capitolazione della ragione dinanzi all'onnipotenza della prassi»[85]. Nel discorso di Regensburg e negli interventi successivi Benedetto XVI rimane fedele a questa impostazione espressa 30 anni fa come teologo della Commissione Teologica Internazionale: fede e ragione sono le due ali della conoscenza morale. Tutto il discorso del papa conferma che "agire secondo ragione e verità" è il paradigma di un'etica universale.

[82] *Ibid.*, 55-56.

[83] *Ibid.*, 56.

[84] *Ibid.*, 56-57.

[85] *Ibid.*, 57.

RTLu_3_2007.indd 404 28.11.2007 14:06:32

RTLu XII (3/2007) 405-426

I diritti umani in tensione tra pluralismo ed universalismo. Prospettive dell'etica sociale nella *Spätmoderne*

Markus Krienke
Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Introduzione: i diritti umani nella situazione della *Spätmoderne*

Trattando dei diritti umani oggi, si deve riflettere in un primo momento, di carattere metodologico, sul proposito con cui volgere lo sguardo a questo tema che può essere considerato il nodo etico-teoretico della tensione globale tra "pluralismo" ed "universalismo". A questo proposito nella seguente trattazione si utilizza il termine *Spätmoderne* (nell'accezione di Giddens[1], Busch[2], Freyer[3]) per evitare che essa si perda nella infinita querelle terminologica tra "post-modernità"[4], "seconda modernità"/ "modernità riflessiva"[5] o "età post-secolare"[6]. Al di là di questa "nuova oscurità" (*Neue*

1 Cfr. A. Giddens, *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt a. M. 1990.

2 Cfr. H.-J. Busch, *Subjektivität in der spätmodernen Gesellschaft. Einige theoretische Bestimmungen und zeitdiagnostische Einschätzungen*, in A. Birnbaumer – G. Steinhardt (edd.), *Der flexibilisierte Mensch. Subjektivität und Solidarität im Wandel*, Heidelberg-Kröning 2003, 58-71.

3 Cfr. T. Freyer, *Der Andere und die Anderen. «Individualität» und «Sozialität» als theologisch-anthropologische Herausforderung*, in Theologische Quartalschrift 187 (2007) 114-131, qui 115, nota 5.

4 Cfr. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 1997[5]; J.-F. Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris 1986.

5 Cfr. H. Keupp et al. (edd.), *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Reinbek 1999.

6 Cfr. J. Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in J. Ratzinger – J. Habermas, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg-Basel-Wien 2005, 15-37, qui 33; cfr. Id., *Glauben und Wissen*, Frankfurt a. M. 2001, 12-15; per una critica del teorema di Habermas cfr. H. Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg-Basel-Wien 2004, 122-128; e H.-J. Höhn, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn et al. 2007, 25-32.

RTLu_3_2007.indd 405 28.11.2007 14:06:32

Unübersichtlichkeit)[7], il termine *Spätmoderne* non dichiara l'età moderna come fosse conclusa – come affermano i post-moderni –, né la considera come "troppo poco" moderna nel senso che dovrebbe ancora essere portata alle sue "vere" conseguenze – questo sarebbe il giudizio del termine "seconda" o "riflessiva modernità" –, e non identifica neanche "modernità" e "secolarismo" come fa Habermas quando parla dell'"età post-secolare". Il nostro termine ritiene tutte queste indicazioni utili, ma unilaterali e si limita alla costatazione che stiamo affrontando una modernità "irritata", "scossa"[8]. In questo senso l'11 settembre portava solo alla luce quello che si può ritenere la grande questione irrisolta dalla modernità: la conciliazione delle varie particolarità individuali e culturali con l'idea dell'universalità. Mentre nei decenni dopo la *Dichiarazione dei diritti universali* da parte dell'ONU nel 1948 gli intellettuali occidentali ritenevano il discorso "universale-giuridico" sui diritti umani come l'istanza decisiva per l'istaurazione di un ordine cosmopolitico e per la risoluzione dei conflitti internazionali derivanti dalla cosiddetta "globalizzazione"; la post-modernità ci rende consapevoli del fatto che, accanto al discorso sull'universalità, fu dimenticata la corrispettiva trattazione delle particolarità. Così osserviamo al momento il venir meno di quel consenso universale che fu già ritenuto uno standard invalicabile. Allo stesso momento, la radicalità dell'obiezione sistematica contro l'universalità di questi diritti costringe la filosofia occidentale allo svolgimento di una nuova riflessione sulle possibilità e sui limiti di questo concetto[9]. Sembra che il discorso occidentale, che ancora negli anni '90 utilizzava questo termine in modo aproblematico e persino inflazionistico[10], torni così alle sue domande più elementari.

In questa situazione la spinta anti-moderna della post-modernità dichiarò la "fine" delle grandi narrazioni, cioè delle concezioni razional-universali, e cioè della fondazione classico-trascendentale dei diritti umani stessa, svolgendo in conseguenza il discorso delle particolarità a scapito di ogni possibilità di raggiungere una razionalità

---

7 J. HABERMAS, *Die neue Unübersichtlichkeit* (Kleine politische Schriften, vol. 5), Frankfurt a. M. 1996.

8 Cfr. H.-J. BUSCH, *Das Unbehagen in der Spätmoderne. Zur gegenwärtigen Lage des Subjekts aus der Sicht einer psychoanalytischen Sozialpsychologie*, in H. KEUPP – J. HOHL (edd.), *Subjektdiskurse im gesellschaftlichen Wandel. Zur Theorie des Subjekts in der Spätmoderne*, Bielefeld 2006, 205-226, qui 219.

9 Cfr. H. SAUER – A. RIEDL, *Die Menschenrechte als Ort der Theologie. Ein fundamental- und moraltheologischer Diskurs* (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge, vol. 9), Frankfurt a. M. et al. 2003, qui 25. «Potrebbe essere che l'11 settembre 2001 verrà ritenuto un giorno come la grande svolta nello sviluppo della tutela dei diritti umani a livello nazionale ed internazionale» (J. A. FROWEIN, *Terrorismus als Herausforderung für den Menschenrechtsschutz*, in G. NOLTE – H.-L. SCHREIBER [edd.], *Der Mensch und seine Rechte. Grundlagen und Brennpunkte der Menschenrechte zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, Göttingen 2004, 51-70, qui 51).

10 Cfr. in merito J. SCHWARTLÄNDER, *Menschenrechte – eine Herausforderung der Kirche*, München-Mainz 1979, 61.

RTLu_3_2007.indd 406 28.11.2007 14:06:33

universale. Al contrario, il discorso della *Spätmoderne* si astiene da questa conseguenza affrettata e non confonde subito "critica" con "rigetto". Con questa accezione della *Spätmoderne*, il seguente discorso non condivide la capitolazione della post-modernità davanti a ogni pretesa di un discorso razionale su valori o ragioni "ultime"; viene riconosciuto, invece, il bisogno di una radicalizzazione critica di questo discorso stesso. In questo senso, la *Spätmoderne* non vuole essere intesa come una sostituzione della modernità, bensì come la sua stessa radicalizzazione[11]. Riprendendo questo metodo, proprio l'etica sociale[12] può rispondere alla sfida del relativismo etico con una nuova strategia del suo compito di "giustificare" le istituzioni e le strutture sociali nei confronti della *persona singularis*. Visto che con la critica post-moderna il discorso sui diritti umani può essere considerato riaperto proprio per quanto riguarda i suoi concetti più basilari, l'etica sociale sente il bisogno di sviluppare la sua posizione in una duplice chiave: in un primo momento, tenendo presente la sfida che deriva dal dialogo internazionale, e cioè interculturale e interreligioso, all'universalità di questi diritti stessi; e in un secondo momento, rispondendo nel senso della *Spätmoderne* e tenendo viva l'importanza della domanda radicale-fondativa. È proprio in questa direzione che spingono le prime dichiarazioni di Papa Benedetto XVI rispetto a quelle del suo predecessore, che riprendono il suo dialogo, all'epoca ancora come prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, con Jürgen Habermas nel gennaio 2004 a Monaco di Baviera[13]. Al centro di questo dialogo sta, nonostante alcune differenze notevoli dei due contendenti, la comune intesa che la ragione occidentale nella *Spätmoderne* ha perso la sua pretesa universale-astratta e sta scoprendo l'«altro da sé»[14] cioè sta diventando sensibile per il suo essere «contestualizzato» in diverse «espressioni» come i sentimenti, le culture, i riti e così via[15]. È in questo senso che la

---

11 H. Keupp – J. Hohl, *Einleitung*, in Idd. (edd.), *Subjektdiskurse*, 7-28, qui 8 s. «*Spätmoderne* "dopo Auschwitz" non significa il congedo alla modernità bensì la sua radicalizzazione ed il graduale progresso della sua riflessione – certamente anche sulle sue ambivalenze profonde e sulle sue ipoteche» (Freyer, *Der Andere*, 115, nota 5).

12 Cfr. T. Hausmanninger, *Christliche Sozialethik in der späten Moderne. Grundlinien einer modernitätsintegrativen und -korrektiven Strukturenethik*, in Id. (ed.), *Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne*, Paderborn et al. 1993, 45-90, qui 48-78; M. Schramm, «*Dem Widerstand gerecht werden*». *Die Herausforderung der theologischen Sozialethik durch die postmoderne Philosophie Jean-François Lyotards*, in *ibid*., 141-155, qui 149.

13 Cfr. J. Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in Id.– Habermas, *Dialektik der Säkularisierung*, 39-60.

14 H. Böhme – G. Böhme, *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt a. M. 2003[3].

15 Di conseguenza, Habermas sottolinea il pericolo nella *Spätmoderne* secondo cui la secolarizzazione potrebbe passare la misura se si esaurissero le fonti della solidarietà umana quale base necessaria della convivenza.

RTLu_3_2007.indd 407 28.11.2007 14:06:34

ragione occidentale deve lasciarsi criticare da quelle voci che mettono in discussione la mancata attenzione della razionalità "moderna" proprio per queste "particolarità culturali". Sulla base di questa critica, il discorso attuale considera la capacità della ragione allo stesso momento più limitata e ridimensionata da un lato e più radicale dall'altro: ridimensionata per quanto riguarda lo stabilire degli *standard* internazionali culturalmente "forti", ma contemporaneamente più energico in quanto la domanda della "fondazione ultima" della loro universalità davanti a quest'orizzonte appare nel modo più radicale possibile. Ovviamente un tale spostamento del discorso nella *Spätmoderne* ha le sue ripercussioni notevoli sull'etica sociale cristiana che può riconoscere in questa sfida l'occasione di sviluppare nuove strategie di argomentazione e di partecipazione al dialogo internazionale delle quali la seguente trattazione darà un breve abbozzo. Dopo un'analisi etico-sociale di questa duplice sfida in due parti (2 e 3), si passa alla considerazione di quali conseguenze ne deve trarre non solo l'etica sociale stessa, ma anche il programma di una "teologia dei diritti umani" (4).

2. La sfida da parte del relativismo e del particolarismo

Dalla "fine delle grandi narrazioni", postulata ormai ben tre decenni fa da Jean-François Lyotard, gli indirizzi post-strutturalisti e post-moderni odierni deducono una generale «relatività culturale»[16], dato che l'intreccio specificamente europeo tra filosofia greca, religione cristiana e illuminismo moderno non viene condiviso dalla maggior parte delle altre istanze culturali di questo mondo. Da una tale prospettiva, però, la pretesa universalistica dei diritti umani, ossia della concezione liberale promotrice di questa pretesa, appare come un "imperialismo culturale". Un'imposizione di ugualianza e di solidarietà a livello mondiale porterebbe, come argomenta ad esempio Claude Lévi-Strauss, al tramonto della pluralità culturale[17]. In questa prospettiva i diritti umani non sono più l'auspicata critica ad ogni forma di oppressione bensì appaiono essi stessi come mezzo di repressione: sarebbero, quindi, nient'altro che espressione di

Secondo questi, non basta appunto un «consenso generale che è, nella migliore delle ipotesi, formale e limitato sul procedimento e sui principi» della società politico-democratica (HABERMAS, *Vorpolitische Grundlagen*, 16; cfr. 26).

16 Cfr. L. KÜHNHARDT, *Die Universalität der Menschenrechte. Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs*, München 1987, 283.

17 C. LÉVI-STRAUSS, *Le Regard éloigné*, Paris 1983, 36.

RTLu_3_2007.indd 408 28.11.2007 14:06:36

un «eurocentrismo nel senso peggiorativo»[18]. Michel Foucault analizza le strutture oppressive nella modernità e le riconduce proprio a quel soggetto cartesiano che sottomettendo il mondo nell'evento conoscitivo implicherebbe un'atto di potere che a livello politico sarebbe andato ad esprimersi nel colonialismo, nell'imperialismo e nei vari totalitarismi dell'Occidente[19]. Il risultato sarebbe sempre comunque l'annullamento di ogni comunicazione culturale. In questa prospettiva, la concezione dei "diritti" dell'uomo, basandosi su questo concetto di "razionalità", non sarebbe nient'altro che una struttura di potere[20].

Questa critica post-strutturalista e post-moderna arriva, d'altronde, alle stesse conclusioni come quel movimento che è nato negli Stati Uniti in quanto reazione al liberalismo di John Rawls, che sono i cosiddetti *communitarians* (McIntyre, Sandel, Walzer)[21]. Denunciando il soggetto liberale come un «atomistic self»[22] essi effettuano un «cambiamento radicale del soggetto»[23] e cioè verso le strutture collettive, vale a dire cultura, nazione, popolo. In questo modo, si rifanno ai pensatori europei del romanticismo quali Hamann, Herder, Hegel e von Humboldt che, contro il liberalismo di stampo kantiano, rivendicavano le forme "espressive" della soggettività umana (cioè alla fine l'*objektiver Geist* di Hegel) contro un astrattismo universale che riduce la pluralità espressiva della soggettività al momento "atomico" dell'"io penso". Criticano il concetto "universale" dei diritti umani perché anteporrebbe i diritti individual-liberali

---

18 G. Schwan, *Anerkennung ethnisch-kultureller Vielfalt als Herausforderung europäischer Gesellschaften*, in M. Delgado – M. Lutz-Bachmann (edd.), *Herausforderung Europa. Wege zu einer europäischen Identität*, München 1995, 189-199, qui 192.

19 Per un'analisi di questo argomento cfr. U. Marti, *Die Universalität der Menschenrechte und das Recht auf Differenz. Einige Überlegungen im Anschluß an Michel Foucault*, in J. Hoffmann (ed.), *Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen* (Das eine Menschenrecht für alle und die vielen Lebensformen, vol. 2), Frankfurt a. M. 1994, 59-77.

20 «Il sospetto contro il diritto, la rivolta contro il diritto sorgerà sempre in quei casi in cui il diritto stesso non appare più come l'espressione di una giustizia compresa in servizio di tutti, bensì come il prodotto dell'arbitrio e come l'arroganza dei diritti di quelli che hanno il potere» (Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält*, 42).

21 Per il comunitarismo cfr. D. Bell, *Communitarianism and Ist Critics*, Oxford 1993; A. Honneth (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a. M.-New York 1993.

22 Cfr. C. Taylor, *Atomism*, in Id., *Philosophical Papers*, vol. 2, *Philosophy and the human sciences*, Cambridge 1985, 187-210; cfr. anche C. Lévi-Strauss, *De pres et de loin*, Paris 1988, 165.

23 H. Maier, *Wie universal sind die Menschenrechte?*, Freiburg-Basel-Wien 1997, 44.

RTLu_3_2007.indd 409 28.11.2007 14:06:37

al bene comune di una società e distruggerebbe così le risorse culturali di coesione sociale[24].

Paragonando gli argomenti dei pensatori post-strutturalisti e post-moderni con i comunitaristi possiamo rilevare che quale fondamento della loro critica vi è la comune accettazione della "dignità umana" solo come un "potenziale"[25]. Al di fuori delle strutture sociali, dell'*ethos* vissuto di una comunità, l'uomo viene considerato uomo non in senso pieno, cioè come non ancora pienamente "attuato". Così, la comunità ha un valore prioritario rispetto alla singola individualità. In questo senso, culture che dispongono ancora di tali strutture, non avrebbero bisogno dei "diritti umani" visto che da loro l'"essere uomini" verrebbe assicurato dalle strutture culturale-comunitarie stesse[26]. Gli ideali intatti di quelle società e le sfere condivise della vita comune sarebbero in questo senso la piena protezione dei diritti degli individui. Diventa chiaro allora perché da questo punto di vista, l'introduzione dei "diritti umani" in tali società viene percepita come un atto di "oppressione" perché ignora proprio le strutture culturali locali[27]. In tal senso, la *Dichiarazione dei Governi dei Paesi asiatici* dichiarò nel 1993 a Bangkok che i diritti umani «devono essere visti davanti ai diversi sfondi storici, culturali e religiosi, considerando l'importanza delle proprietà nazionali e regionali»[28]. Come derivato dalla cultura occidentale etnica e religiosa, l'universalismo dei diritti umani viene dunque rigettato come un imperialismo culturale e perciò relativizzato.

A questo punto della nostra analisi è palese che è proprio il relativismo post-moderno occidentale che, insieme al comunitarismo, presta la sua voce ai vari oppositori

---

24 Cfr. T. Hoppe, *Menschenrechte als Basis eines Weltethos?*, in M. Heimbach-Seins – A. Lienkamp – J. Wiemeyer (edd.), *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden*, Freiburg-Basel-Wien 1995, 319-333, qui 324s.

25 C. Taylor, *Die Politik der Anerkennung*, in Id. (ed.), *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a. M. 1993, 13-78, qui 32. Il fatto che altre culture considerino gli uomini nella loro dignità solo come "potenzialmente" uguali – ammettendo delle diversità nelle rispettive realizzazioni della dignità – mostra il rischio dell'uso del concetto "potenziale" nel discorso sui diritti umani (cfr. in merito H. Bielefeldt, *Auseinandersetzung um die Menschenrechte. Zum vierten deutsch-iranischen Menschenrechtsseminar*, in Orient. Zeitschrit des Deutschen Orient-Instituts 36 [1995] 19-27, qui 20).

26 Cfr. A. Pollis – P. Schwab, *Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability*, in Idd. (edd.), *Human Rights. Cultural and Ideological Perspectives*, New York 1979, 1-18, qui 9.

27 «I diritti fondamentali come risultato di una tradizione centenaria *occidentale* furono applicati immediatamente ad altri ambiti culturali in cui i rispettivi problemi sociali per la cui soluzione furono proclamati i diritti umani, non sono ancora venuti a coscienza» (F. Ermacora, *Menschenrechte in der sich wandelnden Welt*, vol. 2, *Theorie und Praxis. Die Verwirklichung der Menschenrechte in Afrika und im nahen Osten*, Wien 1983, 65 s.).

28 Cit. in K. Hilpert, *Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte*, Fribourg-Freiburg-Wien 2001, 45.

RTLu_3_2007.indd 410 28.11.2007 14:06:38

contro l'universalismo dei diritti umani[29]. Lungi da criticare questo "servizio", il discorso della *Spätmoderne* è in grado di riconoscere il contributo del discorso "relativistico" come una *chance* proprio per riflettere in modo "radicale" sulla pretesa universalistica dei diritti umani stessi nel discorso "globale", e ciò attraverso una necessaria differenziazione: l'*occidental way* della loro scoperta attraverso il liberalismo occidentale con il suo modello di ragione "astratta" da ogni inserimento culturale si rivela esso stesso culturalmente di ordine relativo[30]. Questa struttura argomentativa si trova anche ripresa da Ratzinger quando considera la critica relativistica dell'universalismo dei diritti umani non solo come una reazione filosofica derivante dall'indebolimento della razionalità occidentale. Rimproverando ad Habermas di minimizzare in questo modo la radicalità della critica da parte della cultura relativistica, obietta che non può esistere un discorso di una ragione «pura», «trascendentale» che non implichi di per sé quell'«altro» della ragione quale è la sua inculturazione concreta[31].

Il diventare "riflessivo" della modernità stessa radicalizza, quindi, il discorso dei diritti umani; è in tal senso che differenzia tra "contesto di scoperta" (*Entdeckungszus ammenhang*) e "contesto di giustificazione" (*Begründungszusammenhang*) dell'universalità. Viene radicalizzata, così, la domanda della fondazione dell'universalità – e con ciò della legittimità dei diritti umani – al di là del loro contesto storico e sistematico "di scoperta" ponendo in primo piano la domanda in che senso l'idea dei diritti umani, derivata da una certa tradizione, esprime un *legittimo* "standard" internazionale non solo di "umanità", ma anche in quanto condizione indispensabile di possibilità per ogni discorso universale in chiave interculturale ed interreligiosa[32]. Comprendere la genesi storica di esse stesse in funzione sistematico-fondativa, si commetterebbe una "fallacia genetica" (*genetischer Fehlschluss*)[33]. È quindi il compito di un discorso

---

[29] Cfr. O. Höffe, *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt a. M. 1996, 58.

[30] Cfr. S. Kaviraj, *Universality and the Inescapability of History. How universal ist the declaration of Human Rights?*, in H. May – S. Fritsch-Oppermann (edd.), *Menschenrechte zwischen Universalisierungsanspruch und kultureller Kontextualisierung. Loccumer Protokolle 10/93*, Rehberg-Loccum 1993, 75-96.

[31] Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält*, 54 s. In queste pagine, Ratzinger constata la «non-universalità di fatto delle due grandi culture dell'Occidente, cioè della cultura della fede cristiana e quella della razionalità secolare, per quanto entrambe diano una loro impronta in tutto il mondo e in tutte le culture» (*ibid.*, 54).

[32] «Le condizioni specifiche della genesi [dei diritti umani] sono ovviamente particolari e contingenti – spesso persino in un modo provocatorio» (O. Höffe, *Sieben Thesen zur Anthropologie der Menschenrechte*, in Id., *Der Mensch – ein politisches Tier?*, Stuttgart 1992, 188-211, qui 192).

[33] Cfr. D. Witschen, *Menschenrechte als sekundäres Naturrecht*, in Theologie und Glaube 87 (1997) 346-366, qui 348, 366.

RTLu_3_2007.indd 411 28.11.2007 14:06:39

spät-moderno dei diritti umani *argomentare* come si lasciano precisare delle norme universali anche in contesti storico-contingenti e quindi in forme culturalmente divergenti[34].

3. Come salvare l'universalità?

Nella situazione della *Spätmoderne*, un tentativo di risposta non può partire più dalla "prova astratta" dell'universalità della dignità umana (tentativo che si baserebbe su un concetto "forte" di razionalità) bensì dalla costatazione (neutrale) della pluralità di espressioni culturali.

In questo senso, Hans Küng nel 1990 iniziava il suo progetto di un'"etica mondiale"[35]. Con il tentativo di scoprire un sostrato etico, identico in tutte le religioni, voleva prevenire il sospetto che i "diritti umani" esportino un'antropologia specificamente occidentale[36]. Questo approccio che parte dalla realtà concreta, prosegue però per astrazione[37], cioè "sottraendo" le particolarità che le diverse culture non hanno in comune con le altre, al fine di ritagliare dei momenti propriamente "comuni". Così si giunge, come risultato, ad un *minimum morale* che però non può fungere come un'affermazione fortemente etica, perché appunto non è stato trovato attraverso un comune accordo "forte" tra le varie culture su valori comuni e condivisi. In questo senso, il progetto di Küng ha incontrato subito delle critiche fondamentali, in quanto per la messa fra parentesi appunto della domanda assiologica, non supera qualitativamente il relativismo, ma anzi lo riduce ancora su un *minimum* culturale debole[38].

---

34 Cfr. E. TUGENDHAT, *Asyl: Gnade oder Menschenrecht?*, in K. BARWIG – D. MIETH (edd.), *Migration und Menschenwürde. Fakten, Analysen und ethische Kriterien*, Mainz 1987, 76-82, qui 77.

35 Cfr. H. KÜNG, *Projekt Weltethos*, München-Zürich 1990, qui 81-87; ID., *Weltfrieden – Weltreligionen – Weltethos*, in Concilium 30 (1994) 282-289; per la critica cfr. H.-J. SANDER, *Der Wille zum Weltethos – ein Wille zur Macht aus der Ohnmacht. Zu Stärken und Schwächen eines globalen religiösen Projektes*, in H. REINALTER (ed.), *Projekt Weltethos. Herausforderungen und Chancen für eine neue Weltpolitik und Weltordnung*, Innsbruck-Wien-Bozen 2006, 65-78, qui 71-73.

36 Cfr. P. ANTES, *Die ethische Relevanz der Weltreligionen für die Welt von morgen*, in T. FAULHABER – B. STILLFRIED (edd.), *Auf den Spuren einer Ethik von morgen*, Freiburg-Basel-Wien 2001, 13-21, qui 15. «È comune a tutte quante [sc. religioni] che, proprio per questi punti di riferimento assoluti, affermano l'assoluta legittimità dell'ordine e non ammettono nessuna discussione appunto su questa legittimità» (*ibid*.).

37 Analizzando delle indagini empiriche riguardo al progetto küngiano, Noelle-Neumann arrivò a sostenere una precisa ambivalenza tra «un ethos mondiale a livello supremamente astratto di Hans Küng e le differenze profonde nelle opinioni su bene e male tra le culture concrete come emerge dai lavori empirici del sociologo americano Ray Funkhouser» (E. NOELLE-NEUMANN, *Weltethos und Zusammenstoß der Zivilisationen. Der Einbruch der Empirie in die Sozialwissenschaft*, in FAULHABER/STILLFRIED [edd.], *Auf den Spuren einer Ethik*, 46-51, qui 50).

38 Fuchs ritiene che nella pluralità delle religioni e credenze non si lasci proprio stabilire un tale "minimo"

RTLu_3_2007.indd 412 28.11.2007 14:06:40

Proprio se si mira ad un consenso "forte", non è consigliabile analizzare le diverse religioni e le diverse culture come sistemi "astratti" da concordare[39], bensì si rivela assolutamente necessario puntare sull'esperienza individuale storica. Solo da un'analisi ragionata della stessa, sembra possibile raggiungere anche un'idea del significato della "dignità umana" che appunto non si ottiene "sottraendo" le diversità ed enucleando un "minimum morale"[40]. Il passo difficile ma decisivo è, poi, quello di giungere dall'esperienza storica e singolare alla qualità razionale-etica della "dignità" che non è di natura empirica. La funzione di questa "qualità" nell'antropologia non è, dunque, di carattere particolare-empirico, bensì quella di essere il fondamento normativo-critico per qualsiasi antropologia culturalmente co-determinata che pretende di essere "umana". In quanto espressioni di questa "dignità", i diritti umani sono le "prime condizioni" (*Anfangsbedingungen*) universali, come afferma Höffe, dell'essere uomini, ma non pregiudicano ancora per niente una completa e determinata antropologia concreta[41]. In tal senso, quell'*apriori* può essere determinato appunto non empiricamente, attraverso delle realizzazioni culturali, anzi si rivela privo di ogni dimensione teleologica o normativa che predeterminerebbe questa "dignità" verso una speciale concretizzazione culturale. Questo concetto di "dignità", come ci accorgiamo subito, diventa una sfida non solo per qualsiasi cultura, ma anche per il contesto europeo stesso, rendendo possibile, così, un nuovo discorso internazionale.

(cfr. J. Fuchs, *Weltethos oder säkularer Humanismus?*, in Stimmen der Zeit 211 [1993] 147-154); cfr. W. Huber, *Die Zukunft gewinnen. Wir brauchen ein planetarisches Ethos*, in Universitas 48 (1993) 563-574, qui 568. In questo senso, l'idea del *Weltethos* non è in grado di sostituire i diritti dell'uomo, bensì può essere interpretato come un discorso integrativo che rimanda il dibattito giuridico all'importanza del momento etico; per una tale interpretazione positiva cfr. H. J. Münk, *Die Weltreligionen im globalen Ethikdialog über Menschheitsfragen – Forschungsbericht zu den beiden Haupttypen einer universalen und globalen Ethoskonzeption in der deutschsprachigen (katholisch-) theologischen Ethik*, in Id. – M. Durst (edd.), *Christliche Theologie und Weltreligionen. Grundlagen, Chancen und Schwierigkeiten des Dialogs heute*, Fribourg 2003, 160-238.

39 «L'apparente consenso sulla dignità umana è astratto» (S. Heuser, *Menschenwürde. Eine theologische Erkundung* [Ethik im theologischen Diskurs, vol. 8], Münster 2004, 21).

40 Cfr. Münk, *Theologische und philosophische Ethik*, 427. Il *minimum morale*, quindi, non è nient'altro che il risultato del consenso e rimanda perciò, per la questione di validità e legittimità, all'etica del discorso. Siccome quest'ultima si basa però di necessità su un concetto di ragione che astrae da ogni particolarità culturale, dall'"altro della ragione" appunto, questo approccio del *minimum morale* già per la sua impostazione sistematica non può riuscire a svolgere un discorso fondativo bensì solo legittimativo di tali contenuti (cfr. H.-J. Höhn, *Soziale Differenzierung und plurale Vernunft. Komprehensive Rationalität als Basis einer Christlichen Sozialethik*, in Hausmanninger [ed.], *Christliche Sozialethik*, 91-110, qui 101 s., 106).

41 Cfr. Höffe, *Sieben Thesen*, 197-199. «Invece che definire l'uomo, come si usa sin dall'antichità, attraverso ciò che gli permette la felicità, l'autorealizzazione od un'esistenza sensata, i diritti umani congedano qualsiasi concetto teleologico o normativo» (*ibid*., 197).

RTLu_3_2007.indd 413 28.11.2007 14:06:41

Come già detto, un tale discorso non può che partire da situazioni concrete, evidenziando dei momenti che in tutte le culture vengono sperimentati e sentiti come "ingiusti". Così si articolano le accennate "prime condizioni" per essere uomo, partendo dall'esperienza universalmente condivisibile di situazioni di dolore e di ingiustizia estreme[42]. Si tratta, cioè, di evidenziare e di tipizzare delle situazioni che vengono percepite moralmente come "sbagliate" e che conducono, in ultima analisi, a una sorta di *anthropologia negativa*. «Il contesto di scoperta di singoli diritti umani si lascia, in tal modo, descrivere come la risposta ad esperienze specifiche di sofferenza elementare che sono state causate ingiustamente e che dunque sono inevitabili. Questa risposta viene, in un primo momento, moralmente giustificata e viene, poi, attraverso la codificazione giuridica, anche riflessa all'interno del sistema del diritto»[43]. Questo contesto "euristico" di rilevamento può condurre, in tale maniera, alla graduale scoperta[44] di un imperativo universale che esprime l'evidenza morale del "tu non devi". Questa evidenza è, così, la "misura" per i diritti umani, misura che si basa appunto sulla «vulnerabilità della libertà»[45].

Mirando a sensibilizzare le esperienze umane con questo "imperativo", diventa possibile rispettare i diversi contesti culturali pur non abdicando allo stesso momento ad un "fondamento ultimo" (*Letztbegründung*). Rimuovendo l'insinuazione che in questo modo si lascia dedurre l'intero catalogo dei diritti fondamentali stabiliti nella "prima" e "seconda" generazione a partire dal 1948[46], si arriverebbe però ad un nocciolo ben definito di alcune norme fondamentali che si evidenziano, in un primo momento, di natura morale, e che si lasciano poi formulare attraverso norme giuridiche. Proprio in quest'ultimo passaggio dal "consenso" morale alla formulazione giuridica di norme vincolanti risiede l'importante passo che riflette le convinzioni morali alla luce "uni-

---

42 Cfr. H. J. MÜNK, *Theologische und philosophische Ethik im Dialog über ein Universalethos*, in Ethica 12 (2004) 415-430, qui 427.

43 T. HOPPE, *Menschenrechte im Spannungsfeld von Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Grundlagen eines internationalen Ethos zwischen universalem Geltungsanspruch und Partikularitätsverdacht* (Theologie und Frieden, vol. 17), Stuttgart 2002, 145s.

44 Cfr. MÜNK, *Theologische und philosophische Ethik*, 429.

45 J. ISENSEE, *Menschenrechte – Staatsordnung – Sittliche Autonomie. Gestalt der menschenrechtlichen Freiheit im Verfassungsstaat*, in J. SCHWARTLÄNDER (ed.), *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte* (Entwicklung und Frieden, vol. 24), München-Mainz 1981, 70-103, qui 76.

46 Cfr. MAIER, *Wie universal*, 35-51; KÜHNHARDT, *Die Universalität*, 113-124.

RTLu_3_2007.indd 414 28.11.2007 14:06:43

versale" della loro *Letztbegründung*, e cioè il passo specifico dell'etica sociale[47]. Si tratta quindi, nell'"antropologia negativa", della combinazione di un approccio pratico con una "fondazione ultima di legittimità" (*geltungslogische Letztbegründung*)[48].

Il metodo per arrivare a queste norme non è quindi "sottrattivo" bensì "negativo". Una tale "antopologia negativa" si limita alla pretesa universale-fondativa di un criterio che, appunto per la sua astrattezza, non si lascia riempire positivamente. Afferma Walter Kasper in merito a tale concetto: «Esiste una sorta di *anthropologia negativa*, che nasce dall'immediata evidenza morale del "Tu non devi" senza poter formulare in maniera teoretico-positiva la ragione metafisica più profonda»[49]. Quindi non è mai deducibile da una cultura positiva, appunto perché influiscono tutti i momenti espressivi della rispettiva cultura stessa. Esso, tuttavia, viene sperimentato nelle situazioni in cui viene leso, nelle azioni che danneggiano la dignità umana e offendono le condizioni costitutive per il «poter essere uomini»[50]. In questo senso, i diritti dell'uomo si lasciano scoprire più facilmente attraendo più consensi nelle situazioni in cui vengono infranti. Non a caso lo sviluppo della codificazione degli stessi diritti riconosce quali suoi momenti costitutivi le reazioni a delle infrazioni clamorose della dignità umana (pensiamo non solo alle rivoluzioni americana e francese ma anche alla situazione storica del 1948). Ovviamente il senso umano per l'ingiustizia è più attendibile che non per la concreta determinazione di "che cos'è" la giustizia nella sua definizione positiva e con le singolari conseguenze materiali[51]. Il momento culturalmente più importante

---

47 Solo in questo modo si riesce a salvare l'universalità come il requisito fondamentale dei diritti umani; cfr. P. Tiedemann, *Zum Begriff der Menschenwürde. Philosophische Grundlegung und juristische Anwendung*, in Ethica 13 (2005) 357-381, qui 362.

48 Questo passaggio non è più compito dell'etica sociale bensì implica delle considerazioni di natura gnoseologico-fondamentale; cfr. R. Aschenberg, *Letztbegründung? Beitrag zu einer typologischen Orientierung*, in R. Hiltscher – A. Georgi (edd.), *Perspektiven der Transzendentalphilosophie im Anschluß an die Philosophie Kants*, Freiburg-München 2002, 11-42. La *geltungstheoretische Letztbegründung* si basa sul necessario momento noematico di ogni comportamento intenzionale (cfr. *ibid*., 36).

49 W. Kasper, *Die theologische Begründung der Menschenrechte*, in Päpstlicher Rat Justitia et Pax, *Die Kirche und die Menschenrechte. Historische und theologische Reflexionen* (Arbeitshilfen, vol. 90), Bonn 1991, 45-65, qui 45.

50 Witschen, *Menschenrechte als sekundäres Naturrecht*, 351.

51 Cfr. T. Osterkamp, *Juristische Gerechtigkeit. Rechtswissenschaft jenseits von Positivismus und Naturrecht* (Grundlagen der Rechtswissenschaft, vol. 2), Berlin 2004, 43. «La domanda *se* in linea di principio possono esistere delle azioni che, indipendentemente dalle loro conseguenze prevedibili, siano da caratterizzare come moralmente riprovevoli, è da ben distinguere dal giudizio storicamente contingente circa *quali* azioni si tratti nel particolare» (E. Schockenhoff, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996, 209).

RTLu_3_2007.indd 415 28.11.2007 14:06:44

per questa concezione dell'"antropologia negativa" lo possiamo trovare senz'altro nel Decalogo, che si basa quasi interamente su delle formulazioni negative[52]. Non a caso, esso è stato sempre consultato per le formulazioni storiche dei diritti dell'uomo[53].

A questo punto risulta palese in quale senso questo tentativo *spät*-moderno della fondazione dei diritti umani è contemporaneamente meno pretenzioso (nel senso che rinuncia alla "deducibilità" del catalogo da un supremo principio astratto) e più radicale quando si mostra perfettamente conscio del limite della strategia ontologico-deduttivistica e cerca, attraverso la contestualizzazione esistenziale dell'individualità umana, di fondare i diritti umani in una «recorrenza» del sé in quanto corporalità che si riconosce «radicalmente determinata dalla responsabilità per l'altro» in quanto altro[54]. A questo punto, è proprio l'"antropologia negativa" che si apre a una rivalutazione della corporalità non in quanto realizzazione di una libertà trascendentale o dell'autosviluppo dell'identità isolata e trascendentale dell'uomo, bensì in quanto luogo autentico del *pathos* originale della vita[55]. In questo senso, l'"antropologia negativa" è nient'altro che il discorso fondativo, cioè onto-fenomenologico e perciò di natura *letztbegründend*, per quelle situazioni evidenti che il giurista e il politico possono semplicemente percepire come «intuizioni di evidenza globale»[56].

Il vantaggio di una tale "antropologia negativa", quindi, è quello di non togliere nulla all'importanza delle esperienze e della "lotta" che ciascuna cultura deve vivere per scoprire i "diritti fondamentali" dell'uomo. Viene relativizzato così il contesto storico-genetico dei diritti umani e perciò anche il catalogo concreto al quale esso ha storicamente condotto. Solo così, però, diventa possibile fare chiarezza sul significato

---

52 La forma fondamentale dei dieci comandamenti è quella negativa, che perciò vale per tutti gli uomini nei confronti di tutti gli altri, a prescindere della rispettiva individualità e della rispettiva relazione che lega l'uno all'altro. I due comandamenti che ne fanno l'eccezione, cioè il terzo ed il quarto, divergono dagli altri ed esprimono la specifica relazionalità che caraterizza la situazione concreta dell'individuo con Dio e con i suoi genitori; cfr. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht*, 264; cfr. anche G. NUMMER-WINKLER, *Moralischer Universalismus – kultureller Relativismus. Zum Problem der Menschenrechte*, in HOFFMANN (ed.), *Universale Menschenrechte*, 79-103.

53 «Se Dio dovesse consegnare ad un Mosè oggi le tavole della legge, gli darebbe nelle mani senza dubbi la Carta dei diritti umani dell'ONU» (F. FURGER, *Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzungen*, Stuttgart-Berlin-Köln 1991, 145).

54 FREYER, *Der Andere*, 128; Freyer riprende questo motivo, che egli denomina «recorrenza», da Lévinas (cfr. E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974, 133 s.). Non è l'astratezza dell'individualità dell'altro quella che fonda i diritti umani, bensì è il suo volto personale che dice immediatamente: «non uccidere» (cfr. H.-M. SCHÖNHERR-MANN, *Die Wende des Denkens im 20. Jahrhundert. Ethische und religionsphilosophische Perspektiven im Werk von Emmanuel Lévinas*, in Ethica 9 [2001] 57-82, qui 68).

55 Cfr., per questo aspetto, M. HENRY, *Fenomenologia materiale*, tr. it. di P. D'Oriano, Milano 2002, 66, 186 s.

56 TIEDEMANN, *Zum Begriff der Menschenwürde*, 363.

RTLu_3_2007.indd 416 28.11.2007 14:06:46

e sul valore reale dell'universalità di tali diritti, rendendoli comunicabili nel discorso internazionale. Abrogando la pretesa che si tratti di un catalogo ben definito e chiuso di norme universali, diventa possibile affermare con maggiore forza il bisogno di una continua riflessione sui diritti umani per cui ogni nuova esperienza è in grado di illustrare meglio i diritti umani nel loro complesso. Allo stesso momento, il discorso diventa anche più rigido in quanto possono essere formulati in termini chiari anche i requisiti per poter considerare un "diritto" appunto un "diritto umano"[57]. Proprio la consapevolezza sui limiti della concezione dei diritti umani si rivelerà in questo senso come la condizione della forza *universale* di questi stessi, che si trova incentrata, in ultima analisi, sull'imperativo apodittico del "tu non devi".

4. Conseguenze per l'etica sociale e per una teologia dei diritti umani

4.1. Etica sociale

L'etica sociale cattolica riflette sull'antagonismo tra "universalismo" etico e "pluralismo" culturale all'interno del difficile rapporto tra il principio di "personalità" e il concetto del "bene comune". Se Gilbert Chesterton poteva chiamare l'universalismo individualistico del liberalismo una «idea cristiana impazzita»[58], egli riconosceva in

[57] In questo senso sarebbero da criticare sia la proposta di integrare i diritti umani con degli "obblighi umani" (*Menschenpflichten*) sia gli sforzi per aggiungere alle due "generazioni" dei diritti umani fin ora esistenti una "terza generazione" che sarebbero i diritti dei collettivi, come sono gli stati o le culture. Il concetto dell'"obbligo umano" si scontra con l'intenzione propria dei "diritti umani" cioè di salvaguardare una sfera di libertà personale all'uomo che gli spetta incondizionatamente. Un concetto di "obbligo" fa correlare questo diritto incondizionato con un obbligo e adombra così necessariamente la natura non dovuta di questi diritti derivanti direttamente dall'essere persona dell'uomo. Ciò non toglie l'assioma giuridico e anche morale che sistematicamente ciascun diritto correla con un rispettivo obbligo per gli altri cioè precisamente quello di rispettare questo diritto (cfr. G. Brune, *Menschenrechte und Menschenrechtsethos. Zur Debatte um eine Ergänzung der Menschenrechte durch Menschenpflichten* [Theologie und Frieden, vol. 29], Stuttgart 2006, 85-90, 113). La cosiddetta "terza generazione" è indirizzata invece alla salvaguardia non di individui ma di collettivi e cioè di strutture social-solidarie; esempi sono il diritto di sviluppo, di pace, di ambiente, di partecipazione (cfr. E. Riedel, *Menschenrechte der dritten Dimension*, in Europäische Grundrechte Zeitschrift 16 [1989] 9-21). Anche questa idea è propensa però di annaquare il concetto di dignità umana che spetta all'individuo *qua talis* e appunto non in quanto fa parte di un determinato collettivo. Sono pensabili innumerevoli costellazioni in cui questi diritti entrerebbero in concorrenza con dei "diritti umani" stabiliti e li priverebbero, così, della loro forza giuridico-pratica (cfr. D. Witschen, *Menschenrechte der dritten Generation als Leitprinzipien eines internationalen Ethos*, in Zeitschrift für katholische Theologie 117 [1995] 129-151).

[58] Cit. in H. Maier, *Die Französsiche Revolution und die Katholiken* (Kirche und Gesellschaft, vol. 161), Köln 1989, 3.

RTLu_3_2007.indd 417 28.11.2007 14:06:48

quell'universalismo il concetto cristiano secolarizzato della figliolanza universale del genere umano rispetto al comune Dio, padre di tutti, rivolto contro il proprio contesto culturale d'origine. Più l'astrazione sminuiva la sua spinta negativa contro ogni forma di tradizione e di religione e si limitava ad esprimere quei diritti fondamentali dell'uomo che sono sottratti all'agire politico dello stato, più si delineava anche un'intesa da parte della Chiesa che raggiunse la sua forma ufficiale nella *Pacem in terris* del 1963. Passata questa controversia ideologica diventò possibile, per l'etica sociale cristiana, scoprire l'universalismo anche come concetto fondamentale della tradizione cristiana[59]. Così possiamo scorgere nella storia della Chiesa varie figure che proprio per questo universalismo umano protestarono contro le prassi inquisitorie o colonialistiche. In questo senso, l'annuncio cristiano, anche se non era sempre vincente contro le prassi concrete repressive, si atteggiava già da sempre come critico nei confronti delle strutture sociali. La spinta critica promana dal suo centro stesso dove si trova l'annuncio dell'amore universale di Dio verso tutti gli uomini. L'universalismo si presenta, in tal modo, come una figura teoretica genuinamente teologica[60] in quanto il Cristianesimo lo interpretò non come oppressione e superamento di ogni particolarità culturale, bensì come amore universale[61]. È stato proprio il Concilio Ecumenico Vaticano II che ha ricordato questo fatto, basando su questo il "principio di personalità" come norma critica per tutte le strutture sociali[62]. In questo senso, il Concilio Ecumenico Vaticano II ha interpretato la modernità come la «realizzazione secolare del Cristianesimo» e ha costruito, in tal modo, il ponte di dialogo con la modernità

---

59 Cfr. *pars pro toto* Vorgrimler: «In ultima analisi tutti i diritti dell'uomo si basano su quell'accezione della dignità assoluta e della validità della persona come l'ha portata il Cristianesimo. Fu imparato da quest'ultimo, a sua volta, solo lentamente […] e spesso solo in quanto costretto dalla forma secolarizzata di questa convinzione fondamentale-cristiana» (H. VORGRIMLER, *Menschenrechte*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*^{2}, vol. 7, Freiburg 1962, 297). «Siamo ben consci del fatto che la posizione della Chiesa nei confronti dei diritti umani negli ultimi due secoli è stata caratterizzata troppo spesso dall'esitazione, da obiezioni e riserve. Di tanto in tanto avvennero persino delle forti reazioni da parte cattolica contro ogni dichiarazione dei diritti umani nello spirito del liberalismo e del laicismo» (PÄPSTLICHE KOMMISSION IUSTITIA ET PAX, *Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier*, München-Mainz 1976, n. 18).

60 «Così l'*umanità una* è senza dubbi una figura teoretica cristiana. Essa determinava sia le dottrine dei Padri dell'universalità dell'umanità che il pensiero dell'umanità dello spagnolo ed olandese diritto naturale e delle genti nei secoli XVI e XVII» (MAIER, *Wie universal*, 75).

61 In questo senso afferma Rahner: «L'universalismo dell'una volontà salvifica di Dio nei confronti di tutta l'umanità che costituisce l'ultima unità dell'umanità è la base stabile di ogni particolare storia salvifica e delle religioni» (K. RAHNER, *Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit*, in ID., *Schriften zur Theologie*, vol. 14, Zürich-Einsiedeln-Köln 1980, 382-404, qui 390).

62 *Gaudium et Spes*, 25.

RTLu_3_2007.indd 418 28.11.2007 14:06:49

stessa[63]. In questo senso, Giovanni Paolo II fondò i diritti umani non esclusivamente in chiave escatologica, cristologia o in una teologia della creazione, bensì dal «punto di vista puramente umano»[64].

Il discorso dell'etica sociale con la *Spätmoderne* può da un lato rifarsi positivamente a questo nuovo dialogo ma riconosce, dall'altro, anche le problematiche evolute dalla critica della post-modernità alla modernità stessa. In questo contesto è da collocare il discorso di Benedetto XVI, allora ancora prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, rispetto al suo predecessore. Puntando di meno sulla realizzazione autonoma della dignità umana, egli interpreta i principi dell'etica sociale nel loro inserimento culturale, cioè nel culto vissuto, nelle religioni, ma anche in tutte le forme culturale-sociali. In questo senso, appare con maggiore lucidità che la Chiesa, attraverso tutta la modernità, conduceva il suo discorso critico dei diritti umani anche in difesa delle rispettive espressioni culturali ritenendo l'antropologia liberale, che si basa unicamente sulle "libertà negative", come unilaterale. Nei suoi documenti, essa sottolineava che accanto ai diritti che l'uomo, in quanto uomo singolare, ha verso la società, egli rimane sempre parte integrale di questa società stessa, dell'*ethos* vissuto di quest'ultima.

L'etica sociale, da parte sua, individua queste due tendenze, cioè quella individual-astratta e quella real-comunitaria, nei concetti di "personalità" e di "bene comune". Queste due concezioni, che nell'etica sociale del XX secolo furono alla base di due scuole distinte, sembrano quindi, all'interno del discorso della *Spätmoderne* non solo avvicinarsi tra loro, ma essere proprio integrabili in un concetto di persona che si basa su un nuovo modello di "razionalità". Se per una convivenza nella *Spätmoderne* non basta più, come affermano Habermas e Ratzinger, una ragione considerata quale formale-astratta che metta fra parentesi ogni giudizio sui valori comuni, si delinea ora la possibilità di una ragione che non rinunci alla razionalità ma che sappia estenderla anche ad un discorso sensato su questioni di "fondazione" e di "valore". L'etica sociale potrebbe contribuire notevolmente a questo tentativo che renderebbe più accessibile proprio l'idea di "universalità" nella discussione globale.

---

63 W. KASPER, *Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewußtsein von Freiheit und Geschichte*, in SCHWARTLÄNDER (ed.), *Modernes Freiheitsethos*, 285-302, qui 286.

64 *Redemptoris Hominis*, 17; cfr. O. HÖFFE, *Papst Johannes Paul II. und die Menschenrechte. 1. Philosophische Überlegungen*, in ID. ET AL. (edd.), *Johannes Paul II. und die Menschenrechte. Ein Jahr Pontifikat*, Fribourg-Paris 1981, 15-35, qui 29; cfr. J. GIERS, *Die anthropozentrische Struktur der Sozialverkündigung Johannes Pauls II. Ein Beitrag zur Gestalt der katholischen Soziallehre*, in Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 24 (1983) 51-69, qui 63-69.

RTLu_3_2007.indd 419 28.11.2007 14:06:51

In questo senso, l'etica sociale cristiana, proprio perché si basa su un concetto universale che vede la personalità umana di per sé culturalmente realizzata, deve impegnarsi a percepire la realtà della cultura diversa e perciò contribuire a un discorso sui diritti umani che si distanzi notevolmente da quello astratto-secolare. Criticando in questa maniera un liberalismo individualistico-astratto, è anche in grado di esprimere la critica a tutte le concezioni cultural-relative e comunitaristiche che appunto per il loro punto di vista particolaristico vedono spesso l'"altro" solo come "altro da sé" e non come l'"altro in sé stesso"[65]. In questo senso, l'«"ermeneutica della differenza" rischia di pensare solo l'altro del proprio pensare invece che il proprio pensare dell'altro»[66]. A questo punto, diventa palese il bisogno di integrare la pluralità nell'unità stessa e vice versa. Ossia, appunto, la necessità di interpretare questi concetti non come degli opposti, come è invece successo nella polemica tra *libertarians* e *communitarians*[67]. Attraverso una riformulazione dei concetti basilari dell'etica sociale, cioè di "personalità" e del "bene comune" in questa chiave, l'etica sociale cristiana si rivela in grado di fornire un contributo sistematico-originale al discorso mondiale sull'universalità dei diritti umani.

4.2. Una teologia dei diritti umani

«Come? In che modo occorre proseguire?»[68]: l'etica sociale incoraggia la teologia di oggi a contribuire attivamente non solo a cercare una base consistente per i diritti

---

65 In questo senso Rottländer ha analizzato il comunitarismo proprio nella sua spinta anti-universalistica come erede di una prospettiva culturalmente limitata all'Occidente stesso: «Invece di riflettere criticamente la sottomissione degli altri […] il pensiero europeo si creava delle immaginazioni degli altri e "giocava" con esse la pluralità: i popoli stranieri sembravano, così, essere immagini dei selvaggi nobili o cattivi che comunque non erano altro che i lati desiderati o scalzati della autopercezione europea. Anche il piacevole pensiero della pluralità nella postmodernità non è immune da questa tradizione» (P. ROTTLÄNDER, *Ethik der Solidarität im Spannungsfeld von Postmoderne und Kommunitarismus*, in HAUSMANNINGER [ed.], *Christliche Sozialethik*, 225-245, qui 243 s.).

66 H. PEUKERT, *Philosophische Kritik der Moderne*, in Concilium 28 (1992) 465-471, qui 470.

67 Cfr. M. KRIENKE, *Personalität, Solidarität und Subsidiarität zwischen Kommunitarismus und katholischer Sozialethik. Ein Vergleich* [in corso di pubblicazione su Zeitschrift für Katholische Theologie 130 (2008)]. In questo senso, nella concezione di Lévinas alla quale fu fatto riferimento, la differenza risulta unilateralmente sottolineata; una tale concezione corre il rischio, come formula Peukert a seguito di Habermas, che «nel pensare della differenza [non] viene salvata realmente l'alterità dell'altro» ossia che «il gioco delle differenze […] porti alla fine all'indifferenza nei confronti dell'altro e all'evocazione di un'autorità indeterminata» (PEUKERT, *Philosophische Kritik*, 469). D'altro canto rimane da dubitare se si lasci teorizzare un «incontro disinteressato» che non parta da un principio qualunque di identità personale (cfr. anche H.-M. SCHÖNHERR-MANN, *Postmoderne Perspektiven des Ethischen. Politische Streitkultur – Gelassenheit – Existentialismus*, München 1997, 170).

68 *Redemptor Hominis*, n. 7.

RTLu_3_2007.indd 420 28.11.2007 14:06:52

umani ma anche di sviluppare una teologia dei diritti umani che sia da considerare un contributo valido nel dialogo universale delle culture. Proprio il dubbio attuale a livello mondiale e in modo radicale, come fu tematizzato in queste pagine, costituisce una *chance* per l'etica sociale cristiana nel formulare, attraverso un dialogo così critico con il liberalismo, il suo proprio punto di vista in modo nuovo presentandolo poi al discorso internazionale.

Al fine di evitare che questo discorso diventi astratto-etico, e perciò abroghi quel ricollegamento culturale che fu evidenziato essenziale anche e proprio per un discorso universalistico (questo appunto il risultato della *Spätmoderne*), l'argomento dell'etica sociale deve sempre cercare la sua fondazione in una "teologia dei diritti umani" che realizzi proprio questa integrazione necessaria.

Una tale "teologia dei diritti umani" deve rifarsi senz'altro alla già analizzata "antropologia negativa" del Decalogo. Innanzitutto, conviene precisare che il Cristianesimo nascente non lo interpretò davanti ad un orizzonte che sia paragonabile a quello moderno-liberale, bensì nella sua dinamica all'interno della tradizione giudeo-cristiana. All'"antropologia negativa" dei dieci comandamenti precede fondamentalmente, e come elemento essenziale per la comprensione degli stessi, la promessa della salvezza da parte di JHWH. In questo senso, i dieci comandamenti non provengono da un'autorità secolare che si limiterebbe a regolare la convivenza politica attraverso le leggi, bensì sono la risposta alla promessa di JHWH[69]. Ci accorgiamo subito che lo stesso documento, nel suo contesto positivo-culturale, è l'espressione dell'alleanza di JHWH con il suo popolo, mentre nella sua formulazione universale-astratta ci indica dei tratti fondamentali per una "antropologia negativa", che appunto non ripugna alla sua interpretazione religiosa e culturale[70].

---

69 Jan Sobrino rimanda all'esperienza veterotestamentaria in cui «Dio, prima che esistesse una definizione e fondazione teoretica dei diritti umani, reagisce nei confronti della vita calpestata del suo popolo. Lo difende attivamente e agisce contro i suoi oppressori. Questo significa che i diritti umani non possono essere compresi soltanto attraverso un concetto puramente teoretico bensì, e soprattutto, in un senso etico-politico. Nella misura in cui ci si fa garanti per essi per un'insaziabile pretesa etica, si guadagna un'introspezione sempre più profonda nella loro essenza» (J. SOBRINO, *Theologie und Menschenrechte aus der Sicht der gekreuzigten Völker* [Grazer Universitätsreden, vol. 46], Graz 1992, 54-70, qui 63). Per Wohlmuth «il linguaggio consueto di comunicazione e della logica incontra un'altra dimensione che può essere circoscritta dalla lingua parlata solo attraverso delle negazioni – questa dimensione, però, in quanto pre-parola è tutt'altro che negazione e negatività. Nel mezzo del finito ci si apre la smisuratezza dell'"in-finito"» (J. WOHLMUTH, *Die Tora die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum*, Pederborn et al. 2002, 43).

70 Solo in questa promessa l'interpretazione religiosa riconosce il fatto fondamentale che rende possibile ogni azione (*Handlungsermöglichung*) (H. MERKLEIN, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchungen zur Ethik Jesu*, Würzburg 1984[3], 139).

RTLu_3_2007.indd 421 28.11.2007 14:06:53

Nell'ambito cristiano, questo Decalogo veniva inserito nell'annuncio di Gesù dell'adempimento della legge veterotestamentaria per l'amore divino rivelato in Gesù stesso[71]. Sempre rispetto all'"antropologia negativa" del Decalogo, la tradizione giudeo-cristiana fonda la dignità umana non solo "negativamente" (nel senso dell'accennata fondazione ultima e non nel senso grammaticale) da una parte, ma la vede, dall'altra, nella prospettiva della stretta relazione del popolo d'Israele o del singolo cristiano con Dio stesso. In questo senso fu J. B. Metz a sottolineare che un Cristianesimo "puro" e "nudo" non esiste proprio[72]. Essendo dotato sempre ed essenzialmente di legami contestuali-culturali, esso intende i concetti di "giustizia", "libertà" e "ugualianza" appunto non come dei concetti astratti, bensì fondati in un rapporto concreto che è delineato e strutturato appunto dall'annuncio cristiano come lo riflette la teologia. Una tale "teologia dei diritti umani" si trova esplicitata in modo esemplare da Karl Rahner e da Hans Urs von Balthasar.

Per Rahner l'accennata integrazione avviene proprio all'interno della sua concezione centrale dell'"esistenziale soprannaturale": ovvero il luogo filosofico-antropologico che appunto per il suo rimando trascendentale all'orizzonte del "senso" della vita e appunto per il suo indirizzo al Dio trinitario diventa anche il luogo sistematico dove Rahner media la dignità astratta e "filosofica" dell'uomo con la sua vocazione alla comunione personale con Dio[73]. È proprio con questa destinazione, con questo "slancio" della dignità umana, che quest'ultima acquisisce un'esperienza cristiana che determina l'uomo non come un essere eticamente neutrale bensì come responsabile nel rendersi cosciente di questa dignità. Tale processo di responsabilizzazione è realizzato attraverso i suoi esistenziali di essere (1) un "essere vivente corporeo-materiale", (2) un "essere culturale e spirituale-personale", (3) un "essere religioso e in relazione con Dio" e (4) un "essere relazionato a Cristo"[74]. Siccome l'uomo realizza questi esistenziali in modo "pieno" nella fede, è la determinazione della relazione tra "libertà" e "religione" che assume una notevole importanza nel pensiero rahneriano[75]. Visto

---

71 Cfr. anche *STh* I-II, a. 100, q. 5.

72 J. B. Metz, *Einheit und Vielheit: Probleme und Perspektiven der Inkulturation*, in Concilium 25 (1989) 337-342, qui 338.

73 K. Rahner, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, in Id., *Schriften zur Theologie*, vol. 1, Einsiedeln 1958³, 323-345, qui 339; Id., *Würde und Freiheit des Menschen*, in Id., *Schriften zur Theologie*, vol. 2, Einsiedeln 1955, 247-277, qui 248-253.

74 Rahner, *Würde und Freiheit*, 253.

75 Cfr. K. Rahner, *Vorbemerkungen zum Problem der religiösen Freiheit*, in Id. et al. (edd.), *Religionsfreiheit. Ein Problem für Staat und Kirche*, München 1966, 7-23.

RTLu_3_2007.indd 422 28.11.2007 14:06:54

che questa libertà si spiega sempre nelle sue oggettivazioni spazio-temporali e non è per niente indipendente da quest'ultime; per Rahner la dignità umana si esprime fondamentalmente nella libertà religiosa e di coscienza. Egli critica in questo senso la concezione liberale, che non riconosce alle forme religiose un'autentica importanza espressiva della dignità e della vocazione più intima della vita umana stessa[76].

Hans Urs von Balthasar riprende, proprio a questo punto, il discorso rahneriano quando sottolinea che la libertà dell'uomo non è per niente un dato astratto ma si trova per sé in un contesto dinamico. Questa dinamicità è segnata, da una parte, dall'annuncio biblico dell'amore divino e cioè, nelle sue conseguenze etiche, trova espressione nel discorso della montagna che tratta del superamento immisurabile dell'amore divino rispetto alla giustizia umana. Ma questa nuova "misura", che rende assurda ogni "logica" umana di giustizia, non è già senza conseguenze per l'altra parte di questo dramma, cioè per l'*ethos* secolare: «Le beatitudini – afferma von Balthasar – emanano una strana evidenza che spiega se stessa»[77]. In questo senso, «la stella polare dei diritti umani come una stella cristiana è il punto […] dove riesce la sintesi: La premura del reggente […] per gli uomini che gli sono stati affidati, per le loro libertà; l'ordine reale può così derivare allo stesso momento da motivi secolari-umani e da motivi cristiani»[78]. Per von Balthasar è in questo senso proprio il genuinamente cristiano che fa risplendere l'umano e la sua originale dignità[79]. Conseguentemente, ogni ideale secolare e intra-mondano è di per sé, senza la prospettiva verso Cristo, soggetto debole per le ideologie di qualsiasi tipo[80].

Tutti e due i teologi del Concilio fondano un'universale "teologia dei diritti umani" che, appunto perché prende l'avvio dall'umano *qua talis*, può contribuire al discorso

---

76 «L'errore fondamentale di un assoluto liberalismo teoretico è di non vedere chiaramente proprio questo [cioè che ogni azione libera di un soggetto che si oggettiva ed esprime in questo spazio concretamente è contemporaneamente una determinazione di ciascun altro soggetto]. Questo liberalismo suppone che, data un'organizzazione tecnica e più o meno intelligente della vita umana, gli spazi singolari di libertà possano essere divisi in modo tale che gli uni dagli altri si evitino. In questo modo si ha la determinazione forzata di un soggetto di libertà da un altro soggetto di libertà» (RAHNER, *Vorbemerkungen*, 21).

77 H. U. VON BALTHASAR, *Die «Seligkeiten» und die Menschenrechte*, in Internationale Katholische Zeitschrift 10 (1981) 526-537, qui 534.

78 *Ibid.*, 536.

79 «Perché Dio ha preso, attraverso la sua parola fattasi uomo, il posto del più basso degli uomini, la dignità umana, e cioè di ogni singolare uomo, diventa trasparente, superando ogni giudizio umano. Così diventa palese l'ultima fondazione dei diritti umani – e questo non in modo decrescente dagli uomini cosiddetti più importanti a quelli cosiddetti irrilevanti, bensì al contrario in modo crescente: più uno è denudato della propria potenza, più diventa visibile in lui la presenza del Figlio di Dio» (BALTHASAR, *Die «Seligkeiten»*, 529).

80 Cfr. BALTHASAR, *Die «Seligkeiten»*, 537.

RTLu_3_2007.indd 423 28.11.2007 14:06:55

internazionale con un modello che sottolinea l'importanza della realizzazione dell'*humanum* in forme culturali e religiose, e che anzi solo nella fondazione religiosa trova la sua piena attuazione. D'altro canto, ci fa vedere altresì la necessità di mantenere vivo, nel discorso internazionale, l'istanza negativo-astratta, cioè l'intesa sull'universalità della dignità personale che può diventare l'anello "razionale" nel discorso difficile tra le varie culture e religioni. In questo modo deve essere evidenziato, molto di più di quanto si è fatto fin ora, la solidarietà come struttura basilare che integra il discorso sui diritti umani con le sempre necessarie attuazioni culturali[81]. È in questa direzione che si stava svolgendo anche il discorso tra Ratzinger ed Habermas e in cui ci sta indirizzando la lezione dell'11 settembre, che mostrava l'assurdità di un regolamento mondiale che punta solo sul discorso liberale del "diritto", come se si basasse cioè su un'antropologia "liberale"-astratta[82]. In questo senso è proprio a partire da una "teologia dei diritti umani"[83], che l'etica sociale può guadagnare una voce importante nel discorso internazionale nella tensione tra "universalismo" e "pluralismo".

Considerando questa "teologia dei diritti umani" da parte etica, notiamo che il discorso interreligioso e quello dei diritti dell'uomo non sono relazionati secondo la logica di "addizione-sottrazione", nel senso che "astraendo" dei contenuti specifici religiosi si potrebbe arrivare a quella dei diritti individuali-astratti, oppure viceversa, "aggiungendo" dei valori sociali e religiosi, dal livello dei diritti umani si arriverebbe ad un'intesa interreligiosa. La "teologia dei diritti umani" ci mostra che la relazione è piuttosto quella di "interiore-esteriore". «Il contributo cristiano alla fondazione di un'etica razionale normativa non sta nell'addizione di doveri speciali morali e nella definizione di ulteriori comandamenti, ma nella *Letztbegründung* dell'umano in quanto tale»[84]. In questo senso, nel discorso "filosofico" e in quello "interculturale" (e perciò anche "interreligioso"), non affrontiamo due discorsi distinti l'uno dall'altro e collocati

---

81 Cfr. F. Wilfried, *Religionen im Angesicht der Globalisierung*, in Concilium 37 (2001) 551-566.

82 «In the decade since the end of the Cold War, the human race has become, with increasing rapidity, a single organism. Every kind of barrier to the free and rapid movement of goods, information, and people has been lowered. The organism relies increasingly on a kind of trust – the unsentimental expectation that people, individually and collectively, will behave more or less in their rational self-interest. (Even the anti-globalizers of the West mostly embrace the underlying premises of the new dispensation; their demand is for global democratic institutions to mitigate the cruelties of the global market.) The terrorists made use of that trust. They rode the flow of the world's aerial circulatory system like lethal viruses» (H. Hertzberg, *Tuesday, and After*, in The New Yorker, 24.09.2001, 27 s., qui 27).

83 Cfr. R. J. Schreiter, *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie*, hg. von N. Hintersteiner und M. Ried (Theologie interkulturell, vol. 9), Frankfurt a. M. 1997, 41 s.

84 H.-J. Höhn, *Krise der Moderne – Krise der Vernunft? Motive und Perspektiven der aktuellen Zivilisationskritik*, in Zeitschrift für Katholische Theologie 109 (1987) 20-47, qui 43.

RTLu_3_2007.indd 424 28.11.2007 14:06:57

a livelli diversi, bensì due caratteristiche di discorsi che si rimandano continuamente a vicenda. Essendo intrecciati tra di loro, questi possono essere differenziati solo al prezzo della perdita di uno dei due, diventando il rispettivo altro una necessità unilaterale.

Qui troviamo, in ultima analisi, la ragione del perché i diritti umani non sono un semplice astratto comune dalle varie culture e religioni. Come il diritto senza la sua integrazione in forme culturali-religiose sarebbe "crudele", così la morale ed il puro *ethos* vissuto senza il diritto finirebbero nella dissoluzione di ogni criterio e standard internazionali sull'*humanum*. Questa intuizione, d'altronde, non è "nuova", ma si trova già nel commentario di san Tommaso al Vangelo di Matteo, dove egli, riflettendo sulle beatitudini del discorso della montagna, non afferma solo «iustitia sine misericordia crudelitas est», ma integra subito questo detto con la meno citata ma altresì importante frase: «misericordia sine iustitia mater est dissolutionis»[85]. Nel sottolineare l'importanza del discorso universale sui diritti umani, senza il quale un'intesa interculturale ed interreligiosa risulterebbe utopica perché non disporrebbe di nessuna istanza per poter imporsi nei vari ordinamenti regionali, la teologia non fa nient'altro, quindi, che attingere dalla propria tradizione. Ma nello stesso momento san Tommaso avverte altresì che un discorso puramente giuridico rimane insufficiente perché gli manca la sensibilità per l'altro e la sua indigenza. È quindi la "misericordia", ossia la sensibilità culturale per l'altro, che mantiene sempre vivo il discorso internazionale sulla "giustizia" e sui "diritti umani".

5. Appunto finale

Nel delineato senso "integrale", Giovanni Paolo II metteva alla base, per la definizione autentica della relazione tra "teologia" e "diritti umani", la «persona umano-cristiana»[86]. Ecco perché la Chiesa, come sottolineava Paolo VI nel 1965 (8/10) davanti all'ONU, non può essere «mai disinteressata dei diritti dell'uomo»[87]. Con questa pro-

[85] Cfr. *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, V, 6 (Taurini-Romae 1951, 429); cfr. J. Pieper, *Das Viergespann. Klugheit – Gerechtigkeit – Tapferkeit – Maß*, München 1964, 161; A. Baumgartner, *Solidarität und Liebe*, in Id. – G. Putz (edd.), *Sozialprinzipien – Leitideen in einer sich wandelnden Welt*, Innsbruck 2001, 91-106, qui 93.

[86] *Ad Decanum Sacrae Romanae Rotae ad eiusdemque Tribunalis Praelatos Auditores, ineunte anno iudiciali*, in Acta Apostolicae Sedis 71 (1979) 422-427, qui nn. 1, 3.

[87] *Ad Excellentissimum Virum Kurt Waldheim, Consilii Consociatarum Nationum Secretarium Generalem*, in Acta Apostolicae Sedis 64 (1972) 214 s., qui 215.

RTLu_3_2007.indd 425 28.11.2007 14:06:58

fonda motivazione, la Chiesa si fa carico di promuovere i diritti umani, non come un «potere oppressivo», bensì per la salvaguardia della dignità primordiale e irrinunciabile di ogni persona in quanto uomo.

RTLu_3_2007.indd 426 28.11.2007 14:06:59

RTLu XII (3/2007) 427-444

La ragione in filosofia. Alcune puntualizzazioni storico-critiche e una proposta

Lucia Urbani Ulivi
Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano)

Il termine *ragione* è uno dei più frequentemente ricorrenti sia nel lessico filosofico, sia nel linguaggio ordinario, sia nei discorsi di numerose discipline umanistiche, quali teologia, storia, letteratura, psicologia, pedagogia; è un termine onnipresente, cui noi esseri umani ricorriamo per sottolineare l'appropriatezza di quanto veniamo sostenendo. Se però andiamo in cerca di una definizione che valga come riferimento, anche minimo, comune ai diversi usi, ci scopriamo disarmati: epoche, autori, ambienti culturali diversi hanno usato la parola *ragione* in modi differenti, con una varianza di significati irriducibile a un denominatore comune univocamente identificabile. Anche limitandoci al solo uso filosofico scopriamo che *ragione* ha un significato complesso, opaco, vago, sia diacronicamente, dal pensiero antico a quello contemporaneo, sia sincronicamente, nella filosofia odierna; scopriamo che, probabilmente, il termine è totalmente ambiguo e che disambiguarlo vuol dire dissolverlo. Scopriamo anche, però, che la *ragione* è una caratteristica descrittiva dell'umano e dei suoi diversi ambiti che non si lascia mettere da parte e alla quale non siamo disposti a rinunciare: entra in qualche modo importante tra le capacità fondamentali che ci attribuiamo in quanto esseri specificamente e propriamente umani e che ciò è condiviso da ogni epoca, ogni autore, ogni pratica filosofica. Dunque risultano non percorribili sia il tentativo di trovare una soluzione positiva al problema di che cosa sia la ragione, dandone una definizione precisa, sia il tentativo di dissolvere il problema riducendolo alla evidenziazione dell'ambiguità semantica del termine "ragione". A questo punto il filosofo non può che impegnarsi nel lavoro che gli è proprio, tematizzando la questione e riflettendo su di essa con gli strumenti storici e critici della filosofia, in modo da chiarire l'argomento, e il problema, considerato. È quanto il presente scritto si propone di fare, nella consapevolezza e nell'augurio che le analisi e le soluzioni qui indicate valgano almeno come occasione per aprire un dialogo costruttivo e fruttuoso sia nell'ambito disciplinare

RTLu_3_2007.indd 427 28.11.2007 14:06:59

propriamente filosofico che con gli ambiti vicini della teologia, neuroscienze, logica, psicologia, scienze cognitive, che dispongono di ulteriori strumenti per completare e affinare la comprensione della ragione umana.

Questo saggio risulta articolato in 6 punti, che presentano una relativa indipendenza, in modo da consentire anche letture parziali, e che sono: 1. Presa di coscienza storico-critica del problema; 2. Il contributo descrittivo delle neuroscienze; 3. Una proposta per la ragione; 4. Ragione epistemica e ragione oggettiva; 5. Ripercussioni: le vie tomistiche per dimostrare l'esistenza di Dio. La possibilità della sussistenza dell'anima; 6. La ragione tra filosofia e teologia.

1. Presa di coscienza storico-critica del problema

Il significato prevalente attribuito al termine *ragione* nell'uso filosofico oggi dominante tende a considerare la ragione come sostanzialmente identica alla logica e intende per *razionale* un discorso condotto in ottemperanza alle regole formali dell'argomentazione; alla ragione non viene attribuito un ambito di esercizio e delle capacità proprie che la identifichino e la distinguano dalla logica, e il suo dominio resta intrecciato con quello della logica e da esso dipendente. Se con ciò descriviamo, in modo sociologico, un dato culturale sotto gli occhi di tutti – sul quale mi sembra ci siano poche divergenze – possiamo ora passare a una riflessione storica su tale dato: nel corso del pensiero filosofico la ragione è sempre stata considerata così? Ci sono stati altri modi significativamente diversi di intendere la ragione? Come mai e quando si è affermato il paradigma che ha identificato la ragione con la logica? Una scorsa veloce alla storia del termine consente di cogliere, come da una visione aerea, mutamenti significativi che a uno sguardo concentrato alla ricostruzione del dettaglio possono sfuggire. L'antichità greca e il pensiero medievale, almeno fino a Tommaso d'Aquino incluso, intendono per *lògos-ratio* (la parola *ratio* traduce in latino il greco *lògos*) la capacità discorsiva umana. Tale capacità è certamente caratterizzata dall'andamento logico-argomentativo, ma non è riducibile alla sola correttezza formale, rispetto alla quale mostra numerose eccedenze. Essa infatti coinvolge e implica dati della sensibilità, dell'esperienza, dell'affettività, della morale e pur organizzando tali elementi in un discorrere dianoetico, secondo le modalità della sintassi e le regole della logica, attinge però il suo oggetto ben al di fuori della sintassi e della logica. La *ratio-lògos* s'identifica con la capacità di comprensione dell'uomo espressa nel linguaggio e si realizza in molti ambiti utilizzando ogni strumento per la conoscenza che l'uomo ha a disposizio-

RTLu_3_2007.indd 428 28.11.2007 14:07:01

ne (sensi corporei, emozioni, affetti, sensibilità etica, conoscenze positive, ecc.). Tra i suoi strumenti va registrata la logica, che non mostra però uno statuto privilegiato o prioritario: appare piuttosto come la messa in forma argomentativa di qualcosa che, prendendo a prestito le parole di Aristotele, *è posseduto*, non *dimostrato*. Si tratta di un modo complesso e ricco di considerare la ragione, aperta a diverse e numerose esperienze, in grado di accompagnare il soggetto nelle trasformazioni personali e del mondo. Ovviamente questo è solo lo sfondo di riferimento del significato di *ratio*, rispetto al quale i diversi autori e correnti specificano e precisano un uso filosofico peculiare e proprio del termine.

Tale sfondo comune subisce un abbandono brusco nel ’600, a causa dell’affermazione della scienza matematizzata (la *Nuova scienza*) di Galileo e di Descartes; quest’ultimo in particolare intende modellare la filosofia sul ragionamento logico-matematico in modo da garantire al pensiero filosofico lo stesso grado di certezza di quelle discipline. Descartes ritiene infatti che il modello logico-matematico abbia un primato epistemologico rispetto a qualunque altra modalità conoscitiva, che lo accredita come lo strumento principe della conoscenza umana, valido per qualunque ambito di applicazione. La ragione viene dunque ridotta alla logica: si ragiona bene quando il discorso è formalmente corretto. Vengono in tal modo gettate le premesse epistemologiche per l’affermazione del paradigma della ragione computazionale, secondo il quale ragionare vuol dire manipolare simboli secondo regole formali. Il concetto cartesiano di ragione, verosimilmente trainato dal successo della Nuova Scienza, soppianta totalmente il concetto precedente e si sedimenta nel senso comune, nelle discipline scientifiche, in filosofia: è quello di cui ancora oggi correntemente disponiamo.

Certamente si possono porre molte obiezioni a tale riduzione della ragione alla logica, e nella storia della filosofia si sono levate molte voci contro la ragione così intesa (basti pensare a Pascal, o a Kierkegaard), ma l’apparato di confutazione più potente è stato messo in campo nel ’900 proprio dai suoi più determinati sostenitori, con una di quelle ironie storiche di cui la storia del pensiero abbonda. Un gruppo di filosofi, logici, epistemologici, psicologi, il cui capofila ideale può essere considerato Alain Turing, aderendo all’idea che ragionare e pensare (termini sostanzialmente non differenziati) sia lo stesso che computare, ritenne, con stringente consequenzialità logica, che se si fosse riuscito a costruire una macchina capace di manipolare simboli secondo regole formali, questa sarebbe stata una macchina pensante. Si avviò così il programma dell’Intelligenza Artificiale che, ricco di uomini e di mezzi, tentò di costruire un computer il cui comportamento di risposta fosse indistinguibile da quello umano, e dovesse perciò essere considerato una macchina pensante. I successi iniziali, irrealisticamente

RTLu_3_2007.indd 429 28.11.2007 14:07:02

considerati come i primi passi sicuri per la realizzazione del progetto, lasciarono il posto a difficoltà chiaramente insormontabili, che sollecitarono una riflessione sull'intero programma. Emerge oggi in modo sempre più chiaro e consapevole che la capacità computazionale, posseduta anche dai computer, è solo un aspetto della nostra razionalità, che si realizza insieme a molte altre capacità che i computer non possono possedere: parlare una lingua naturale in modo non solo sintattico, cioè secondo le regole, ma anche tenendo conto del contesto, rendendo gli usi appropriati alle diverse circostanze, forzando le regole stesse; apprendere dall'esperienza; essere creativi, rispondendo in modo diverso e imprevedibile alle diverse situazioni o a situazioni simili. Il fallimento del programma dell'Intelligenza Artificiale è, contro le intenzioni di chi lo ha progettato, il primo passo per sgomberare il campo dal riduzionismo computazionale della ragione e segnala l'urgenza e imprescindibilità di una più approfondita ricerca sulla ragione umana e sulla sua specificità.

2. Il contributo descrittivo delle neuroscienze

Il filosofo che intenda prendere come oggetto di riflessione il concetto di ragione non può limitarsi a una raccolta di dati storici, per quanto significativi, o a osservazioni introspettive, cariche di presupposti culturali, o a dati di senso comune, spesso superficiali e stereotipati, ma deve basarsi su una descrizione del suo oggetto il più possibile scientifica, cioè oggettiva e universale. Se infatti la filosofia consiste in una oggettivazione del mondo e dell'uomo per una comprensione metateorica di entrambi, il livello oggettuale di partenza non ha che due fonti: i dati sensoriali e i risultati scientifici. Spesso nella storia del pensiero si è sottolineato il contrasto tra attestazioni dei sensi e descrizioni scientifiche (si tratta di un *tòpos* ricorrente dallo scetticismo antico ai nostri giorni), sovente utilizzato per svalutare i dati sensoriali come fonte attendibile di conoscenza. Se mutiamo il punto di prospezione e consideriamo i risultati scientifici non in opposizione a quelli sensoriali, ma come una loro utile estensione attraverso apparati strumentali, si rafforza la valorizzazione dei risultati scientifici come descrizione precisa e attendibile di ciò che al mondo è empiricamente controllabile. Entro tale ottica il filosofo contemporaneo ha la fortuna di avere a disposizione i risultati delle neuroscienze, che hanno prodotto e continuano a produrre una mole considerevole di studi sulla corporeità, le emozioni, la coscienza, il pensiero, l'etica, ecc., cioè su quell'oggetto privilegiato della filosofia che è l'essere umano.

Le neuroscienze oggi vengono sempre più chiaramente smentendo il dualismo cartesiano, sedimentato nel senso comune e in molti riferimenti culturali – anche colti

RTLu_3_2007.indd 430 28.11.2007 14:07:03

– che aveva separato il corpo, considerato come una macchina, dal pensiero, colto nell'atto introspettivo, e che aveva guardato alle emozioni con un sospetto non sufficientemente dissipato dai tentativi conciliatori.

Tra gli altri in particolare A. R. Damasio[1], che significativamente intitola un suo libro *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, prova con numerosi esperimenti neuroscientifici che corpo, emozioni e pensiero sono presenti e cooperano in tutti i processi umani, anche quelli più astratti e sofisticati di ragione alta, quali il linguaggio, le inferenze logiche, la memoria estesa, l'attenzione, l'apprendimento concettuale. Il corpo per Damasio costituisce il continuo riferimento di base della mente, in quanto dal corpo partono continuamente segnali neurochimici che raggiungono il cervello e gli consentono di funzionare. Quanto alle emozioni, esse non solo non sono un ostacolo per il pensiero, ma danno al pensiero un riferimento di tonalità affettiva che fa da sfondo alle scelte e alle decisioni. L'interazione tra corpo, emozioni e pensiero è estremamente complessa, e Damasio la illustra dettagliatamente, ma quel che qui mi preme di sottolineare è l'importanza della loro partecipazione cooperativa perché l'uomo mantenga un equilibrio funzionale. È, e resta certamente vero, che emozioni negative o squilibrate impediscono la concettualizzazione o addirittura ostacolano il funzionamento del corpo e che questi eccessi sono oggetto di percezione chiara. Ma ciò non vuol che la mancata percezione delle emozioni sia un segno che non ci sono: anzi, sottolinea Damasio, la loro presenza è inavvertita proprio perché il sistema funziona con fluidità, in modo armonico. L'uomo dunque per Damasio è un sistema di sistemi organici, che includono distretti corporei, messaggi emozionali e processi di pensiero che interagiscono in modo olistico, dando un risultato maggiore della somma delle singole parti. Per quanto riguarda il nostro oggetto, cioè la ragione, Damasio prova che la mente è incorporata ed emozionale, mostrando con impressionanti dati sperimentali che pazienti con danni ai lobi prefrontali mantengono intatte le capacità logiche, ma perdono il contatto emozionale. Il risultato è un comportamento ispirato dalla *fredda ragione*, incapace di effettuare scelte, prendere decisioni, coltivare relazioni umane, mantenersi nella socialità e nella stabilità affettiva. Il che prova che la logica non è sufficiente a garantire la razionalità, pur essendo una delle sue capacità,

[1] A. R. DAMASIO, *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain*, New York 1994 (tr. it. di F. Macaluso, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Milano 1995). Oltre che in numerose pubblicazioni strettamente neuroscientifiche, Damasio espone le sue tesi neurobiologiche nei seguenti due libri: *The Feeling of What Happens. Body, Emotion, and the Making of Consciousness*, New York 1999 (tr. it. di S. Frediani, *Emozione e coscienza*, Milano 2000) e *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, New York 2003 (tr. it. di I. Blum, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Milano 2003).

RTLu_3_2007.indd 431 28.11.2007 14:07:04

e che il concetto di razionalità va riformulato tenendo ben presente anche il contributo delle emozioni. È interessante osservare come la descrizione neuroscientifica dell'uomo quale risulta dagli studi di Damasio sia più facilmente integrabile entro una antropologia filosofica di tipo aristotelico-tomistico che in una di ispirazione cartesiana. Per Cartesio infatti i dati corporei e quelli mentali appartengono a domini ontologici del tutto eterogenei, laddove sia per Aristotele che per Tommaso d'Aquino la corporeità, le emozioni, il pensiero sono espressioni di un'ontologia unitaria la cui natura metafisica è rintracciabile attraverso le osservazioni empiriche capite grazie alla riflessione filosofica. Ovviamente Damasio rimane su un piano di oggettività naturalistico-scientifica, che le antropologie filosofiche di Aristotele e di Tommaso oltrepassano ponendosi a livello metateorico rispetto al piano empirico-oggettivo. Ciò che qui interessa è che la descrizione scientifica dell'uomo prodotta da Damasio è particolarmente compatibile con un'antropologia filosofica olistica, del tipo di quelle di Aristotele e di Tommaso, ed è incompatibile con posizioni dualistiche quali quella cartesiana. Se Damasio conquista la descrizione dell'uomo come *sistema di sistemi organici*, un altro scienziato, M. J. Behe, biochimico, porta tale concetto a maggior precisione[2]. Behe sottolinea che l'uomo è qualcosa di più di un sistema di sistemi: è un sistema irriducibilmente complesso di aspetti corporei, emozionali, mentali. La correzione di Behe è molto utile in quanto evidenzia con migliore chiarezza che l'uomo è anzitutto una unità, le cui parti non solo interagiscono in modo da integrarsi nell'unità, ma sono costituite in modo appropriato per quella specifica unità. Facendo un esempio a livello corporeo, gli occhi che gli esseri umani hanno non sono sistemi di visione universali, adattabili a uomini, scimmie antropomorfe, gatti, ma sono specifici e propri occhi umani, integrabili solo con quella peculiare costituzione cerebrale, cranio-sacrale, nervosa, ecc. che sono esclusivamente e tipicamente umane. La specificità di essere degli occhi umani viene loro dal far parte del sistema uomo, nel quale sono integrati e per il quale sono costituiti. Questo per il fatto che non siamo un assemblaggio di sistemi (così poteva essere intesa la tesi di Damasio), ma perché l'unità dà il suo sigillo agli elementi che la compongono. Sappiamo che tale precisazione serve a Behe in funzione polemica nei confronti dell'evoluzionismo neo-darwiniano; tralasciando ora tale complessa questione, vale la pena per il presente studio tenere ferma la descrizione dell'uomo che Behe propone come sistema irriducibilmente complesso, la cui complessità può essere spezzata a fini di studio (l'occhio sarà studiato dall'oculista, il cuore dal cardiologo,

[2] M. J. Behe, *Darwin's Black Box. The Biochemical Challenge to Evolution*, New York 1996.

RTLu_3_2007.indd 432 28.11.2007 14:07:05

i problemi emozionali dallo psicanalista), ma non può essere persa di vista, perché costituisce ciò per cui l'uomo è uomo, cioè lo specificamente umano.

3. Una proposta per la ragione

Abbiamo fin qui raccolto degli elementi storici e alcuni dati scientifici sui quali basare una riflessione filosofica. Riassumendo brevemente, da un punto di vista storico sappiamo che la concezione oggi corrente di ragione come sostanzialmente indifferenziabile dalla logica si è affermata a partire da Descartes, laddove il pensiero antico e medievale avevano un concetto più complesso e completo di ragione, di cui la logica era una delle capacità, non l'unica, né la più importante. Le discipline neuroscientifiche contemporanee descrivono l'essere umano come un sistema irriducibilmente complesso di funzioni corporee, emozionali e mentali, che agiscono insieme, in una cooperazione profondamente interconnessa, cosicché cambiamenti di uno dei piani coinvolti provoca conseguenti mutamenti di equilibrio dell'intero sistema.

3.1. La ragione come proprietà del sistema (o di II livello)

Tenendo conto dei dati raccolti, si può a questo punto formulare un'ipotesi di risposta alla domanda "Che cosa è la ragione?", nel modo seguente: la ragione umana è la proprietà di II livello specifica e caratteristica dell'uomo considerato come sistema unitario.

Chiarisco con un esempio. Immaginiamo di essere da un meccanico e di vedere davanti a noi, a terra, vari elementi: due ruote, un sellino, un manubrio, una catena di trasmissione, due pedali, un'asta di metallo, più varie viti, bulloni, ecc. Ognuno di questi pezzi ha una sua identità e funzione di I livello: le ruote hanno la proprietà di rotolare, sul sellino ci si può sedere, il manubrio può essere impugnato, e così via. Nessuno di questi pezzi è, da solo, una macchina utilizzabile per procedere in equilibrio, cioè una bicicletta. Essere un veicolo di tale tipo è una proprietà di II livello, propria della bicicletta considerata come sistema, cioè come un insieme unitario e organizzato di parti in relazione funzionale. Tale proprietà è raggiunta quando gli elementi di I livello sono assemblati e danno luogo a una macchina, che solo come sistema unitario ha la proprietà di essere un veicolo a pedali. Tale proprietà è di II livello, o sistemica. L'esempio della bicicletta non vuole introdurre un modello funzionalista o meccanicista, ma solo indicare che cosa sia una proprietà di II livello. Tornando alla ragione, quello che qui propongo è di considerare la ragione come la proprietà sistemica, o di II

RTLu_3_2007.indd 433 28.11.2007 14:07:06

livello, dell'uomo; non dunque come proprietà tipica o esclusiva di uno degli elementi che costituiscono il sistema, quale il pensiero considerato separatamente dagli altri elementi del sistema, ma come l'espressione caratteristica del sistema, che è l'unità che organizza e integra tutti gli elementi che le ineriscono.

3.2. La ragione come capacità di porsi e di risolvere problemi

Restano però ancora aperte molte questioni, di cui la più significativa è: come opera la ragione? O, in altri termini: in che cosa consiste l'essere razionali? Ipotizzo una risposta: la ragione è la generale e complessa capacità di porsi problemi (di qualunque ordine e livello), che crea gli scenari di varie soluzioni, controlla gli esiti, opera una scelta, giunge a una soluzione. Non si tratta di una risposta funzionalista in quanto non sostengo che l'ontologia della ragione sia riducibile al suo funzionamento; spiego semplicemente in che modo la ragione operi. Fermo restando che la ragione è la proprietà più significativa dell'uomo come sistema unitario, osservo che l'esercizio della ragione, cioè la razionalità, consiste in prima battuta nell'esser capaci di porsi problemi. L'ambito problematico non ha preclusioni o preferenze: la razionalità si applica a tutti i problemi che l'uomo affronta, sia quelli che sorgono dalle necessità della sopravvivenza che quelli che nascono dai tentativi di autocomprensione, sia quelli tipicamente affettivi che quelli etici, sia quelli sociali come pure quelli scientifici, religiosi, ecc. Dopo aver identificato un problema la razionalità prosegue il suo percorso e crea, con l'aiuto dell'immaginazione, varie risposte con gli scenari delle loro conseguenze; tali scenari vengono sottoposti a una cernita nella quale l'intervento emozionale è dominante, in quanto sono le emozioni che ci danno il senso dell'accettabilità o della preferibilità di una soluzione piuttosto che di un'altra. Infine viene ammessa una scelta tra le diverse ipotesi come soluzione del problema iniziale.

3.3. La ragione non è la logica

Chiaramente in questo procedimento complesso, che tiene presenti dati derivanti da fonti diverse (corporeità, conoscenze storiche, ipotesi teoriche, confronto con l'esperienza, accettabilità etica, coerenza logica, congruenza sociale, accettabilità emozionale, ecc.) la logica non ha un ruolo privilegiato: è una delle capacità di cui il sistema nel suo insieme si serve per trovare una risposta al problema. È il sistema a essere razionale, e può addirittura rimanere razionale anche se contravviene alle regole logico-formali; può cioè capitare di essere razionali, pur essendo illogici. Ecco un esempio: alla fine dell'anno accademico sono molto stanca e voglio prendermi un periodo di riposo; rispetto a tale decisione conseguono logicamente delle scelte: ri-

RTLu_3_2007.indd 434 28.11.2007 14:07:07

fiutare nuovi impegni, prenotare una vacanza. Mi viene proposta una collaborazione a breve scadenza. Se voglio essere logica devo rifiutare; posso però prendere in considerazione la proposta facendo entrare nella valutazione elementi non logici: la proposta mi piace (elemento emozionale), non sono poi così stanca (dato corporeo), è una occasione forse irripetibile (considerazione strategica), non voglio rifiutare (dato affettivo), ecc. Alla luce di tali elementi accetto la proposta: la mia scelta è certamente illogica, ma altrettanto certamente è razionale. A conferma che la logica non ha un legame vincolante con la ragione, possiamo osservare comportamenti del tutto irrazionali, che diventano tali proprio perché pretendono di rispettare esclusivamente i vincoli logici; le decisioni e le scelte richiamano invece capacità extra logiche e non possono essere definite dall'analisi logica della situazione. Facciamo un esempio; un medico deve decidere se informare o no un paziente di una grave malattia che risulta dalle indagini fatte. Decide di essere di non lasciarsi prendere dall'emozione e di seguire un comportamento esclusivamente logico; inizia allora ad accumulare argomenti a favore e contro l'informazione. L'elenco si allunga a dismisura, ma ogni argomento a favore dell'informazione è controbilanciato da uno contro: il medico non riesce a decidere, guardando gli elenchi, quale dei due comportamenti vada adottato. Attenersi alla logica in questo caso vuol dire non sapere come comportarsi, cioè essere incapaci di scegliere una linea di condotta e di mantenervisi aderente. La conseguenza è un comportamento irrazionale, che oscilla tra le due possibilità senza poter trovare un'indicazione di comportamento adeguato rispetto alla situazione specifica.

3.4. La razionalità risulta dall'azione combinata di corporeità, emozioni, pensiero

Tali elementi sono distinguibili per comodità analitica di studio, ma sono intrecciati funzionalmente in una unità irriducibile e complessa che ne coordina le relazioni e ne rende possibile l'azione. Gli elementi operano in modo da sostenere il sistema, ognuno cooperando con gli altri e adattandosi in modo duttile alle necessità del sistema. Mentre in condizioni normali c'è un equilibrio che risulta dalla collaborazione, in condizioni critiche o di emergenza è privilegiata l'azione dell'elemento più adatto a garantire le possibilità di sopravvivenza dell'uomo, cioè dell'unità. Basti pensare a situazioni di improvviso pericolo fisico, nelle quali la mente è messa completamente da parte a favore delle risposte emozionali, che sono molto più veloci ed efficaci nel garantire delle reazioni pronte. Nei casi invece, abbondantemente riportati e studiati dalla letteratura bioetica, in cui sia le capacità mentali che le risposte emozionali siano danneggiate, il corpo mantiene in funzione, e dunque viva, l'unità umana sostenen-

RTLu_3_2007.indd 435 28.11.2007 14:07:08

dola in una situazione non ordinaria. Ci sono anche i casi, alcuni dei quali famosi, del pensiero che resta attivo nonostante serie menomazioni corporee o emozionali. A dimostrare che il sistema-uomo agisce, con i mezzi che ha (in condizioni ordinarie) o che gli restano (in condizioni deficitarie) in modo autopoietico, cioè con la tendenza a mantenere se stesso. Tale tendenza manifesta ed esprime la proprietà del sistema che è la razionalità.

3.5. La ragione è ipotetico-congetturale

Da un punto di vista epistemologico la ragione, a differenza della logica, non pretende la certezza, pur cercando la verità; duttile nella sua complessità, è aperta al confronto con gli altri e con il mondo, al miglioramento, alla revisione critica. Non essendo accampata nelle impossibili e mai soddisfatte pretese della certezza, che hanno come esito lo scetticismo, è capace di riconoscere la verità entro un certo ambito problematico; mutando il quale, o venendo arricchito di nuove conoscenze, muteranno di conseguenza le soluzioni o le ipotesi. Così lavorano le discipline scientifiche, che non sostengono un'implicita epistemologia scettica o relativistica, ma che sono in grado di spiegare con nuove teorie le trasformazioni del loro oggetto, cioè di scoprire e definire verità appropriate a dati sperimentali diversi.

Da quanto detto risulta chiaro che nella riflessione filosofica è tempo di tornare a prendere in considerazione quell'unità dell'uomo nella quale si radica la sua specificità. Ciò è stato trascurato per molto tempo nelle antropologie post-cartesiane, portate a valorizzare il pensiero come l'aspetto più importante dell'uomo e successivamente costrette a identificare il pensiero con la logica, visto che era stata persa di vista la complessità della ragione umana. Possiamo dunque volgerci con un senso di gratitudine a chi aveva scorto tale unità e complessità dell'uomo, in particolare Aristotele e Tommaso d'Aquino, che avevano indicato con chiarezza una prospettiva che oggi possiamo configurare in un quadro più complesso e completo grazie al contributo delle neuroscienze.

4. Una distinzione: ragione epistemica e ragione oggettiva

La ragione fin qui presa in considerazione è la ragione dalla parte del soggetto, cioè la capacità propriamente umana di ragionare. Possiamo chiamarla *ragione epistemica*. Tale ragione esercita la sua attività di comprensione e riflessione rivolgendosi a oggetti dotati di un'ontologia indipendente dal soggetto (posizione realista) e che

RTLu_3_2007.indd 436 28.11.2007 14:07:10

comunque richiedono uno sforzo conoscitivo, grazie al quale vengono messi in luce aspetti nuovi o scoperti dati a prima vista nascosti (anche l'idealista può riconoscere la non immediata disponibilità al soggetto di tutto ciò che viene conoscendo). Dunque, anche senza dover prendere un deciso impegno ontologico, si può comunque sostenere che la ragione epistemica ha oggetti non epistemici. A questo punto si può porre il problema ontologico: che ontologia devono avere tali oggetti per poter essere acquisiti alla comprensione razionale del soggetto umano, cioè alla ragione epistemica? Le risposte possibili sono tre; la prima dice "Non lo sappiamo, e non lo possiamo sapere"; la seconda afferma che la realtà può essere caotica e che la ragione proietta su di essa le proprie strutture di comprensione, che sono e restano esclusive del soggetto; la terza sostiene che noi capiamo la realtà in quanto essa è dotata di una razionalità oggettiva, seguendo il filo della quale gli esseri umani conoscono. Esaminiamo le tre soluzioni. La prima risposta è chiaramente scettica, in quanto afferma che la realtà è inconoscibile e che ciò che diciamo di sapere potrebbe avere la consistenza ontologica delle allucinazioni o dei sogni. Tale posizione, ampiamente praticata nella storia del pensiero filosofico, si regge su dei condizionali, in quanto afferma: "la conoscenza umana potrebbe essere tutta falsa". Se un condizionale è sufficiente per sostenere una posizione, allora vale anche il condizionale opposto: "la conoscenza umana potrebbe essere tutta vera". Se invece con quel condizionale lo scettico afferma semplicemente che la conoscenza sarebbe garantita solo se uscissimo dalla conoscenza per apprendere gli oggetti senza soggetto conoscente, allora si sta semplicemente contraddicendo, in quanto prima conviene che per conoscere serve un soggetto conoscente, poi nega tale affermazione sostenendo che la conoscenza migliore è quella senza soggetto. La risposta scettica va scartata in quanto troppo debole (si fonda su condizionali) o contraddittoria. La seconda posizione sostiene che l'oggetto di conoscenza, cioè la realtà, deve la sua strutturazione razionale all'imposizione di categorie di comprensione del tutto soggettive; si tratta della risposta kantiana, che individua un portato di *a priori* nel soggetto come condizionante la possibilità di conoscere. L'obiezione a Kant è nota: visto che le conoscenze di cui disponiamo sono *a posteriori*, anche l'affermazione dell'*a priori* è *a posteriori*; dunque l'unico modo per sostenere che c'è un *a priori* che condiziona la conoscenza è di rintracciarne i segni nella conoscenza effettivamente disponibile. Però tali segni, che per Kant avevano il supporto determinante della matematica e della fisica, svaniscono con i mutamenti di fine '800 di quelle discipline. Con la cosiddetta "crisi dei fondamenti" è apparso chiaro che sono possibili numerose e diverse matematiche, a seconda di come vengano definiti gli assiomi di partenza e che il modello newtoniano di spazio e tempo assoluti va invece relativizzato.

RTLu_3_2007.indd 437 28.11.2007 14:07:11

Resta dunque la terza posizione, che afferma l'esistenza di una *ragione oggettiva*, cioè di una struttura di razionalità presente nel mondo e che sostiene che la nostra capacità di comprensione del mondo (*ragione epistemica*) può realizzarsi perché intenziona un oggetto che è esso stesso razionale (*ragione oggettiva*). C'è dunque un'affinità di struttura tra noi e la realtà che consente e sostiene la nostra comprensione: l'uomo e la realtà sono impastati della stessa stoffa razionale.

5. Ripercussioni

Un modo per saggiare la consistenza di una proposta filosofica consiste nel controllarne la capacità esplicativa rispetto a difficoltà tipicamente irrisolte. Vediamo dunque se la proposta di considerare la ragione come la proprietà specifica dell'uomo in quanto sistema unitario consenta una migliore comprensione filosofica di alcuni problemi classici o aiuti a chiarirne altri. Prenderò in considerazione due temi significativi; il primo è quello della capacità di prova delle vie di Tommaso d'Aquino per dimostrare l'esistenza di Dio, che sono state, e sono, oggetto di dibattito per – e tra – logici e filosofi; il secondo è controllare in che misura il concetto allargato di ragione qui proposto consenta spazi per sostenere la sussistenza dell'anima.

5.1. Le vie tomistiche per dimostrare l'esistenza di Dio

Tommaso d'Aquino propone cinque vie per dimostrare per l'esistenza di Dio, che troviamo esposte nella celebre *Quaestio 2* di *Summa theologiae* I, e in *Contra Gentiles* I, XIII[3]. Senza ripetere le argomentazioni di Tommaso, ampiamente note, desidero soffermarmi esclusivamente sullo statuto epistemologico delle vie tomistiche. È stato obiettato a tali vie di non essere probanti da un punto di vista logico in quanto mettendole in forma logica si osserva che tra le premesse e le conclusioni non si dà un nesso necessario. Non desidero entrare nel merito di tale obiezione, controllandone la correttezza, intendo invece, nell'ipotesi che l'obiezione sia valida, capire il più precisamente possibile che cosa essa effettivamente metta in crisi e quali ne siano i presupposti epistemologici. Ciò che l'obiezione dà per scontato è la riduzione della ragione alla logica, per la quale un argomento è razionale se, e solo se, è formalmente corretto, ed è formalmente corretto se, e solo se, tra premesse e conclusioni c'è un vincolo formale

[3] Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* I, q. 2, art. 3, «Utrum Deus sit», e *Summa contra Gentiles* I, cap. 13, «Rationes ad probandum Deum esse». Varie edizioni.

RTLu_3_2007.indd 438 28.11.2007 14:07:12

di necessità. La conseguenza di tale posizione epistemologica è che argomenti non necessari sono illogici, dunque irrazionali. E questo per i logicisti è il destino delle vie tomistiche. Occorre osservare che se la ragione è considerata come una capacità complessa, non espressione del solo pensiero argomentante, è possibile considerare validi, o probanti, degli argomenti che non si presentano come formalmente necessari, in quanto attingono comprensione attraverso considerazioni, osservazioni, dati, che non sono tra loro formalmente vincolabili. Possiamo addirittura sostenere che la gran parte di quella che consideriamo come conoscenza razionale non è assoggettabile a tali vincoli, dalle conoscenze delle discipline scientifiche a quelle filosofiche, a quelle religiose, a quelle più semplici su cui si regge la nostra vita ordinaria. Facciamo un esempio di razionalità senza necessità logica. Mettiamo il caso che siamo in una stanza chiusa a chiave e che sentiamo bussare; ci chiediamo la ragione del rumore che abbiamo sentito. Formuliamo varie ipotesi: ha bussato qualcuno che voleva entrare, o qualcuno che era di passaggio, o qualcuno che voleva fare uno scherzo; ma è pure possibile che abbiamo sentito male, e abbiamo preso per colpi alla porta un rumore della strada, o che abbiamo avuto un'allucinazione uditiva, o che qualcuno nella stanza abbia azionato un registratore che ha trasmesso il rumore di colpi, ecc. Chiederci la ragione dei colpi che abbiamo sentito è certamente porsi una domanda razionale: vogliamo capire un'esperienza; eppure non è possibile dare una soluzione che rispetti i vincoli logici, perché tra il rumore che abbiamo sentito e l'identificazione di una causa non è istituibile nessun rapporto necessario. Però cercare di capire è razionale: facciamo allora entrare nel nostro sforzo di comprensione elementi che vengono dal contesto (il solito scherzo di uno dei presenti nella stanza), dalla storia (è successo altre volte, ed era stato un bambino che giocava in corridoio), dall'esperienza personale (non è la prima volta che sento rumori che non sono prodotti dall'esterno), ecc. La spiegazione che adotteremo sarà razionale, anche se non potrà essere logica; se manterremo la pretesa che una spiegazione per poter essere considerata razionale debba essere logica, finiremo per rinunciare alla spiegazione, aprendo la via al ripiegamento scettico, che è una forma di rinuncia alla comprensione razionale. Se applichiamo quanto detto sopra alle vie tomistiche, le possiamo riconoscere come argomenti razionalmente validi, con i quali l'esistenza di Dio è provata in modo razionale, anche se tale dimostrazione non è soggetta ai vincoli logici di implicazione necessaria.

5.2. La possibilità della sussistenza dell'anima

La parola "anima", pur con una certa varianza semantica in epoche e autori diversi, tradizionalmente indica una parte dell'essere umano non riducibile all'empirico. Le

RTLu_3_2007.indd 439 28.11.2007 14:07:13

correnti dominanti della filosofia novecentesca hanno messo in ombra tale concetto o lo hanno risolto naturalisticamente nel pensiero. Sostenere, come qui si è fatto, che la ragione è la proprietà che caratterizza il sistema uomo, ha qualche rilevanza nella questione dell'anima umana? A prima vista potrebbe sembrare che trovare un principio di tipo empirico, quale è la ragione come proprietà di II livello, porti a una riduzione dell'uomo alla sua costituzione biologica. Occorre chiarire bene questo punto: ogni spiegazione antropologica di tipo olistico individua un solo principio dal quale derivano le diverse manifestazioni presenti nell'uomo. Antropologie olistiche sono quella aristotelica e quella tomistica; per Aristotele[4] nell'uomo c'è una sola forma (*entelechìa*), che è il principio determinatore e specificatore di tutte le attività umane; per Tommaso d'Aquino[5] l'unica forma sostanziale dell'uomo è l'anima intellettiva, dalla quale discendono tutte le funzioni umane. Anche la posizione qui presentata è olistica, dunque riporta a un solo principio l'intera organizzazione umana, con le sue diverse componenti. Ciò non vuol dire che una spiegazione olistica debba essere naturalistica, cioè tale da escludere la possibilità della sussistenza di tale unico principio umano. Tant'è che Tommaso, certamente non sospetto di naturalismo, ritiene di poter affrontare la questione della sussistenza dell'anima; egli avverte il lettore che si tratta di una *longa et subtilis inquisitio*, in quanto occorre provare che l'unità dell'uomo, così nettamente affermata come condizione di possibilità dell'essere umano, può essere infranta per consentire la sussistenza dell'anima dopo la morte, cioè dopo la separazione dal corpo. Tommaso sceglie la via di individuare delle attività che la forma sostanziale dell'uomo non potrebbe compiere se fosse solo un principio biologico e che segnalano l'indipendenza di tale principio dal corpo. Si tratta, come è noto, della conoscenza degli universali, della conoscenza di tutti i corpi e dell'autocoscienza. Che tali attività indichino la non corporeità della forma sostanziale umana è seriamente messo in questione oggi sia dalla biologia, che ha arricchito la sua portata esplicativa, sia dalla filosofia della mente, che tenta di riportare entro i confini della biologia tutte le funzioni umane. Una strada che varrebbe la pena di esplorare per uscire dal biologico potrebbe essere la seguente: certamente dell'uomo non possiamo vedere altro che le manifestazioni espresse nell'empirico e in esso constatabili attraverso modifiche del tessuto biologico per la ragione lapalissiana che solo l'empirico si manifesta empiricamente ed è empiricamente controllabile. È però improprio concludere da ciò

---

4 Aristotele, *Perì Psychés*, tr. it. di G. Movia, *L'anima*, Testi a fronte, Milano 2001, II, 412a, 27-28, p. 57.

5 Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* I, q. 75 e q. 76; *Summa contra Gentiles* II, capp. 49, 51, 55, 56, 59; *Quaestiones disputatae de anima*, art. 1, 2, 9. Varie edizioni.

RTLu_3_2007.indd 440 28.11.2007 14:07:15

che tutte le attività umane derivino solo dal tessuto biologico; di tale riduzionismo non c'è evidenza scientifica e neppure evidenza razionale, anzi il lavoro razionale consiste proprio nel cercare eventuali ragioni che, pur non rilevabili empiricamente, vanno introdotte e ammesse per spiegare ciò che è rilevabile empiricamente. Non diciamo che la forza di gravità non esiste solo perché è osservabile esclusivamente attraverso le modificazioni che produce nelle interazioni tra gravi o che il tempo è un'invenzione culturale perché ne sono noti solo gli effetti nella storia, sia del singolo che dei popoli, così come, per fare un esempio un po' più articolato, mentre è certamente vero che abbiamo esperienza di singole ed empiriche partite di scacchi, questo non ci autorizza a concludere che le regole degli scacchi, che nessun può dire di avere visto tra i dati empirici, puramente e semplicemente non esistono. Per quanto infatti le regole in quanto regole non siano enumerabili tra gli oggetti del mondo empirico, ma risultino solo come principi generatori delle partite, esse sono ciò cui dobbiamo ricorrere, e conoscere, per spiegare le partite empiriche. Non solo: mentre non sono possibili partite senza regole, sono invece possibili regole senza partite: se anche nessuno in questo momento sta giocando a scacchi, le regole degli scacchi permangono identiche e impalpabili. Se pensiamo alla ragione in modo analogo, cioè come il principio generatore delle diverse attività umane, per esso c'è uno spazio di sussistenza non empirico indipendente dalle manifestazioni empiriche che genera. Tale spazio non può essere ulteriormente definito o precisato con la sola ragione naturale, ma è quello che diverse filosofie hanno chiamato anima; che cosa sia, ce lo dirà la Rivelazione.

È invece possibile, anzi necessario, dedicare ulteriore riflessione e approfondimento filosofico alla precisazione del concetto di ragione come proprietà di II livello del sistema uomo e alla sua identificazione con ciò che è stato tradizionalmente chiamato "anima". Si tratta di un problema che ha molti risvolti. C'è l'aspetto lessicale: se si accetta il concetto, quale termine è preferibile utilizzare per indicarlo? Conviene innovare anche linguisticamente, parlando semplicemente di proprietà di II livello, o è preferibile ricorrere a termini tradizionali, quali "ragione", o "anima razionale", o "anima"? C'è poi l'aspetto propriamente filosofico, o concettuale: tale proprietà di II livello è l'unica che consente di individuare il sistema? È la principale? Ce ne sono altre? Quali relazioni vengono intrattenute tra le parti del sistema e la proprietà di II livello? In che misura alcune parti possono risultare deficitarie e il sistema mantenere la proprietà di II livello? Infine c'è la questione metafisica: la ragione ha un'ontologia solo empirica o richiede una collocazione ontologica metaempirica, che ne consenta l'identificazione con la tradizionale "anima" filosofico-religiosa, sia pure precisata? Sono domande che in questa sede non posso che segnalare come filosoficamente ri-

RTLu_3_2007.indd 441 28.11.2007 14:07:17

levanti, a conferma che la proposta qui formulata va considerata come una prima traccia di riflessione filosofica, aperta ad approfondimenti, precisazioni, correzioni, suggerimenti.

6. La ragione tra filosofia e teologia

Con gratitudine nei confronti della rivista che mi ospita vorrei dire qualche parola conclusiva sui rapporti tra filosofia e teologia alla luce del modo sopra proposto di intendere la ragione, rivedendo e superando alcuni fraintendimenti.

6.1. L'irrazionale

Accettando la proposta di considerare la ragione come una proprietà dell'uomo nella sua globalità, sembrerebbe doversi concludere che ogni azione, per il solo fatto di essere umana, non possa che essere razionale. Dobbiamo concludere che non si danno azioni che siano insieme umane e irrazionali? Certamente no; se sono possibili, come vanno spiegate? Primo punto: se la razionalità è la capacità di porsi problemi, immaginare scenari di risposte possibili, scegliere tra queste una soluzione, l'irrazionalità può annidarsi a uno dei diversi livelli del percorso razionale: è irrazionale non porsi affatto problemi. È questo il significato del verso dantesco: *fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e canoscenza*, che relega tra i non umani, i bruti, coloro che non esercitano la capacità conoscitiva e che non hanno regole di comportamento. È anche irrazionale non immaginare nessuna possibilità di risposta a un problema; lo scettico non pecca di questa irrazionalità, in quanto in qualche modo risolve il problema che si era posto. È irrazionale, a un livello ulteriore, moltiplicare all'infinito i possibili scenari di risposta coltivando la pretesa impossibile che la soluzione consegua in modo logicamente necessario da uno degli scenari; una modalità scettica innesta qui la sua impossibilità di rispondere. È irrazionale concludere che, siccome tale conseguenza non si dà, allora non c'è soluzione; in tal modo la giusta pretesa di argomentare in modo corretto da un punto di vista logico si trasforma nell'erronea pretesa che la soluzione sia trovata esclusivamente con strumenti logici. È irrazionale, in sintesi, ogni percorso che, contrario alle capacità della ragione, ci fa vedere il mondo e noi stessi come incomprensibili e confusi, riduce la conoscenza a relatività, nega soluzioni, chiude scenari, misconosce problemi.

RTLu_3_2007.indd 442 28.11.2007 14:07:18

6.2. La polemica irrazionalistica

Si sa che nella storia del pensiero filosofico si sono levate alcune voci appassionate, in particolare quelle di Pascal e di Kierkegaard, e molte voci in ogni epoca tra i teologi, che hanno sottolineato con forza i limiti delle capacità della ragione a orientare l'uomo nella comprensione di sé e del mondo. Mi sembra che alla luce di quanto detto i motivi di polemica verso la ragione possano essere ora meglio capiti e ridimensionati. Dal '600 in avanti, come si è detto sopra al punto 1., la ragione è stata sempre di più identificata con la logica ed è venuta perdendo di ampiezza, complessità, dipendenza dall'intero essere umano; così impoverita e formalizzata ha perso di vista molti problemi e ne ha trattati altri in modo superficiale. È a questo fraintendimento che Pascal e Kierkegaard, come pure molti teologi, si oppongono; il lessico che usano, però, non consente loro di distinguere chiaramente la ragione dalla logica, in quanto il contesto storico non dispone con precisione di tale distinzione. Se rileggendo tali autori pensiamo che le loro obiezioni siano rivolte al predominio della logica, e non all'esercizio della ragione intesa come comprensione del mondo attraverso tutti gli strumenti di cui l'uomo dispone, possiamo condividere quasi sempre le loro obiezioni, e apprezzare la rivendicazione olistica dalla quale sono ispirate, per quanto non sia esplicitata con chiarezza o completezza.

6.3. La ragione tra filosofia e teologia

È ora possibile ripensare i rapporti, non sempre sereni, tra filosofia e teologia, con maggiore equilibrio. La logica, cioè la ragione computazionale, è uno strumento argomentativo che sia il filosofo che il teologo di fatto usano, o possono usare: non è appannaggio di una disciplina, ma va piuttosto considerato come uno strumento universale, con i suoi limiti e le sue possibilità. Quanto alla ragione intesa in modo olistico, come proprietà dell'uomo nella sua complessità, anch'essa non è privilegio esclusivo di un ambito disciplinare: si pongono problemi sull'uomo e sul mondo sia il filosofo che il teologo, e tentando di capire e di capirsi manifestano entrambi la loro razionalità. Ciò che invece distingue la filosofia dalla teologia è l'ambito in cui vengono collocate le soluzioni; il filosofo le colloca nell'ambito empirico, o naturale, e ricorre al metaempirico proponendo una metafisica solo in stretta dipendenza dall'esigenza di spiegare l'empirico; il teologo accetta una Rivelazione e colloca in essa la sua possibilità di comprensione del mondo e dell'uomo. Dunque sia la filosofia che la teologia utilizzano la stessa capacità argomentativa o logica; sono entrambe razionali in quanto costituiscono uno sforzo di comprensione il più possibile completa e complessa del mondo e dell'uomo; ma mentre la filosofia fa riferimento al solo ambito naturale, la teologia accetta la

RTLu_3_2007.indd 443 28.11.2007 14:07:19

Rivelazione, dunque si pone in ambito sovra-naturale. Ciò per cui filosofia e teologia si differenziano attribuisce a ciascuna disciplina dei vantaggi propri: la filosofia ha capacità di dialogo con i non credenti, in quanto prende in considerazione l'ambito problematico che ogni uomo condivide, cioè quello naturale. La teologia, collocandosi in una prospettiva di Rivelazione, ha una visione dell'uomo e del mondo ben più completa di quella filosofica e può trovare una soluzione a molti problemi sul cui limitare la filosofia non può che fermarsi, pur avvertendone l'urgenza: perché c'è il male? Dio ci ama? Ci sarà una resurrezione individuale? L'anima è immortale? Le risposte a queste domande non sono filosofiche, eppure soddisfano il nostro desiderio di comprensione extra naturale: sono razionali, anche se di fede. Che filosofia e teologia condividano l'impresa razionale di cercare, anche al di fuori di esso, il senso del mondo empirico è testimoniato, tra gli altri, anche da Wittgenstein, filosofo certo non sospetto di simpatie teologiche; in Tractatus *logico-philosophicus*[6] dice: «Il senso del mondo dev'essere fuori di esso» e «credere in Dio vuol dire vedere che la vita ha un senso».

[6] L. WITTGENSTEIN, *Logisch-philosophische Abhandlung,* in Annalen der Naturphilosophie 14 (1921) 185-262; tr. ingl. *Tractatus logico-philosophicus*, London 1922; tr. it. *Tractatus logico-philosophicus*, Torino 1964, 41.

RTLu_3_2007.indd 444 28.11.2007 14:07:20

RTLu XII (3/2007) 445-458

Il paradigma *Quid ius?* vs. *Quid iuris?*: oltre Immanuel Kant

Amedeo G. Conte – Paolo Di Lucia
Università degli Studi (Pavia) – Università degli Studi (Milano)

Ἐν τῷ καθόλου καὶ τὰ μερικὰ καθολικῶς.
In intellectu universali particularia quoque entia sunt universaliter.
Nell'intelletto universale anche gli enti particolari sono in modo universale.

PORFIRIO DI TIRO*

Introduzione

Sul diritto sono possibili due domande eterogenee: la domanda del *giurista* e la domanda del *filosofo*[1].

1. *Prima domanda*: la domanda del giurista (la domanda della scienza del diritto):
(i) 'Che cosa è *diritto*?'; 'Che cosa è *di diritto*?' (Flavio Lopez de Oñate, Piero Martinetti); 'Che cosa prescrivono le leggi in un certo tempo e in un certo luogo?'; 'Che cosa è stabilito dal diritto in un certo sistema?' (Giorgio Del Vecchio);
(ii) '*Quid iuris?*';

---

* PORFIRIO DI TIRO [233-305], Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητὰ. Traduzione latina di Marsilio Ficino [1433-1499]: *Sententiae ad intellegibilia ducentes*. Traduzione italiana di Giuseppe Girgenti: *Sentenze sugli intellegibili*, Milano 1996, 102-103.

1 Per "diritto" si intende qui ciò che gli inglesi chiamano "*law*", e non ciò che in inglese si chiama "*right*". L'avvertenza non è intempestiva. Come è noto, in moltissime lingue, un unico e stesso nome significa sia "*law*" sia "*right*". Ad esempio, per "*law*" e per "*right*" in italiano v'è un unico termine 'diritto'. Cfr. Paolo DI LUCIA, *Il termine 'diritto'*, 2007. In altre lingue, invece, la differenza tra "diritto oggettivo" e "diritto soggettivo" è lessicalizzata (per i due concetti vi sono due lessemi): 1. Basco (*euskara*): '*zuzenbide*' *vs*. '*eskubide*'; 2. Fārsi (neopersiano); '*qānun*', '*hoquq*' *vs*. '*haqq*'; 3. Greco (neogreco): 'δίκαιο' '*díkaio*' *vs*. 'δικαίωμα' '*dikaíoma*'; 4. Inglese: '*law*' *vs*. '*right*'; 5. Islandese: '*lög*' *vs*. '*réttur*'; 6. Sloveno: '*pravo*' *vs*. '*pravica*'; 7. Tagalog: '*batás*' *vs*. *karapatán*'; 8. Turco: '*hukuk*' *vs*. '*hak*'; 9. Welsh (gallese, cimrico): '*cyfraith*' *vs*. '*hawl*'. Cfr. Amedeo G. CONTE, *Res ex nomine. Il nome del diritto*, di prossima edizione; ID., *77 nomi del diritto*, in Giovanni CORDINI, *Studi in onore di Giovanni Gandolfi*, vol. IV, Milano 2007.

RTLu_3_2007.indd 445 28.11.2007 14:07:20

(iii) '*Was ist Rechtens?*' (Immanuel Kant)[2].

2. *Seconda domanda*: la domanda del *filosofo* (la domanda originaria di ogni *filosofia* del diritto):

(i) 'Che cosa è *il diritto*?'; 'Che cosa si deve intendere in genere per diritto?' (Giorgio Del Vecchio)

(ii) '*Quid ius?*';

(iii) '*Was ist Recht?*' (Immanuel Kant).

Kant paragona la domanda originaria della filosofia del diritto *Was ist Recht? Quid ius? Che cos'è il diritto?* alla domanda originaria della filosofia della conoscenza: *Was ist Wahrheit? Quid est veritas? Che cos'è la verità?*

Nella traduzione polacca, il parallelismo tra queste due domande è ancora più evidente per l'evidente affinità etimologica del nome del diritto ['*prawo*'] e del nome della verità ['*prawda*']. Le due domande suonano rispettivamente: *Czym jest prawo?* e *Czym jest prawda?*

3. La distinzione della domanda del giurista ('*Quid iuris?*') dalla domanda del filosofo ('*Quid ius?*') è attribuita a Immanuel Kant [1724-1804], *Die Metaphysik der Sitten* [*La metafisica dei costumi*], 1797.

In realtà, Kant, che per primo ha visto la differenza categoriale tra la domanda del giurista ('*Was ist Rechtens?*') e la domanda del filosofo ('*Was ist Recht?*'), contamina, nella seconda di queste due domande ('*Was ist Recht?*'), *due* domande, a loro volta categorialmente differenti (una *ontologica*, una *deontologica*), e precisamente:

(i) la domanda *ontologica*: 'Che cosa *è* il diritto?';

(ii) la domanda *deontologica* (o *axiologica*): 'Che cosa *deve* essere il diritto?' ('Come *deve* essere il diritto?').

Ecco per esteso il non limpidissimo passo di *Die Metaphysik der Sitten* [*La metafisica dei costumi*], 1797, con una nostra libera parafrasi:

*«Was Rechtens sei (*quid sit iuris*), d.i. was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen oder gesagt haben, kann er noch wohl angeben; aber*

[2] Il giurista in quanto giurista *presuppone* una risposta alla domanda filosofica (*Quid ius?*) senza tuttavia *porre* la domanda stessa. Cfr. Giuseppe Capograssi [1889-1956], *Il "quid ius" e il "quid iuris" in una recente sentenza*, 1948. Capograssi si riferisce alla sentenza della Corte d'Assise di Trieste del 16 gennaio 1948, pubblicata in "Foro italiano" (1948). Per una augurale coincidenza, il filosofo del diritto Giuseppe Capograssi è nato nello stesso anno nel quale sono nati Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger, Charles Kay Ogden (il primo traduttore di Wittgenstein): il 1889.

RTLu_3_2007.indd 446 28.11.2007 14:07:21

*ob das, was sie wollten, auch recht sei, und das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt, Recht sowohl als Unrecht (*iustum et iniustum*), erkennen könne, bleibt ihm wohl verborgen»*.

«Il giurista può, certo, dire che cosa sia di diritto [*was Rechtens sei*] (*quid sit iuris*), ossia ciò che le leggi [*Gesetze*] in un certo luogo e in un certo tempo prescrivono o hanno prescritto. Ma per il giurista rimangono indecidibili sia il problema, se ciò che queste leggi hanno voluto sia anche giusto [*recht*], sia il criterio universale [*allgemeines Kriterium*] per riconoscere in generale il giusto [*Recht, iustum*]) e l'ingiusto [*Unrecht, iniustum*])»[3].

La distinzione della domanda del *giurista* dalla domanda del filosofo è ripresa da Kant in un celebre scritto (di un anno posteriore a *Metaphysik der Sitten*): *Der Streit der Facultäten* [*Il conflitto delle facoltà*], 1798:

«*Der* Jurist *sucht die Gesetze der Sicherung des* Mein *und* Dein *nicht in seiner Vernunft, sondern im öffentlich gegebenen und höchsten Orts sanctionirten Gesetzbuch. Den Beweis der Wahrheit und Rechtsmäßigkeit derselben, ingleichen die Vertheidigung wider die dagegen gemachte Einwendung der Vernunft kann man billigerweise von ihm nicht fordern*».

«Le leggi che tutelano il *mio* e il *tuo* il *giurista* le cerca non nella propria ragione, ma nel codice ufficialmente promulgato e sanzionato dall'autorità del sovrano. È illegittimo pretendere *sia* che il giurista dimostri la verità e la legittimità delle leggi, *sia* che il giurista le difenda dalle obiezioni che la ragione muove nei confronti di esse».

L'argomento addotto da Kant è filosoficamente molto ardito:

---

[3] Immanuel KANT, *Die Metaphysik der Sitten* [*La metafisica dei costumi*], 1797, 229. Notare la compresenza del sostantivo neutro '*Recht*' (con la 'R' maiuscola, "diritto", *droit*) e dell'aggettivo '*recht*' (con la 'r' minuscola, "giusto", *juste*).
Ecco il passo kantiano nella traduzione più recente, quella di Filippo Gonnelli:

«Che cosa sia di diritto (*quid iuris*) ossia che cosa dicano o abbiano detto le leggi in un certo luogo e in un certo tempo, il giureconsulto lo può certo indicare; ma se ciò che esse dispongono sia anche giusto, e il criterio universale con cui si possa in generale riconoscere il giusto e l'ingiusto (*iustum et iniustum*), rimane per costui del tutto ignoto […]» (Immanuel KANT, *Primi principî metafisici della dottrina del diritto*, 2005, 51-52).

Una icastica riformulazione della distinzione tra l'indagine del giurista e l'indagine del filosofo è in Norberto BOBBIO, *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, 1957, 107-108:

«Il giurista […] è in grado, sì, di stabilire ciò che è giuridicamente *valido* (o problema della *validità* del diritto), ma non ciò che *vale* come diritto (o problema del *valore* del diritto)».

In questo stesso scritto Kant paragona la figura del giurista [*Rechtslehrer*] a quella del teologo biblico [*biblischer Theolog*]:

«[…] schöpft der biblische Theolog […] seine Lehren nicht aus der Vernunft, sondern aus der Bibel, der Rechtslehrer nicht aus dem Naturrecht, sondern aus del Landrecht».

«[…] il teologo biblico […] trae le sue dottrine non dalla ragione, ma dalla Bibbia; il professore di diritto le trae non dal diritto naturale [*Naturrecht*], ma dal diritto nazionale [*Landrecht*]».

RTLu_3_2007.indd 447 28.11.2007 14:07:22

Denn die Verordnungen machen allererst, daß etwas recht ist, und nun nachzufragen, ob auch die Verordnungen selbst recht sein mögen, muß von den Juristen als ungereimt gerade zu abgewiesen werden.

«Sono, infatti, i decreti [*Verordnungen*] a rendere giusto [*recht*] qualcosa. Quindi, la domanda ulteriore se possano anche i decreti [*Verordnungen*] stessi essere giusti [*recht*], sarà dai giuristi respinta come assurda»[4].

1. La tricotomia della filosofia del diritto operata da Norberto Bobbio

È stato Norberto Bobbio, e non Kant, a scindere limpidamente la domanda *ontologica*: 'Che cosa *è* il diritto?' (domanda in termini di 'essere', di '*sein*', di '3n') dalla domanda *deontologica*: 'Che cosa il diritto *deve* essere e come *deve* essere?' (domanda in termini di 'dover essere', di '*sollen*', di 'déon')[5].

Questa díade di domande (Che cosa *è* il diritto? Che cosa *deve* essere il diritto?), si espande in Norberto Bobbio [1909-2004] in una illuminante tríade.

Bobbio distingue, infatti, tre grandi aree tematiche della filosofia del diritto[6]:

---

4 Cfr. Immanuel KANT, *Der Streit der Facultäten*, 1798 (traduzione italiana di Domenico Venturelli: *Il conflitto delle facoltà*, 1994, 75-76).

5 Una distinzione analoga appare in anche Giorgio DEL VECCHIO [1878-1970], *Lezioni di filosofia del diritto*, 1930, 1965. La fonte di Del Vecchio e Bobbio è probabilmente Icilio Vanni [1855-1903].

6 Secondo Jan M. Broekman, le opere più antiche nel cui titolo appaia il corrispettivo del termine italiano 'filosofia del diritto' sono tre opere in tedesco apparse nel triennio 1798-1800. La filosofia del diritto è alternamente chiamata in questi tre titoli *Rechtsphilosophie* e *Philosophie des Rechts*. (Ma il termine 'filosofia del diritto' era già apparso, non nel titolo di un'opera, in autori anteriori: in particolare in Vico e Leibniz.) Le tre opere in lingua tedesca citate da Broekman sono:

(i) Friedrich BOUTERWEK [1766-1828], *Abriß akademischer Vorlesungen über die Rechtsphilosophie* [*Abbozzo di lezioni accademiche sulla filosofia del diritto*], 1798;
(ii) Gustav HUGO [1764-1844], *Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts* [*Dottrina del diritto naturale, come filosofia del diritto positivo*], 1798;
(iii) Wilhelm Traugott KRUG [1770-1842], *Aphorismen zur Philosophie des Rechts* [*Aforismi sulla filosofia del diritto*], 1800.

Ma la fortuna di *Rechtsphilosophie* e *Philosophie des Rechts* non si deve né a Bouterwek, né a Hugo, né a Krug, ma ad un quarto filosofo e, precisamente, a Georg Wilhelm Friedrich Hegel [1770-1831], per le sue *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [*Lineamenti di filosofia del diritto*], pubblicate nel 1821.
I corrispettivi del termine italiano 'filosofia del diritto' e dei termini tedeschi '*Philosophie des Rechts*' e '*Rechtsphilosophie*' sono: in francese: '*philosophie du droit*', in castigliano: '*filosofía del derecho*', in svedese: '*rättsfilosofi*', in polacco, '*filozofia prawa*'. In inglese, vi sono due distinti termini: '*philosophy of law*' e '*jurisprudence*'. Come è noto, '*jurisprudence*' non equivale all'italiano 'giurisprudenza'. L'italiano 'giurisprudenza' non significa "filosofia del diritto". 'Giurisprudenza' ha due altri sensi:

RTLu_3_2007.indd 448 28.11.2007 14:07:23

(i) area *ontologica*: è l'area delle ricerche su ciò che il diritto *è*;
(ii) area *deontologica*: è l'area delle ricerche su ciò che il diritto *deve essere*;
(iii) area *fenomenologica*: è l'area delle ricerche sul diritto come *fenomeno* sociale.

1.1. Prima area: area *ontologica*

La *prima* area tematica, che Bobbio chiama *ontologica*, è lo studio di ciò che il diritto *è*, ossia del concetto di diritto [*law*, *Recht*, *droit*][7].

Con questo studio interferiscono le indagini sui concetti di "dovere", "validità", "norma", "linguaggio normativo", "atto", "azione".

Questi concetti sono variamente indagati da più discipline emergenti le quali si intersecano e con la filosofia del diritto e tra di loro:
(i) la logica deontica (Ernst Mally, Georg Henrik von Wright, Oskar Becker, Jerzy *vel* Georges Kalinowski[8]),
(ii) la deontica filosofica (Gaetano Carcaterra, Amedeo G. Conte),
(iii) la semiotica giuridica (Uberto Scarpelli, Bernard S. Jackson),
(iv) l'ontologia sociale (Czesław Znamierowski, John R. Searle),
(v) la teoria degli oggetti giuridici (Adolf Reinach, Carlos Cossio, Miguel Reale),
(vi) la filosofia del linguaggio normativo (Amedeo G. Conte),
(vii) la praxeologia (Tadeusz Kotarbiński).

1.2. Seconda area: area *deontologica*

La *seconda* area tematica, che Bobbio chiama *deontologica*, è lo studio dei valori che ispirano l'ordinamento giuridico, ossia la *teoria della giustizia* [*justice*, *Gerechtigkeit*, *justice*].

(i) "scienza del diritto",
(ii) "insieme delle sentenze di una corte". (È in questo secondo senso che i giuristi parlano, per esempio, della "giurisprudenza" della Corte di Cassazione).

7 Due approcci radicalmente differenti sono: Giorgio Del Vecchio, *Il concetto del diritto*, 1906; Herbert L. A. Hart, *The Concept of Law* [*Il concetto di diritto*], 1960.

8 Dalla logica deontica e dalla deontica filosofica si distinguono:
(i) la teoria dell'argomentazione (Chaïm Perelman),
(ii) la retorica giuridica (Theodor Viehweg),
(iii) la teoria dell'interpretazione o ermeneutica (Emilio Betti e Giovanni Tarello),
tre discipline le quali indagano i processi attraverso i quali il diritto viene conosciuto e/o applicato.

RTLu_3_2007.indd 449 28.11.2007 14:07:24

A questa seconda area tematica appartiene la questione del rapporto tra diritto e morale che, come ricorda Benedetto Croce [1866-1952], è il "Capo Horn", il «Capo delle tempeste (o dei naufragi?) della scienza del diritto»[9].

Il concetto-chiave delle ricerche dell'area deontologica è il concetto di *giustizia* (il concetto di *norma giusta*). In questa sua seconda incarnazione, la filosofia del diritto si presenta come *teoria della giustizia*[10].

Un momento saliente della teoria della giustizia è la teoria della grande divisione (*Great Division*) tra *essere* [*is*, *Sein*, *être*] e *dovere essere* [*ought*, *Sollen*, *devoir être*]: le norme non possono essere fondate e/o derivate logicamente da premesse nessuna delle quali sia normativa[11].

1.3. Terza area: area *fenomenologica*

La *terza* area tematica, l'area *fenomenologica*, è «lo studio del diritto come fenomeno storico e sociale, e pertanto di quella serie di problemi che vengono di solito indicati col nome di rapporto fra il diritto e la società».

Il concetto-chiave delle ricerche dell'area fenomenologica è il concetto di *efficacia* (il concetto di *norma efficace*).

Queste ricerche sul diritto come *fenomeno* si sono costituite progressivamente in una materia autonoma chiamata *sociologia del diritto* [*sociology of law*, *Rechtssoziologie*, *sociologie du droit*].

In Italia l'introduzione della sociologia del diritto si deve a Renato Treves [1907-1992], che negli anni trenta aveva tradotto e introdotto in Italia l'opera di Hans Kelsen.

2. La tríade dei criteri di valutazione della norma giuridica: giustizia, validità, efficacia

2.1. Alla distinzione (operata da Bobbio) delle tre grandi aree tematiche della filosofia del diritto (area ontologica, area deontologica, area fenomenologica) è parallela

---

9 Croce si riferisce qui a una tesi di Rudolf von Jhering [1818-1892].

10 Sulla filosofia del diritto come teoria della giustizia cfr. Norberto Bobbio, *Introduzione alla filosofia del diritto*, 1948. Sulla definizione della giustizia cfr. Alessandro Giuliani, *La definizione della giustizia e il problema dello scambio in Aristotele*, 1997.

11 Cfr. Gaetano Carcaterra, *Il problema della fallacia naturalistica. La derivazione dell'essere dal dover essere*, 1969; Bruno Celano, *Dialettica della giustificazione pratica*, 1994.

RTLu_3_2007.indd 450 28.11.2007 14:07:25

una seconda distinzione: la distinzione di tre criteri di valutazione delle norme giuridiche.

Secondo Bobbio, ogni norma giuridica può essere valutata da tre punti di vista logicamente indipendenti l'uno dall'altro:

(i) il punto di vista della giustizia [*justice*, *Gerechtigkeit*, *justice*].

(ii) il punto di vista della validità [*validity*, *Geltung vel Gültigkeit*, *validité*].

(iii) il punto di vista /dell'efficacia [*efficacy*, *Wirksamkeit*, *efficacité*].

Scrive Bobbio:

«Di fronte a una qualsiasi norma giuridica, noi possiamo porci un triplice ordine di problemi:

(i) se essa sia *giusta* o *ingiusta*;

(ii) se essa sia *valida* o *invalida*;

(iii) se essa sia *efficace* o *inefficace*.

Si tratta dei tre distinti problemi della *giustizia*, della *validità* e dell'*efficacia* di una norma giuridica»[12].

Le tre domande non si equivalgono, e non si coimplicano le risposte ad esse.

2.2. V'è dunque un parallelismo fra la tríade delle aree tematiche della filosofia del diritto e la tríade dei criteri di valutazione delle norme:

(i) all'area tematica *deontologica* corrisponde il punto di vista della *giustizia*;

(ii) all'area tematica *ontologica* corrisponde il punto di vista della *validità*;

(iii) all'area tematica *fenomenologica* corrisponde il punto di vista dell'*efficacia*[13].

2.3. Il fatto che le tre valutazioni siano concettualmente distinte e indipendenti l'una dall'altra, non esclude la domanda se vi siano relazioni di intercondizionamento tra giustizia, validità, efficacia.

Al contrario, vi sono teorie per le quali sussistono relazioni di intercondizionamento. Per esempio, secondo una teoria (il formalismo etico), la *validità* è condizione necessaria e sufficiente di *giustizia* di una norma[14].

---

12 Norberto Bobbio, *Teoria della norma giuridica*, 1958, 35.

13 Validità è il concetto-principe del *positivismo giuridico*, giustizia è il concetto-principe del *giusnaturalismo*, efficacia è il concetto-principe del *realismo giuridico*. Per una selezione di saggi relativi alle tre aree individuate da Bobbio cfr. Amedeo G. Conte – Paolo Di Lucia – Luigi Ferrajoli – Mario Jori, *Filosofia del diritto*, a cura di Paolo Di Lucia, 2002.

14 Norberto Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, 1965, 1984[4], 79-100; cfr., inoltre, Norberto Bobbio, *Formalismo etico e formalismo giuridico*, 1954.

RTLu_3_2007.indd 451 28.11.2007 14:07:26

Sui rapporti di condizione (condizione *necessaria*; condizione *sufficiente*; condizione *necessaria e sufficiente*[15]) tra validità, giustizia, efficacia, le domande combinatoriamente possibili sono 18:

(i) È la *validità* condizione *necessaria* di *giustizia*?
(ii) È la *validità* condizione *sufficiente* di *giustizia*?
(iii) È la *validità* condizione *necessaria e sufficiente* di *giustizia*?
(iv) È la *validità* condizione *necessaria* di *efficacia*?
(v) È la *validità* condizione *sufficiente* di *efficacia*?
(vi) È la *validità* condizione *necessaria e sufficiente* di *efficacia*?
(vii) È la *giustizia* condizione *necessaria* di *validità*?
(viii) È la *giustizia* condizione *sufficiente* di *validità*?
(ix) È la *giustizia* condizione *necessaria e sufficiente* di *validità*?
(x) È la *giustizia* condizione *necessaria* di *efficacia*?
(xi) È la *giustizia* condizione *sufficiente* di *efficacia*?
(xii) È la *giustizia* condizione *necessaria e sufficiente* di *efficacia*?
(xiii) È l'*efficacia* condizione *necessaria* di *validità*?
(xiv) È l'*efficacia* condizione *sufficiente* di *validità*?
(xv) È l'*efficacia* condizione *necessaria e sufficiente* di *validità*?
(xvi) È l'*efficacia* condizione *necessaria* di *giustizia*?
(xvii) È l'*efficacia* condizione *sufficiente* di *giustizia*?
(xviii) È l'*efficacia* condizione *necessaria e sufficiente* di *giustizia*?

---

15 Sono tre le specie di condizione [tedesco: *Bedingung*; francese: *condition*; inglese: *condition*; polacco: *warunek*; latino: *condicio*]:

(i) condizione necessaria: *notwendige Bedingung*; *condition nécessaire*; *necessary condition*; *condición necesaria*; *warunek konieczny* (latino: *condicio sine qua non*);
(ii) condizione sufficiente: *hinreichende Bedingung*; *condition suffisante*; *sufficient condition*; *condición suficiente*; *warunek wystarczający* (*warunek dostateczny*) (latino: *condicio per quam*);
(iii) condizione necessaria e sufficiente: *notwendige und hinreichende Bedingung*; *condition nécessaire et suffisante*; *necessary and sufficient condition*; *condición necesaria y suficiente*; *warunek konieczny i wystarczający* (*warunek konieczny i dostateczny*).

Il latino '*condicio*' si scrive con 'c', non con 't'. Esistono due sostantivi '*conditio*', con 't' (uno da '*condo*', uno da '*condio*'); ed esiste un sostantivo '*condictio*', 'con 'ct'. Ma nessuno di questi tre sostantivi ('*conditio*', '*conditio*', '*condictio*') è sinonimo di '*condicio*'.

RTLu_3_2007.indd 452 28.11.2007 14:07:28

3. Il triangolo axiologico (della validità): un *triangolo impossibile* o uno *pseudotriangolo*?

3.1. Il triangolo axiologico quale *triangolo impossibile*

3.1.1. La rete dei possibili rapporti di condizione (condizione *necessaria*, condizione *sufficiente*, condizione *necessaria e sufficiente*) tra *validità*, *giustizia*, *efficacia* è rappresentata, graficamente, dalla figura geometrica da Amedeo G. Conte chiamata "triangolo axiologico".

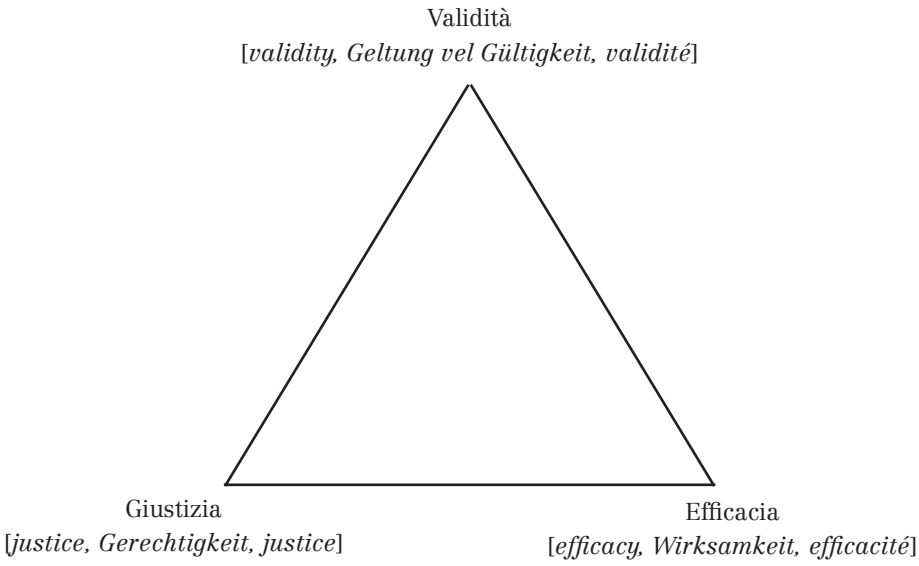


Figura 1. Triangolo axiologico.

(i) Sui tre *vertici* del triangolo axiologico sono rappresentati i tre *termini* della tríade di Bobbio (validità, giustizia, efficacia).

(ii) Sui tre *lati* del triangolo axiologico, i quali connettono ognuno dei tre vertici (ognuno dei tre termini della tríade di Bobbio: validità, giustizia, efficacia) con ognuno degli altri due vertici, sono rappresentati i possibili *rapporti di condizione tra i termini* della tríade di Bobbio (validità, giustizia, efficacia)[16].

[16] Cfr. Amedeo G. Conte, *Axiotica in Norberto Bobbio*, 2006; *Ontologia del deontico in Norberto Bobbio*, 2006.

RTLu_3_2007.indd 453 28.11.2007 14:07:30

3.1.2. Ma è possibile una teoria *unitaria* dei rapporti tra validità, giustizia, efficacia?

O forse il triangolo axiologico è una figura impossibile (disegnabile sì *sul piano*, ma non costruibile *nello spazio*), così come è una figura impossibile il triangolo di Penrose[17]?

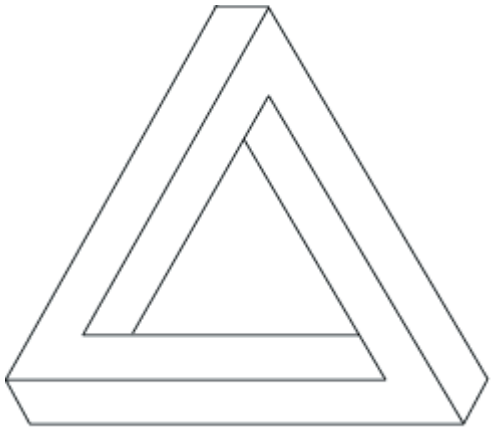


Figura 2. Triangolo impossibile di Penrose (Triangolo di Reutersvärd-Penrose)

3.2. Il triangolo axiologico quale *pseudotriangolo*

O forse la situazione è ancora più grave. Il triangolo axiologico non è una figura impossibile, come il triangolo impossibile di Penrose, ma una non-figura, come lo pseudotriangolo di Amedeo G. Conte.

Gli elementi di questa non-figura non sono tre linee, ma tre sbarre che giacciono su tre piani differenti. Le loro estremità, se osservate da un punto di vista adeguato, danno all'osservatore l'illusione che egli stia percependo un triangolo su un unico e stesso piano, e non tre sbarre su tre piani distinti.

---

17 Il "triangolo di Penrose" risale al 1958, e prende il nome da L. S. [Lionel Sharples] Penrose e R. [Roger] Penrose (figlio di Lionel Sharples Penrose). Secondo alcuni, il "triangolo di Penrose" era una delle *omöjliga figurer* [figure impossibili] concepite già nel 1934 dal geniale artista svedese Oscar Reutersvärd [1915-2002], allora non ancora ventenne. Se il "triangolo di Penrose" era già stato concepito da Reutersvärd, il "triangolo di Penrose" dovrebbe chiamarsi "triangolo di Reutersvärd-Penrose".

RTLu_3_2007.indd 454 28.11.2007 14:07:31

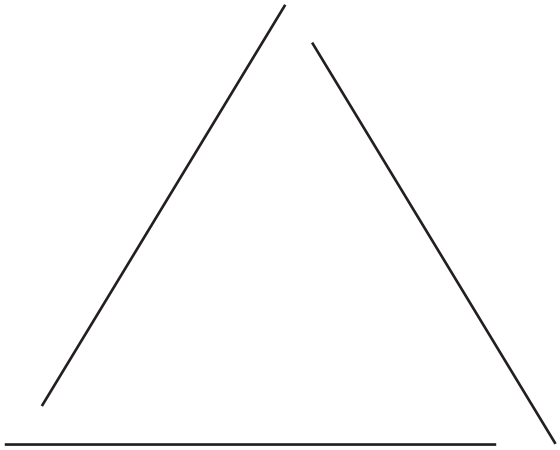


Figura 3. Pseudotriangolo di Conte

Forse la relazione intercorrente tra validità, giustizia, efficacia è una relazione apparente, così come è un'*apparenza*, una *parvenza* di triangolo lo pseudotriangolo di Conte.

Bibliografia

Bobbio, Norberto, *La consuetudine come fatto normativo*, Padova 1942.

Bobbio, Norberto, *Introduzione alla filosofia del diritto ad uso degli studenti*, Torino 1948.

Bobbio, Norberto, *Formalismo etico e formalismo giuridico*, in Rivista di Filosofia 45 (1954) 255-270. Riedito in Norberto Bobbio, *Studi sulla teoria generale del diritto*, Torino 1955, 145-162.

Bobbio, Norberto, *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Torino 1957.

Bobbio, Norberto, *Teoria della norma giuridica*, Torino 1958.

Bobbio, Norberto, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano 1965, 1984[4].

Bouterwek, Friedrich, *Abriß akademischer Vorlesungen über die Rechtsphilosophie*, Göttingen 1798.

RTLu_3_2007.indd 455 28.11.2007 14:07:32

CAPOGRASSI, Giuseppe, *Il "quid ius" e il "quid iuris" in una recente sentenza*, in Rivista di diritto processuale 3 (1948) 57-62. Riedizione in Giuseppe CAPOGRASSI, *Opere di Giuseppe Capograssi*, vol. V, Milano 1959, 19-26.

CELANO, Bruno, *Dialettica della giustificazione pratica. Saggio sulla legge di Hume*, Torino 1994.

CARCATERRA, Gaetano, *Il problema della fallacia naturalistica. La derivazione dell'essere dal dover essere*, Milano 1969.

CONTE, Amedeo Giovanni, *Studio per una teoria della validità*, in Rivista internazionale di Filosofia del diritto 47 (1970) 331-354. Riedizione (parziale) in Amedeo Giovanni CONTE, *Filosofia del linguaggio normativo. I. Studi 1965-1981*, Torino 1989, 55-74.

CONTE, Amedeo Giovanni, *Axiotica in Norberto Bobbio*, in *Norberto Bobbio filosofo del diritto*, Numero monografico della Rivista internazionale di Filosofia del diritto 83 (2006) 53-62.

CONTE, Amedeo Giovanni, *Ontologia del deontico in Norberto Bobbio*, in *Giornata lincea in memoria di Norberto Bobbio* (Roma, 18 ottobre 2005, Accademia dei Lincei), Roma 2006, 45-53.

CONTE, Amedeo Giovanni, *Immanuel Kant filosofo del diritto*, in Rivista internazionale di filosofia del diritto 85 (2008).

CONTE, Amedeo Giovanni – DI LUCIA, Paolo – FERRAJOLI, Luigi – JORI, Mario, *Filosofia del diritto*, a cura di Paolo Di Lucia, Milano 2002.

CONTE, Amedeo Giovanni, *77 nomi del diritto*, in Giovanni CORDINI (ed.), *Studi in onore di Giuseppe Gandolfi*, Milano 2008, vol. IV.

CONTE, Amedeo Giovanni, *Res ex nomine. Il nome del diritto* (di imminente pubblicazione).

DEL VECCHIO, Giorgio, *Il concetto del diritto*, Bologna 1906. Nuova edizione in Giorgio DEL VECCHIO, *Presupposti, concetto e principio del diritto (Trilogia)*, Milano 1959.

DEL VECCHIO, Giorgio, *La giustizia. Discorso del prof. Giorgio Del Vecchio per l'inaugurazione dell'anno accademico 1922-23*, Roma 1923. Quarta edizione, sotto il titolo: *La giustizia*, Roma 1951.

DEL VECCHIO, Giorgio, *Lezioni di filosofia del diritto*, Città di Castello 1930. Nuova edizione: Milano 1965.

RTLu_3_2007.indd 456 28.11.2007 14:07:32

Di Lucia, Paolo, *Il termine 'diritto'*, in Amedeo Giovanni Conte – Paolo Di Lucia – Antonio Incampo – Giuseppe Lorini – Wojciech Zelaniec, *Ricerche di filosofia del diritto*, a cura di Lorenzo Passerini, Torino 2007, 13-23.

Giuliani, Alessandro, *La definizione della giustizia e il problema dello scambio in Aristotele*, in Id., *Giustizia ed ordine economico*, Milano 1997, 1-63.

Hart, Herbert Lionel Adolphus, *The Concept of Law*, London 1961. Traduzione italiana di Mario A. Cattaneo: *Il concetto di diritto*, Torino 1965, 1991.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1821. Traduzione italiana di Francesco Messineo: *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari 1913, 1954². Nuova traduzione italiana, con testo tedesco a fronte, a cura di Vincenzo Cicero: *Lineamenti di filosofia del diritto*, Milano 2006.

Hugo, Gustav, *Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts*, Berlin 1798.

Kant, Immanuel, *Naturrecht Feyerabend*. Herausgegeben von Gerhard Lehmann, in Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Akad. der Wiss. der DDR. Bd. XXVII Abteilung 4: Vorlesungen. Band IV: Vorlesungen über Moralphilosophie. Hälfte 2: Teil II, Berlin 1979. Edizione critica, con traduzione italiana a fronte, a cura di Gianluca Sadun Bordoni, parzialmente edita sotto il titolo: *Naturrecht Feyerabend*, in Rivista internazionale di filosofia del diritto (2007) 234-279, con un saggio introduttivo di Gianluca Sadun Bordoni: *Kant e il diritto naturale*, in *ibid.*, 201-233.

Kant, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten*, Königsberg 1797. Riedizione in: *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1914, Band VI, 203-493. Traduzione italiana di Giovanni Vidari (rivista da Nicolao Merker): *La metafisica dei costumi*, Roma-Bari 1970, 1989.

Kant, Immanuel, *Der Streit der Facultäten*, Königsberg 1798. Riedizione in Immanuel Kant, *Der Streit der Facultäten und kleinere Abhandlungen*, Köln 1995. Traduzione italiana a cura di Domenico Venturelli: *Il conflitto delle facoltà*, Brescia 1994.

Kant, Immanuel, *Primi principî metafisici della dottrina del diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, Roma-Bari 2005.

Kant, Immanuel, *Metafisyka Moralności*, Warszawa 2005.

RTLu_3_2007.indd 457 28.11.2007 14:07:33

KANT, Immanuel, *Metafisica dei costumi*. Testo tedesco a fronte. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Giuseppe Landolfi Petrone. Saggio integrativo di Roberto Mordacci, Milano 2006.

KRUG, Wilhelm Traugott, *Aphorismen zur Philosophie des Rechts*, Leipzig 1800.

MARTINETTI, Piero, *Antologia kantiana*, Torino 1954.

PASSERIN D'ENTRÈVES, Alessandro, *Two Questions About Law*, in *Existenz und Ordnung. Festschrift für Erik Wolf zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main 1962, 309-320.

PORFIRIO DI TIRO [233-305], Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητὰ. Traduzione latina di Marsilio Ficino [1433-1499]: *Sententiae ad intellegibilia ducentes*. Traduzione italiana di Giuseppe Girgenti: *Sentenze sugli intellegibili*, Milano 1996, 102-103.

RADBRUCH, Gustav, *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*, in Süddeutsche Juristen-Zeitung 5 (1946) 105-108. Traduzione italiana di Edoardo Fittipaldi: *Ingiustizia legale e diritto sovralegale*, in Amedeo G. CONTE – Paolo DI LUCIA – Luigi FERRAJOLI – Mario JORI, *Filosofia del diritto*, cit., 149-163.

VINOGRADOFF, Paul, *Custom and Right*, Oslo 1925.

RTLu_3_2007.indd 458 28.11.2007 14:07:34

RTLu XII (3/2007) 459-479

Il fine e la virtù: teologia ed etica in Jonathan Edwards

Elisa Buzzi
Facoltà di Teologia (Lugano)

No true virtue without SUPREME LOVE TO GOD
and making God our supreme end
(J. Edwards, *Controversies Notebook: The Nature of True Virtue*)

Nei primi mesi del 1755, nel suo "esilio" di Stockbridge, Jonathan Edwards[1] completò la stesura delle due dissertazioni *Concerning the End for which God Created the World* e *The Nature of True Virtue*[2], che verranno pubblicate solo dieci anni più tardi dal suo discepolo Samuel Hopkins. Hopkins incluse i due testi in un'unica edizione, seguendo in questo la volontà dell'Autore e rispettando la profonda unità strutturale e tematica che caratterizza quelle che erano state concepite come le due parti complementari di un unico grande discorso teologico-morale[3]. Si è spesso osservato che le due dissertazioni si discostano dalla maggior parte degli scritti di Edwards per la loro natura di trattati dal tenore puramente teoretico e non polemico[4]. In realtà, anche se tale giudizio si giustifica dal punto di vista stilistico, le dissertazioni si inseriscono

1 Jonathan Edwards nacque a East Windsor, in Connecticut, il 5 ottobre 1703. Addottoratosi a Yale nel 1723, divenne pastore della Prima Chiesa di Northampton, in Massachusetts, dove guidò i "Risvegli", degli anni '30 e '40. A quegli anni sono legati alcuni dei suoi scritti più famosi e, soprattutto, *A Treatise Concerning Religious Affections*, pubblicato nel 1746. Nel 1751, in seguito di una controversia con la sua congregazione, Edwards si stabilì nella missione indiana di Stockbridge. A questo periodo risale la composizione di alcuni dei suoi trattati maggiori. Nei primi mesi del 1758 accettò l'incarico di rettore del College of New Jersey (Princeton), ma dopo brevissimo tempo dal suo insediamento, il 22 marzo 1758, morì a causa di una vaccinazione contro il vaiolo.

2 Cfr. *The Works of Jonathan Edwards* (d'ora in poi WJE), vol. 8, *Ethical Writings*, ed. by P. Ramsey, New Haven-London 1989, 403-627.

3 Cfr. P. RAMSEY, *Editor's Introduction*, WJE 8, 5.

4 Cfr. E. H. DAVIDSON, *Jonathan Edwards the Narrative of a Puritan Mind*, Boston 1966, 88.

RTLu_3_2007.indd 459 28.11.2007 14:07:35

profondamente nel complesso della speculazione edwardsiana proprio in quell'aspetto che è stato definito "apologetica implicita", cioè la determinazione di Edwards ad affrontare la sfida intellettuale dell'incipiente pensiero illuministico con le armi di un'argomentazione razionale non separata dall'interiorità spirituale dell'esperienza di fede[5]. Questa continuità è anzitutto evidente nella costante attenzione da lui dedicata nel corso degli anni agli argomenti delle dissertazioni, attenzione documentata, tra l'altro, da numerose voci del giornale teologico *Le Miscellanee*, in cui egli annotò per più di trent'anni le sue riflessioni private[6]. Inoltre, nella seconda dissertazione, laddove egli prende posizione contro alcune delle teorie morali del suo tempo, emerge l'intento di confrontarsi con la cultura dell'epoca, in uno dei suoi punti maggiormente sensibili, un intento che, anzi, è suggerito dal titolo stesso del testo. Tuttavia, in senso più profondo, il carattere "apologetico" delle due dissertazioni si coglie nella loro complementarità, e, quindi, nell'esplicita unificazione del discorso teologico e di quello etico, una unificazione che non si limita in Edwards alla definizione di una premessa fondativa metafisico-teologica, dalla quale vengono dedotte delle "conseguenze" antropologiche e morali, sotto forma di precetti normativi, ma si gioca nella continua interazione tra livello soprannaturale e livello naturale della conoscenza e dell'amore, che ha il suo fulcro nella definizione della virtù come bellezza primaria o eccellenza, il cui paradigma ontologico è la relazione trinitaria.

1. La nuova etica filosofica

Il discorso etico agli inizi del '700 nel mondo anglosassone è caratterizzato da due tendenze fondamentali riconducibili in certa misura all'opera di Locke, ma oltre a lui ad un vasto complesso di fattori speculativi e religiosi: l'imporsi del metodo critico-sperimentale; l'impatto del razionalismo cartesiano e del naturalismo di Hobbes, che si sommano agli influssi del Pietismo nel determinare una preoccupazione centrale per l'interiorità soggettiva, l'introspezione e l'analisi "psicologica"; il ridimensionamento e la crisi delle autorità morali classiche, l'affermarsi di correnti neopagane, soprattutto stoiche, e neoagostiniane e la necessità sempre più avvertita di riconsiderare l'antropologia filosofica cristiana alla luce di nuove evidenze esperienziali. In questo

[5] Cfr. M. J. McClymond, *Encounters with God. An Approach to the Theology of Jonathan Edwards*, New York-Oxford 1998, VI-VII, 101-106.

[6] Cfr. P. Ramsey, *Editor's Introduction*, WJE 8, 11.

RTLu_3_2007.indd 460 28.11.2007 14:07:36

contesto[7], da un lato, nell'ambito della riflessione filosofica, si delinea il progetto moderno di fondazione di un'etica universale, razionale ed empirica, basata su principi autonomi ed autoevidenti, derivati da una osservazione della natura umana, in grado di fondare una "scienza morale" sul modello della scienza della natura. Questa prima tendenza, che si esplica nel duplice movimento per cui «la natura diviene normativa nella comprensione dell'io e l'autocomprensione dell'io normativa nella morale»[8], fa decisamente perno su una interpretazione naturalistica, che pone al centro della riflessione il soggetto intensamente analizzato in tutte le sfaccettature della sua vita interiore. Anche i temi tradizionali dell'antropologia e dell'etica cristiana, in particolare quelli valorizzati dal neoagostinismo, risultano decisamente riconfigurati in un contesto in cui la crisi delle fonti tradizionali di autorità e l'incombere dello scetticismo impongono alla filosofia «la responsabilità di ricostruire in termini secolari e naturalistici i fondamenti etici e i valori di una nuova epoca»[9].

D'altro canto, dal punto di vista della riflessione più strettamente teologica, inizia in ambito protestante la parabola che, nel volgere di un secolo, porterà all'affermarsi della teologia liberale e alla riduzione del cristianesimo a etica. Gli inizi di questa vicenda si annunciano nel dibattito sulla "ragionevolezza del cristianesimo" del XVII secolo con i toni moderati della critica dei latitudinari o *catholik free thinkers* a certe dottrine tradizionali del Calvinismo, considerate inaccettabili dal punto di vista delle esigenze razionali e morali, nonché foriere di interminabili conflitti. Ben presto questi inviti a un cristianesimo illuminato e tollerante si trasformarono in un attacco diretto contro la dottrina cristiana nel suo complesso e nei suoi fondamenti rivelati, un attacco in cui la purificazione razionale del cristianesimo venne a coincidere con il rifiuto dell'autorità della Rivelazione, l'esclusione della dimensione soprannaturale e l'identificazione del cristianesimo con una religione naturale, corrispondente alle "intenzioni etiche" del suo fondatore.

Entrambi questi movimenti convergono nello sganciamento dell'etica dalla teologia morale, nel rifiuto della teologia come metadiscorso e in una decisa opzione antropocentrica.

In tale contesto Edwards, nonostante i suoi interessi prevalentemente teologici, si trovò impegnato in un ideale dibattito con i principali esponenti del pensiero mo-

---

7 Cfr. N. Fiering, *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard: A Discipline in Transition*, Chapel Hill 1981 e, soprattutto, Id., *Jonathan Edwards's Moral Thought and Its British Context*, Chapel Hill 1981.

8 G. Marsden, *Jonathan Edwards. A Life*, New Haven-London, 2003, 464-465.

9 N. Fiering, *Jonathan Edwards's Moral Thought*, 6.

RTLu_3_2007.indd 461 28.11.2007 14:07:37

rale britannico della sua epoca: Clarke, Wollaston, Shaftesbury, Butler, Hutcheson, Turnbull e anche Hume. Soprattutto il sentimentalismo etico rappresentava una sfida per Edwards per almeno due motivi: anzitutto perché il credo ottimistico della benevolenza, fondandosi su una teoria antropologica che in molti punti contrastava radicalmente con la visione cristiana, costituiva una sorta di "contro religione", che richiedeva una discussione filosofica ancor prima di una confutazione teologica[10]. In secondo luogo, però, e in una maniera che risulta meno paradossale se si considerano i profondi nessi teorici e storici che legano il sentimentalismo etico del '700 alla teologia protestante, in particolare al pietismo puritano, del secolo precedente[11], Edwards si trovava a combattere nell'etica del *moral sense* un avversario decisamente ambiguo, la cui struttura terminologica e concettuale risultava innegabilmente affine alla sua, anzi, all'apparenza ne rispecchiava in misura significativa le tesi centrali. Anche se i riferimenti diretti a Hutcheson non bastassero a suffragare l'idea che l'etica del *moral sense* rappresenti l'obiettivo diretto ed esclusivo della polemica edwardsiana in *True Virtue*[12], le evidenze interne presentate complessivamente dalle due dissertazioni ci sembrano giustificare la tesi che Edwards abbia avvertito chiaramente la sfida lanciata da un pensiero morale, che, pur utilizzando ancora categorie concettuali della tradizione cristiana, le svuotava di ogni significato religioso, e che abbia inteso invertire questa tendenza secolarizzatrice e naturalistica, utilizzando in modo creativo «quanto di meglio vi era nel pensiero del suo tempo a vantaggio di Dio»[13].

2. Teologia morale e filosofia morale

Le due dissertazioni appartengono all'ultima fase della produzione edwardsiana, caratterizzata dalla stesura di trattati sistematici: tra l'estate del 1752 e la primavera del 1753, dopo «molti ostacoli, ritardi e interruzioni»[14], in brevissimo tempo porta a termine *A careful and strict Enquiry into the modern prevailing Notions of that Freedom of Will, which is supposed to be essential to Moral Agency, Virtue and Vice, Reward and Punishment, Praise and Blame*, pubblicata nel 1754, una confutazione

10 Cfr. *ibid.*, 8 e 131.

11 Cfr. *ibid.*, 60, 106-108.

12 Cfr. P. Ramsey, *Appendix II, Jonathan Edwards on Moral Sense, and the Sentimentalits*, WJE 8, 689-705.

13 Cfr. N. Fiering, *Jonathan Edwards's Moral Thought*, 61.

14 J. Edwards, *Letter to the Reverend John Erskine, April 14, 1753*, in *Letters and Personal Writings*, WJE 16, ed. by G. S. Claghorn, New Haven-London 1998, 594.

RTLu_3_2007.indd 462 28.11.2007 14:07:38

della concezione della libertà come autodeterminazione che, col titolo abbreviato di *Freedom of the Will*, è stata spesso considerata la sua creazione filosoficamente più importante. Dopo le due dissertazioni, composte tra il 1753 e il 1755, nel 1757 conclude la stesura di *The Great Christian Doctrine of Original Sin defended; Evidences of it's Truth produced, and Arguments to the Contrary answered*, che uscirà nel 1758, poco tempo dopo la sua morte. Il filo che lega questi trattati è ben riconoscibile e li situa in una dimensione prettamente teologico-morale. Edwards in diverse occasioni li ricollega alla sua lunga controversia con l'arminianesimo, la "nuova moda teologica" «concernente la libera volontà e l'azione morale», che si poneva in alternativa al calvinismo e contro la quale, soprattutto con *Freedom of the Will*, egli pensava di sferrare un attacco decisivo[15]. Inoltre, come risulta dai suoi appunti preparatori, egli in un primo tempo pensava di completare l'opera di *Freedom of the Will* con un grande trattato in più volumi, comprendente nella prima parte gli argomenti delle due dissertazioni e, nella seconda, una difesa della dottrina del peccato originale e una esposizione della dottrina della grazia, tese a dimostrare l'inconsistenza della nozione di *moral taste* e dell'ottimismo antropologico ad essa collegato[16]. Infine, pur avendo abbandonato questo progetto, in *Original Sin* egli fa esplicitamente riferimento al *Trattato sulla Natura della Vera Virtù*, già «pronto per la stampa», nel quale vengono affrontate le argomentazioni di «molti recenti autori» sulla universalità del senso morale e sulla naturale benevolenza del genere umano, che possono costituire una obiezione alla dottrina del peccato originale[17].

Si può quindi concludere che, nell'ultimo scorcio della sua esistenza, Edwards ha decisamente riorientato il suo progetto giovanile di *Rational Account* o "giustificazione razionale delle principali dottrine della religione cristiana", concentrandosi sugli aspetti etico-antropologici, senza peraltro deviare in maniera sostanziale dall'intenzione originaria di collocare tali riflessioni in una cornice teologica, anzi di mostrare «quanto sia assurdo per dei cristiani scrivere trattati di etica distinti dalla visione teologica che è rivelata nel Vangelo»[18].

---

15 Cfr. J. EDWARDS, *Freedom of the Will*, WJE 1, ed. by P. Ramsey, New Haven-London 1957, 129-133; ID., *Letter to the Rev. John Erskine, July 7, 1752*, WJE 16, 491.

16 Cfr. J. EDWARDS, *Book of Controversies,* 102, cit. in C. A. HOLBROOK, *Editor's Introduction*, in J. EDWARDS, *Original Sin*, WJE 3, ed. by C. A. Holbrook, New Haven-London 1970, 22-23. Cfr. anche P. RAMSEY, *Editor's Introduction*, WJE 8, 10.

17 Cfr. J. EDWARDS, *Original Sin*, WJE 3, 433.

18 J. EDWARDS, *Outline of "A Rational Account"*, in *Scientific and Philosophical Writings*, WJE 6, ed. by W. E. Anderson, New Haven-London 1980, 396-397.

RTLu_3_2007.indd 463 28.11.2007 14:07:40

3. Il fine per cui Dio ha creato il mondo

Il tema della prima dissertazione inquadra la riflessione etica di Edwards in una prospettiva finalistica, dalla quale risulta radicalmente contestata l'"inversione della teleologia" tipica della filosofia morale moderna, che pone a suo fondamento un soggetto finito, naturalisticamente chiuso in se stesso e privo di trascendenza[19]. Per Edwards, infatti, a risultare in primo luogo problematica è la giustificazione dell'esistenza di esseri finiti, a fronte dell'essere eterno e infinito di Dio, che si impone con la necessità di una evidenza razionale ineludibile[20]. Il primo e più fondamentale problema è dunque perché c'è dell'essere oltre a Dio, e, perciò, la prima e più fondamentale domanda riguarda il fine di Dio nel creare il mondo *extra se*. La dissertazione affronta questo tema su due livelli, quello dell'indagine razionale e quello dell'esegesi biblica, corrispondenti, nel testo, a due capitoli, suddivisi in diverse sezioni, e preceduti da una introduzione dedicata alla chiarificazione dei concetti generali. L'analisi terminologica edwardsiana, calibrando con accuratezza la struttura semantica complessa della nozione di fine, apre la strada all'argomentazione metafisica della prima sezione del primo capitolo. Lo scopo di Edwards è mostrare come la questione circa la natura e l'unicità del fine di Dio nel creare il mondo, questione decisiva nel definire la possibilità di concepire il creato come un assetto teocentrico, nel quale l'ordine morale della virtù si innesta senza discontinuità nell'ordine metafisico dell'essere, si può risolvere solo piano dello statuto ontologico: il grado del valore e dell'amore si definiscono in ragione della misura dell'essere, perciò, solo ciò che è in sé assolutamente buono perché in sé infinitamente essere, può essere identificato come il fine ultimo e incondizionato dell'agire divino[21]. Questi primi passaggi conducono deduttivamente alla tesi centrale della dissertazione, e, cioè, all'affermazione che il fine ultimo di Dio nel creare il mondo non può essere che Dio stesso: «Se Dio stesso può essere considerato, sotto qualche aspetto, come fine della creazione del mondo, allora è ragionevole supporre che egli abbia considerato se stesso come suo proprio fine ultimo e supremo in quest'opera,

---

19 Questa espressione ricorre negli scritti di Spaemann per descrivere una direttrice fondamentale del pensiero moderno. Cfr. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik*, tr. it. di M. Amori, Milano 1989, 63 e F. Botturi, *Presentazione*, *ibid*., X-XI.

20 Cfr. J. Edwards, *Natural Philosophy. Of Being*, WJE 6, 207; Id., *Misc. 27a. God*, *The "Miscellanies" a-500*, WJE 13, ed. by T. A. Schafer, New Haven-London 1994.

21 Cfr. J. Edwards, *Concerning the End for which God Created the World*, WJE 8, 421-427.

RTLu_3_2007.indd 464 28.11.2007 14:07:41

perché egli è in sé degno di esserlo, essendo infinitamente il più grande e il migliore degli esseri»[22].

Il condizionale, che Edwards premette a questo enunciato, introduce un ulteriore livello problematico, che da questo punto in poi struttura la sua argomentazione: in che senso si può dire, infatti, che Dio è o pone se stesso quale fine della creazione? Non in senso semplice e diretto, tale per cui l'esistenza stessa di Dio sia intesa come un "effetto" della creazione, perché questo implicherebbe l'essere divino in una dinamica processuale e necessitante, contraddittoria con la sua assoluta autosussistenza, perfezione, indipendenza e immutabilità eterna[23]. L'importanza che Edwards annette a questo problema è evidente dall'insistenza con cui vi ritorna in ogni passaggio del suo ragionamento, riservandogli un'ultima estesa puntualizzazione all'inizio della quarta sezione del capitolo, dedicata alla risposta alle obiezioni. Egli è consapevole delle insidie insite in una visione finalistica che, ponendosi agli antipodi del deismo, coinvolge tanto radicalmente l'essere divino nel creato, da forzare la concezione tradizionale e biblica dell'assoluta attualità e perfezione divina ai suoi limiti estremi. Per rispondere adeguatamente alla questione, la seconda sezione prende in esame le «cose assolutamente buone che sono effettivamente conseguenze» della creazione, dalle quali la ragione è in grado di inferire il fine dell'opera di Dio. Edwards ne individua tre: in primo luogo, l'*espressione* attiva, o "esercizio", degli attributi di Dio, del suo infinito potere, sapienza, giustizia e bontà, che altrimenti sarebbero rimasti come «eternamente dormienti ed inutili rispetto agli effetti»[24]; in secondo luogo, la *conoscenza* di tali perfezioni divine nel loro "glorioso" manifestarsi, da parte di «una gloriosa società di esseri creati»[25]. Nei primi articoli delle *Miscellanee*, risalenti agli anni '20, questo aspetto assumeva un rilievo anche maggiore, dal momento che lì Edwards indicava negli "esseri intelligenti", che sono la "coscienza del mondo", il fine ultimo della creazione, poiché senza la loro capacità di conoscere e ammirare il creato, l'opera di Dio sarebbe invano[26]. Infine, il terzo effetto assolutamente positivo della creazione è

22 *Ibid.*, 421.

23 *Ibid.,* 420. Cfr. anche *ibid.*, 445-450.

24 *Ibid.*, 429-431. Anche qui non si tratta di ammettere una potenzialità in Dio che si attualizza nella creazione, ma di affermare un potere effettivo o "sufficienza", una "disposizione" essenziale a un certo tipo di operazione che manifesta la sua intrinseca eccellenza nell'effettivo esplicarsi. Cfr. *ibid*., 429.

25 *Ibid.*, 431-432.

26 Cfr. J. EDWARDS, *Misc. gg. Religion,* WJE 13, 185. Cfr. anche *Misc. 87. Happiness*, WJE 13, 252.

RTLu_3_2007.indd 465 28.11.2007 14:07:42

l'*amore*: come è in sé bene supremo che la gloria di Dio sia conosciuta dall'intelletto, così lo è anche che essa sia stimata, amata, goduta dal cuore[27].

In conclusione, la ragione è portata a riconoscere nella creazione una comunicazione *ad extra* o emanazione della *pienezza* che è in Dio, una comunicazione di essere, conoscenza, amore e bellezza, che fluisce incessantemente da Dio come da una fonte sovrabbondante e inesauribile di luce, e che nel linguaggio biblico è definita "gloria"[28]. Edwards non manca di sottolineare come il parlare di una comunicazione che Dio fa di sé *alla creatura*, implichi una certa improprietà del linguaggio, dal momento che ciò sembra presupporre, almeno idealmente, l'esistenza dell'oggetto cui Dio si comunica. Invece la "disposizione diffusiva" o "comunicativa" strutturalmente connaturata alla pienezza della divinità è all'origine dell'esistenza stessa della creatura, ovvero, come si legge in un passo delle *Miscellanee*, «Dio ha creato il mondo per poter comunicare la sua gloria e perché la creatura potesse riceverla»[29]. Perciò, conclude Edwards: «Per parlare in maniera più rigorosa secondo verità, possiamo supporre *che una disposizione in Dio, quale originale proprietà della sua natura, ad una emanazione della sua propria infinita pienezza, sia ciò che anzitutto lo ha spinto a creare il mondo; così che l'emanazione di se stesso sia ciò a cui egli ha teso come fine ultimo della creazione*»[30].

La nozione di gloria, intesa nel senso specifico di "comunicazione" che Dio fa di sé, è dunque la chiave di volta della poderosa costruzione finalistica della dissertazione. Essa emerge con forza nelle *Miscellanee* a partire dalla fine degli anni '20, dove segnala una decisa svolta teocentrica nella interpretazione del fine ultimo della creazione, che inizialmente era stato identificato da Edwards nella "felicità" o nel "bene" della creatura. Inoltre, nelle riflessioni private del giovane teologo, la nozione di gloria, come dinamica di un essere eminentemente comunicativo quale è Dio, viene strettamente collegata al tema trinitario – ad esempio nella *Miscellanea* n. 448, dove la glorificazione *ad extra* di Dio è vista come ripetizione della dinamica immanente della relazione intertrinitaria[31] – o, più tardi, al tema cristologico dell'opera della redenzione[32], e si

---

27 Cfr. ID., *Concerning the End…*, WJE 8, 432.

28 Cfr. *ibid.,* 432-434.

29 J. EDWARDS, *Misc. 448. End of the Creation*, WJE 13, 495.

30 ID., *Concerning the End…*, WJE 8, 435 (corsivo nel testo or.).

31 Cfr. ID., *Misc. 448. End of the Creation*, WJE 13, 495-496.

32 Cfr. ID., *Misc. 1063. The Work of Redemption the End of All God's Works*, in *The "Miscellanies" 833-1152*, WJE 20, ed. by A. Plantinga Pauw, New Haven-London 2002, 443-444.

RTLu_3_2007.indd 466 28.11.2007 14:07:44

ricollega senza dubbio alla profonda esperienza spirituale della sua "conversione"[33]. Stranamente nella dissertazione del '55 Edwards dedica solo brevi accenni espliciti alla tematica trinitaria, che è il cuore della sua "ontologia disposizionale" o "relazionale" e costituisce il fondamento della concezione estetica edwardsiana, soprattutto della definizione di "bellezza primaria", che sta alla base di tutto il suo discorso sulla virtù[34]. Poiché non si può attribuire questa mancata sottolineatura ad una sua riluttanza ad affrontare l'argomento con gli strumenti dell'indagine razionale[35], bisogna concludere che ciò derivi piuttosto dalla decisione di concentrare i suoi sforzi sulla dimostrazione della tesi principale della dissertazione, lasciando trasparire il tema trinitario tra le righe di una argomentazione tutta incentrata sulla dinamica comunicativa dell'amore divino.

Nella terza sezione egli procede quindi a mostrare come, da quelli che sono stati indicati come effetti positivi della creazione, si possa dedurre che «nel porre tali cose quale suo fine [Dio] pone se stesso come fine, così da mostrare un riguardo supremo ed ultimo verso se stesso»[36]. È l'amore incondizionato e assoluto che Dio ha verso se stesso come pienezza di essere e di bontà, che si irradia nei fini in prima istanza riconoscibili della creazione. Pertanto, «in questa disposizione a diffondere se stesso, o produrre una emanazione della sua gloria e pienezza, [disposizione] che […] deve essere considerata la causa che ha incitato alla creazione, […] non si può dire propriamente che Dio ponga la creatura come suo fine, nello stesso modo in cui pone se stesso. Poiché la creatura non è ancora considerata come esistente. Tale disposizione o desiderio di Dio deve essere antecedente all'esistenza della creatura […]. Poiché […] è il fondamento originale dell'esistenza della creatura»[37]. Come la disposizione di una pianta a produrre germogli, rami e foglie o la disposizione del sole a risplendere ed emettere calore e luce, non sono dirette alla produzione di questi effetti per se stessi, ma, attraverso di essi, al raggiungimento della pienezza del loro essere, così in Dio la "propensione" a diffondersi è propensione alla realizzazione completa della sua gloria[38]. Tale è l'oggetto primo e originale dell'azione creatrice divina, mentre «la

---

33 Cfr. J. Edwards, *Personal Narrative*, WJE 16, 800.

34 Cfr. S. Hyun Lee, *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*, Princeton 2000, 170-210; A. Plantinga Pauw, *The Supreme Harmony of All. The trinitarian Theology of Jonathan Edwards*, Grand Rapids-Cambridge 2002, 57-58; 80-89.

35 Cfr. J. Edwards, *Misc. 94. Trinity*, WJE 13, 256-257.

36 Id., *Concerning the End…*, 436.

37 *Ibid.*, 438.

38 Cfr. *ibid.*, 439.

RTLu_3_2007.indd 467 28.11.2007 14:07:45

creatura è oggetto del riguardo di Dio solo conseguentemente e per implicazione, in quanto, per così dire, compresa in Dio»[39]. In questo senso, la conoscenza, la santità o bellezza, la felicità, che sono nella creatura come emanazioni della pienezza divina, effettivamente si identificano con la conoscenza stessa che Dio ha di sé, con la sua bellezza e la sua felicità: in queste espressioni il senso soggettivo e oggettivo del genitivo si sovrappongono completamente[40]. Sono forme di partecipazione e conformità all'essere divino[41] che si realizzano in gradi diversi e in progressione eterna, così che Dio sia "tutto in tutti" e, in un crescendo infinito di unificazione nell'amore e di identificazione con la relazione trinitaria, si realizzi «la preghiera di Cristo […] "Che essi siano *uno*, come tu Padre sei in me, ed io in te, siano anch'essi uno in noi, io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità"»[42]. In questo modo, conclude Edwards, si dimostra che «come tutte le cose sono da Dio, come loro prima causa e sorgente, così tutte le cose tendono a lui e nel loro progresso a lui si approssimano sempre più lungo tutta l'eternità […] colui che la loro causa prima è il loro fine ultimo»[43].

Con ciò, l'argomentazione puramente razionale della dissertazione si conclude[44]; la quarta sezione, dedicata alle obiezioni e risposte, aggiunge alcune importanti puntualizzazioni; in particolare nelle risposte alla seconda, terza e quarta obiezione, Edwards prepara il terreno alle argomentazioni della seconda dissertazione. Oggetto della discussione è qui la difficoltà che nasce dall'idea che Dio, nel porre se stesso quale fine ultimo della creazione, sia mosso dall'amore verso di sé, quindi, da un motivo "egoistico" che, indegno persino nella creatura, tanto più lo sarebbe nell'essere divino[45]. Specificando il significato di termini come benevolenza, amor di sé (*self love*), egoismo, che ritorneranno ampiamente nella discussione successiva, egli ribadisce con forza l'assoluta fondazione ontologica delle nozioni di bene e di valore e, in generale, di tutto l'impianto etico, che trovano nell'Essere primo e supremo, infinito e

---

39 *Ibid.*, 440.

40 Cfr. *ibid*. 441-442. Cfr. anche P. RAMSEY, *Editor's Introduction*, WJE 8, 19-21.

41 Cfr. J. EDWARDS, *Concerning the End…*, WJE 8, 442.

42 *Ibid.*, 443.

43 *Ibid.*, 444.

44 Il secondo capitolo, suddiviso in sette sezioni, è dedicato alla citazione e al commento dei passi della Scrittura dai quali risulta confermata e chiarificata la tesi del primo capitolo. Si esprime qui la straordinaria perizia esegetica di Edwards e la sua profonda conoscenza del testo biblico, che, come ricorda Samuel Hopkins, e come testimonia la mole dei suoi scritti esegetici, «he had studied […] more than all others books» (S. HOPKINS, *The Life and Charachter of the Late Reverend Mr. Jonathan Edwards, President of the College of New Jersey*, Boston 1765, 40).

45 Cfr. J. EDWARDS, *Concerning the End…*, WJE 8, 450, 452, 458.

RTLu_3_2007.indd 468 28.11.2007 14:07:46

originario, la loro misura e il loro criterio ultimi, rispetto ai quali il bene, il valore, la felicità e la benevolenza della creatura si determinano nella forma e nel grado della partecipazione. In particolare, sottolineando come in Dio non vi possa essere opposizione tra amore di sé e benevolenza universale, perché l'Essere infinito «comprende nella sua essenza ogni entità e ogni eccellenza», Edwards introduce la definizione di Essere in generale (*Being in general*), che ritornerà in seguito nella sua definizione della vera virtù, e la attribuisce senza alcuna ambiguità a Dio stesso, come colui che «comprende l'esistenza universale»[46].

4. La natura della vera virtù

Verso la fine della prima dissertazione, Edwards, riprendendo l'immagine che paragona la gloria di Dio all'effusione di luce da parte di un corpo luminoso, ne descrive in termini quasi liturgici il movimento comunicativo: «L'emanazione o comunicazione della divina pienezza, che consiste nella conoscenza di Dio, nell'amore per Dio e nella gioia in Dio, ha invero relazione sia a Dio che alla creatura: ma ha relazione a Dio in quanto sua fonte, perché è emanazione da Dio; e perché la comunicazione stessa, o la cosa comunicata è qualcosa di divino […]. Nell'atto con cui la creatura conosce, stima, ama, loda Dio e gioisce in Lui, la gloria di Dio è sia esibita che riconosciuta; la sua pienezza è ricevuta e restituita. Vi è qui una *emanazione* e *riemanazione*. Il fulgore risplende sulla creatura e nella creatura ed è riflesso di ritorno verso il luminare. I raggi della gloria vengono da Dio, e sono qualcosa di Dio e rifluiscono ancora verso la loro origine. Così che tutto è *di* Dio, *in* Dio e *per* Dio»[47]. È impossibile comprendere la concezione etica di Edwards, senza collocarla in questo grandioso scenario teologico della gloria. Anche la distinzione tra bellezza primaria e secondaria, che costituisce uno dei punti cruciali della seconda dissertazione, trova il suo fondamento ultimo in questa visione, poiché ciò che distingue l'autentica bellezza archetipa dalla sua immagine è il fatto che la prima non è solo un equilibrio statico di parti organizzate da relazioni estrinseche, ma "consenso cordiale" all'Essere, amore, e quindi "bellezza spirituale", che non si limita ad essere riconosciuta dall'assenso della ragione, ma che rende il cuore bello, luminoso come un cristallo trapassato dalla luce del sole: *beautifying beauty*.

46 Cfr. *ibid*., 461.

47 *Ibid*., 531.

RTLu_3_2007.indd 469 28.11.2007 14:07:48

Nei primi due capitoli della seconda dissertazione Edwards affronta la parte costruttiva del suo discorso etico-teologico seguendo una metodologia rigorosamente deduttiva, *more geometrico*, che, secondo Norman Fiering, collega direttamente il suo pensiero al razionalismo seicentesco[48]. Tuttavia, nel proporre una prima generale definizione di virtù egli prende le mosse dalle concezioni più diffuse nella sua epoca, che tendevano a identificarla con una forma di bellezza[49]. Di qui la sua argomentazione prosegue per esclusione, fino a giungere alla formulazione più precisa: «La vera virtù consiste essenzialmente nella benevolenza verso l'Essere in generale. […] essa è il consenso, la propensità e l'unione del cuore all'Essere in generale, che si esercita immediatamente in una generale buona volontà»[50]. Infatti, si può dire virtù solo la bellezza che è propria degli esseri intelligenti, dotati di percezione e di volontà, e solo la bellezza che riguarda la dimensione propriamente morale di tali esseri, dipendente, quindi, non dall'elemento speculativo, ma dalla disposizione e volontà, dall'orientamento fondamentale del soggetto, cioè, in termini tipicamente edwardsiani, dal cuore[51]. Anche le espressioni "consenso all'essere" e "consenso all'Essere in generale" sono tipicamente edwardsiane ed erano state formulate negli scritti filosofici giovanili in relazione all'idea di *excellency*, concetto chiave della sua metafisica[52]. Nella prima dissertazione Edwards aveva già identificato chiaramente l'idea di Essere in generale con Dio, ma prima ancora di affrontare questo aspetto, egli aggiunge due ulteriori precisazioni: anzitutto riconosce che la virtù come è stata definita si identifica con l'amore o benevolenza[53]. In secondo luogo, afferma che il primo fondamento dell'amore-virtù non può essere a sua volta né l'*amore di benevolenza*, né l'*amore di compiacenza*[54] e neppure la gratitudine, perché ciò implicherebbe un regresso all'infinito, ma l'Essere

---

48 Cfr. N. Fiering, *Jonathan Edwards's Moral Thought*, 322-324.

49 «Whatever controversies and variety of opinions there are about the nature of virtue, yet all (excepting some skeptics who deny any real difference between virtue and vice) mean by it something *beautiful*, or rather some kind of *beauty* or excellency» (J. Edwards, *The Nature of True Virtue*, WJE 8, 539).

50 *Ibid*., 540.

51 Sulla nozione edwardsiana di cuore cfr. J. Edwards, *A Treatise Concerning Religious Affections*, WJE 2, ed. by J. E. Smith, New Haven-London 1959, 96-97; Id., *A Divine and Supernatural Light, Sermons and Discourses 1730-1733*, WJE 17, ed. by M. Valeri, New Haven-London 1999, 413-14 ; E. Buzzi, *Jonathan Edwards on Religious Experience*, in Quaestio. Annuario di storia della metafisica 4 (2004) 355-64.

52 Cfr. J. Edwards, *The Mind*, WJE 6, 336-337, 362-36.

53 Cfr. Id., *The Nature of True Virtue*, WJE 8, 541.

54 L'amore di compiacenza è «l'affezione […] del cuore verso un essere, che ci porta ad essere inclini al suo benessere, o […] a desiderare e a godere della sua felicità», è l'amore che non presuppone l'attrattiva del suo oggetto; l'amore di compiacenza «presuppone la bellezza, poiché è gioire della bellezza o compiacersi nella persona o oggetto amato per la sua bellezza» (*ibid*., 542-543).

RTLu_3_2007.indd 470 28.11.2007 14:07:50

"semplicemente considerato". Perciò, la virtù consiste primariamente in una «assoluta benevolenza […] verso l'Essere in generale»: il suo primo oggetto è l'essere in quanto tale, quindi l'essere «che è maggiormente essere, che ha il maggior grado di esistenza» e solo conseguentemente ogni essere particolare in proporzione al suo grado di esistenza. Vi è, poi, un secondo fondamento della virtù che è la benevolenza stessa; oggetto secondario della benevolenza, che costituisce la vera virtù, è dunque l'essere virtuoso, cioè dotato di una bellezza o eccellenza morale che lo rende degno di stima, compiacenza e buona volontà[55].

Queste considerazioni sono riprese nel secondo capitolo, cui spetta il compito di chiarire la legittima gerarchia dell'*ordo amoris* ribadendo l'assoluta priorità ontologica ed etica dell'amore di e per Dio, «l'Essere in quanto essere, l'infinitamente sommo e migliore tra gli esseri»[56]. Questo capitolo rappresenta indubbiamente il punto di raccordo più esplicito tra la seconda e la prima dissertazione, che è continuamente richiamata nel testo e le cui conclusioni costituiscono la struttura concettuale di tutta l'argomentazione. Inoltre, affrontando le questioni relative al ruolo e alla natura dell'amor di sé e per le creature in rapporto all'amore di e per Dio, Edwards introduce una serie di osservazioni sulle quali tornerà nella seconda parte del trattato, a cominciare dalla critica di fondo ai moralisti secolari, ai quali addebita una incoerenza sostanziale: quella di riservare formalmente un ruolo a Dio come fondamento dei loro sistemi, per renderlo poi del tutto irrilevante nella formulazione delle nozioni di virtù e del fine dell'agire umano[57].

Se la virtù si identifica con l'amore supremo e assoluto per Dio, qual è il significato e il valore dell'amore per le creature? Edwards chiarisce ancora una volta che il senso principale della definizione di vera virtù come amore all'Essere in generale implica apertura e consenso, propensione benevolente verso la totalità dell'essere, cui si oppone anzitutto qualsiasi limitazione o parzialità, quella che viene definita *private affection*, nei confronti di una persona particolare o di un "sistema privato". L'elemento vizioso dell'amor di sé (*self-love*), che può degenerare nell'egoismo (*selfishness*) è questa chiusura o limitazione che non rispetta la vera natura delle cose, il loro *status* di creature dipendenti, in senso pregnante relative, e, anzi, dimostra una fatale e pressoché necessaria tendenza a opporre una radicale inimicizia alla totalità[58]. Pertanto,

[55] Cfr. *ibid*., 544-547.

[56] *Ibid*., 550.

[57] Cfr. *ibid*., 552-553, 560.

[58] Cfr. *ibid.*, 554-556.

RTLu_3_2007.indd 471 28.11.2007 14:07:53

conclude Edwards, «nessun affetto limitato a un sistema privato, che non sia dipendente da, né subordinato all'Essere in generale può avere la natura della vera virtù; e ciò è vero quale che sia la natura del sistema privato, sia esso più o meno esteso, o consista di un numero più o meno grande di individui, in quanto esso contiene una parte infinitamente piccola dell'esistenza universale e perciò non ha proporzione con il grande e onnicomprensivo sistema [dell'essere]. Di conseguenza nessun affetto di qualsiasi natura verso qualsiasi creatura o sistema di esseri creati, che non sia dipendente da, né subordinato a una […] unione cordiale con Dio, […] può avere la natura della vera virtù»[59]. Non è difficile leggere in queste parole una critica alle concezioni etiche che identificavano la virtù con una benevolenza universale, intesa in un senso puramente orizzontale. Ciò che qualifica la natura virtuosa dell'amore non è una considerazione quantitativa, ma qualitativa, della sua estensione; Edwards tornerà ancora sull'argomento precisando ulteriormente le sue critiche[60]. Per il momento è più interessato a sviluppare le implicazioni positive della sua posizione: in primo luogo, riprendendo una considerazione già emersa nella prima dissertazione, nota come la "virtù divina" consista primariamente nell'amore di Dio per sé o, meglio, «nel mutuo amore e amicizia che sussiste eternamente e necessariamente tra le diverse persone della Divinità»[61]; mentre l'amore di Dio verso gli esseri creati deriva ed è subordinato a questo amore intertrinitario. In secondo luogo, se l'amore reciproco tra le creature è virtuoso solo in quanto deriva ed è dipendente dall'amore per Dio, l'amore della creatura verso se stessa e verso il suo simile deve il più possibile conformarsi all'amore di Dio, e quindi essere amore per il *fine* in vista del quale ogni cosa è stata creata: la gloria di Dio[62].

Con il terzo capitolo si apre la discussione critica della dissertazione, che consiste in una presa di distanza dall'etica naturalistica e in particolare da quella del *moral sense*, in quanto fondata su una concezione inautentica della virtù. In questo ambito Edwards affronta le questioni antropologicamente più rilevanti per l'etica, quali il problema della motivazione dell'azione, della natura e forme del *self-love*, della funzione della coscienza morale naturale e del rapporto tra ragione e sentimento nella definizione della virtù.

---

59 *Ibid*., 556-557.

60 Cfr. *ibid*., 602-603, 611-613. In questi passi Edwards sottolinea la natura "ontologicamente" limitata anche di quelle forme di benevolenza sociale che per la loro maggiore estensione e pubblicità vengono considerate virtuose, e non egoistiche, come l'amore per la famiglia, la patria, lo stesso genere umano.

61 *Ibid*., 557.

62 Cfr. *ibid*., 558-559.

RTLu_3_2007.indd 472 28.11.2007 14:07:55

La mossa fondamentale che permette a Edwards di distinguere la virtù autentica da tutta una serie di «altre qualità, sensazioni, propensioni e affezioni della mente e principi dell'azione»[63] che vengono erroneamente definiti virtù senza averne la natura, è l'introduzione del concetto di bellezza secondaria. Accanto alla bellezza primaria, il "consenso cordiale all'Essere" che definisce la vera virtù ed è di natura spirituale, esiste un altro tipo di bellezza "naturale" e inferiore[64], che è proprio anche degli esseri inanimati e consiste in un accordo reciproco di parti nella forma, nel modo, nella quantità e corrispondenza al fine visibile, definibile in vario modo come «regolarità, ordine, uniformità, simmetria, proporzione, armonia»[65]. Dalle forme più elementari dell'ordine geometrico fino a quelle più complesse dell'armonia musicale, questa bellezza naturale e secondaria corrisponde alla definizione che «Mr. Hutcheson esprime nel suo trattato sulla bellezza come uniformità nella varietà»[66]. Essa è solo un'immagine della vera bellezza e ne riflette in forma analogica il principio di unità. Questa analogia è oggettivamente la ragione per cui gli uomini apprezzano la bellezza naturale, ma la percezione di tale analogia non interviene a livello naturale né direttamente, né in forma riflessa e, pertanto, non determina la coscienza. Di fatto, l'attrattiva che la bellezza secondaria provoca negli esseri intelligenti si deve piuttosto alla volontà di Dio, al quale «piace osservare una analogia nelle sue opere e specialmente stabilire le realtà inferiori in analogia con quelle superiori» e perciò ha fissato «una legge di natura […] o un istinto» del genere umano, che dà ragione della percezione estetica naturale[67]. La distinzione sussiste anche nei casi in cui la bellezza secondaria prende forma nelle realtà naturali immateriali, quali l'armonia che struttura una società ben ordinata o una mente ben ordinata[68]. In particolare la bellezza naturale come uniformità e proporzione si riflette nella giustizia, che si esprime nell'ordinata gerarchia di doveri che definisce i rapporti interpersonali. Tuttavia, per quanto queste forme di bellezza naturale si avvicinino più di altre all'immagine della bellezza morale, e benché «la benevolenza verso l'Essere in generale, […], naturalmente inclini verso la giustizia», la bellezza che definisce l'autentica virtù «è una cosa interamente distinta

63 Cfr. *ibid*., 561.

64 Cfr. *ibid.*, 565

65 Cfr. *ibid*., 561-562.

66 *Ibid*., 562. Edwards si riferisce qui a *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, 2 ed., London 1726, Treatise I *Concerning Beauty, Order, Harmony and Design*, Sez. II, art. iii, 17.

67 Cfr. J. EDWARDS, *The Nature of True Virtue*, WJE 8, 564-567.

68 Cfr. *ibid.*, 568.

RTLu_3_2007.indd 473 28.11.2007 14:07:56

dall'uniformità nella varietà ed è una forma superiore di bellezza»[69]. Dunque, diversamente da quanto sostenevano Hutcheson e i suoi seguaci, il vero "gusto della virtù" non sussiste a livello naturale, non esiste quindi un "senso morale" originariamente e universalmente presente in tutti gli uomini che li dispone alla benevolenza, ad approvare immediatamente la virtù e a condannare il vizio. Né si può stabilire una relazione tra il gusto per la virtù e il senso estetico naturale, perché gli uomini non sono indotti ad apprezzare la bellezza naturale in virtù di una percezione dell'analogia tra bellezza secondaria e primaria e, in generale, il loro senso morale non è incrementato dalla percezione estetica. «Il gusto per questo tipo inferiore di bellezza – conclude Edwards – nelle cose immateriali è stato erroneamente identificato da alcuni moralisti con un principio veramente virtuoso, naturalmente impiantato nel cuore di tutto il genere umano»[70].

Avendo raggiunto questa conclusione, nei restanti capitoli della seconda dissertazione Edwards si propone di dimostrare che tutto ciò che i sentimentalisti ascrivono al *moral sense* è riconducibile alla coscienza morale intesa in termini intellettualistici e a principi naturali di natura extra-morale, principalmente all'amor di sé (*self-love*) e alle sue varie manifestazioni (cap. IV). Come giustamente ha sottolineato Fiering, Edwards non è un rigorista, la sua descrizione è volta a differenziare il *self-love* dalla virtù, non a estirpare il *self-love* come motivazione psicologica fondamentale e, in certa misura, legittima[71]. Pur mostrando nel corso degli anni, sulla scia delle esperienze deludenti del Revival evangelico degli anni '30 e '40, un accentuato pessimismo nella interpretazione del *self-love*, la sua posizione si mantiene su uno stretto crinale che la separa sia dall'ottimismo naturalistico dei benevolisti, sia dall'esasperato pessimismo di certe posizioni protestanti o quietistiche. Quindi, egli stabilisce in primo luogo una distinzione tra due diverse accezioni del termine *self-love*. In senso assoluto, se per *self-love* si intende la tensione fondamentale dell'uomo verso la felicità e il compimento, quindi la sua capacità di amare e odiare, provare piacere o repulsione, questa definizione equivale semplicemente all'affermazione che l'uomo ha la facoltà della volontà. In questi termini non ha neppure senso porre la questione della legittimità dell'amore di sé, dal momento che ogni essere è costituito da una tensione al bene, alla felicità, da un "interesse" preponderante per sé, che non può essere sradicato senza distruggere

[69] *Ibid.*, 571.

[70] *Ibid.*, 574.

[71] Cfr. N. Fiering, *Jonathan Edwards's Moral Thouhght*, 152, 176.

RTLu_3_2007.indd 474 28.11.2007 14:07:57

la sua natura[72]. D'altro canto, come si è visto, l'amore di sé di Dio, che struttura la relazione trinitaria, corrisponde per Edwards alla definizione più genuina di virtù. Anche rispetto alla creatura, egli riafferma con forza il valore "ontologico" primario della tensione al compimento, il problema, semmai, è l'oggetto che può orientare e compiere questa tensione fondamentale, cioè, in che cosa consista il vero amore di sé della creatura. Infatti, in senso più specifico e nella accezione comune, il *self-love* indica l'interesse prioritario di un uomo «verso il suo io limitato e privato (*confined private self*) e l'amore di sé in considerazione del suo interesse privato»[73]. Si tratta per Edwards di una corruzione della gerarchia dell'*ordo amoris*, conseguenza del peccato originale, la "fatale catastrofe" che ha provocato una sorta di "contrazione" dell'anima alle dimensioni infime dell'egoismo e l'ha lasciata in balia del *self-love*, divenuto da principio subordinato, *absolute master*[74]. Anche in questo caso, tuttavia, Edwards riconosce che il *self-love*, attraverso le leggi dell'associazione di idee, può dar luogo a tutta una gamma di sentimenti ed atteggiamenti relativamente positivi, "utili" soprattutto per la loro funzione sociale[75], quali il senso dell'onore, l'affetto verso i parenti e gli amici e la gratitudine[76].

In secondo luogo, Edwards prende in considerazione la coscienza naturale (cap. V), fenomeno derivabile a sua volta dal *self-love*, inteso come *self-union*, in quanto principio di unità e coerenza interna del soggetto, che porta «l'uomo a provare disagio nella coscienza di essere incoerente con se stesso e, per così dire, contro se stesso nelle sue azioni»[77]. Da ciò deriva anche il principio che regola i rapporti con il prossimo, imponendo di non fare agli altri ciò che non si vuole sia fatto a se stessi. La coscienza morale naturale consiste quindi nella disposizione ad «approvare o disapprovare il trattamento morale che intercorre tra noi e gli altri» deducibile anzitutto da tale principio di coerenza e fondata in ultima istanza su un senso del merito (*desert*),

---

72 In *Charity and Its Fruits*, una serie di sermoni del 1738, Edwards afferma: «A Christian spirit is not contrary to all self-love. It is not contrary to Christianity that a man should love himself; or what is the same thing, that he should love his own happiness. Christianity does not tend to destroy a man's love to his own happiness; it would therein tend to destroy the humanity. Christianity is not destructive of humanity» (J. EDWARDS, *Charity and Its Fruits*, WJE 8, 254).

73 Cfr. ID., *The Nature of True Virtue*, WJE 8, 577.

74 Cfr. ID., *Charity and Its Fruits*, WJE 8, 252-253.

75 «Self-love is a principle that is exceeding useful and necessary in the world of mankind» (ID., *The Nature of True Virtue*, WJE 8, 616).

76 Cfr. *ibid.,* 577-578.

77 *Ibid.*, 589.

RTLu_3_2007.indd 475 28.11.2007 14:07:59

ovvero nel «naturale accordo, proporzione e armonia» che definiscono la giustizia retributiva[78]. Si tratta dunque di un processo riflessivo, radicato in ultima istanza su un'esperienza del soggetto di accordo o disaccordo con se stesso, e non con l'Essere in generale, e, malgrado intervenga per lo più così «abitualmente, spontaneamente e istantaneamente» da sembrare immediato, ha una struttura nozionale e discorsiva. Questo per Edwards è sufficiente ad escluderlo dall'ambito della vera virtù, ma, detto questo, bisogna riconoscere che egli è disposto ad attribuire alla coscienza naturale una funzione e un peso considerevoli. Secondo Fiering, la descrizione della coscienza morale naturale che emerge dalle pagine di *True Virtue* sta a indicare che nell'ultima e più matura formulazione della sua concezione etica, sotto l'influsso dei razionalisti e, in particolare di Samuel Clarke, Edwards avrebbe aderito ad una visione decisamente intellettualistica della morale naturale[79]. In effetti, egli ripropone il dualismo antropologico tra sentimento e ragione, trasponendolo al livello teologico. Nell'ultimo capitolo della seconda dissertazione, considerando il ruolo rispettivo di sentimento e ragione nella fondazione della virtù o bene morale, Edwards sembra sposare una posizione decisamente sentimentalista: la percezione della bellezza della virtù è un'esperienza immediata e diretta, come gustare la dolcezza del miele o l'armonia di un motivo musicale, un «modo di essere affetti dalla presenza immediata dell'idea bella», che non dipende in nessun modo dal ragionamento e dall'argomentazione[80]. Perciò, «se questo è tutto ciò che intendono affermare coloro che dicono che la virtù è fondata sul sentimento e non sulla ragione, che coloro che vedono la bellezza che c'è nella virtù, non la percepiscono per mezzo dell'argomentazione […], ma […] per un certo senso spirituale dato loro da Dio, per mezzo del quale immediatamente percepiscono piacere alla presenza dell'idea della vera virtù nella loro mente […], questo è certamente vero»[81]. Ovviamente la differenza rispetto al sentimentalismo sta tutta nell'espressione "senso spirituale", che in Edwards connota la conoscenza affettiva propria solo del rigenerato e indica un nuovo principio di conoscenza e azione di origine soprannaturale; l'azione della grazia è indispensabile per reintegrare l'unità di affetto e conoscenza che è stata distrutta dal peccato[82]. D'altro canto, a livello naturale la forza motivante fondamentale, che è propria solo del *self-love*, manca alla ragione, alla quale pure,

78 Cfr. *ibid*., 592-593.

79 Cfr. N. Fiering, *Jonathan Edwards's Moral Thought*, 79-80, 87-93, 119, 143.

80 Cfr. J. Edwards, *The Nature of True Virtue*, WJE 8, 619.

81 *Ibid.*, 620.

82 Cfr. J. Edwards, *A Treatise Concerning Religious Affections*, WJE 2, 205.

RTLu_3_2007.indd 476 28.11.2007 14:08:00

nella prima dissertazione, non è riservato un ruolo soltanto strumentale, dal momento che è in grado di cogliere il "fine". Ma questa apertura della ragione alla totalità, che si realizza a livello metafisico, non si ripercuote a livello morale naturale. In ambito morale, la ragione resta inevitabilmente prigioniera del dinamismo autocentrico, di pura coerenza, del *self-love*. Questo sembra il "limite" della visione di Edwards, intendendo con questo termine non tanto un giudizio di valore, quanto la constatazione del punto oltre al quale egli non è disposto a procedere nella sua rivalutazione del *self-love* e, più in generale, nella sua affermazione del finalismo universale. La positività assoluta che la ragione riconosce nella realtà nella visione estetica della Gloria, e che Edwards riafferma nella sua idea di *self-love* in senso assoluto, come tensione alla felicità, è un principio ontologicamente primario, ma moralmente inerte a livello naturale. Ragione e cuore nel loro funzionamento si pongono nei due ordini di natura e soprannatura, due piani distinti anche se non completamente eterogenei. Infatti, la coscienza naturale «se l'intelletto è rettamente illuminato […] concorda con la legge divina, ha la medesima estensione e si unisce alla sua voce in ogni articolo»[83]. Anzi, la coscienza morale, per quanto cieca nei confronti della vera virtù, incapace di «gustare la sua primaria ed essenziale bellezza», può riconoscerla e approvarla a partire dai suoi intrinseci principi di uniformità e giustizia retributiva[84]. Ancora una volta Edwards, concludendo il capitolo, ribadisce come la concezione dei sentimentalisti sia frutto di un equivoco, poiché di fatto ciò che essi indicano come sentimento morale si identifica completamente con la coscienza naturale.

Da ultimo, Edwards nel VI capitolo analizza i moventi rappresentati dagli "istinti naturali", istituiti «per la preservazione del genere umano, […] e la sua confortevole sussistenza nel mondo»[85]. Oltre alle inclinazioni di natura più specificamente sensibile, Edwards enumera in questo gruppo le cosiddette *kind affections* o istinti sociali: l'affetto che caratterizza le relazioni familiari, in particolare l'amore dei genitori per i figli[86]; l'attrazione tra i sessi, alla quale come già Hutcheson e Hume, Edwards riconosce una natura più elevata della ricerca del piacere sensibile e che, a suo giudizio, non

83 Cfr ID., *The Nature of True Virtue*, WJE 8, 594.

84 Cfr. *ibid*., 594-595.

85 *Ibid*., 600.

86 Questo tipo di affetto, secondo Edwards, può essere indifferentemente attribuito tanto al *self-love* quanto a un istinto sociale originario. Cfr. *ibid*., 601.

RTLu_3_2007.indd 477 28.11.2007 14:08:02

risponde solo alla funzione principale della procreazione, ma anche in parte a quella del «conforto che il genere umano trova nella relazione matrimoniale»[87]; e, infine, la pietà nei confronti di coloro che si trovano in grave pena[88].

Il motivo del fraintendimento, per cui tutti i fattori citati vengono generalmente considerati virtù, è individuato da Edwards nel VII capitolo principalmente nel fatto che essi possiedono una parvenza dell'amore che costituisce l'essenza della vera virtù, perciò, benché difettivi, «essi sono belli nella loro sfera privata»[89]. Un altro motivo consiste nella "ristrettezza di visione" degli uomini, nella loro tendenza a escludere Dio dal loro orizzonte, a considerarlo quasi irreale, «e benché la maggior parte degli uomini ammetta che c'è un Dio, tuttavia nell'ordinaria visione delle cose, la sua esistenza non è un fattore di cui si tende a tener conto, e che abbia un'influenza e un effetto sull'esistenza reale, come le cose che si vedono e di cui si ha conoscenza con i sensi»[90]. Inoltre, e più positivamente, tali fattori possiedono una "bontà morale negativa", cioè implicano la negazione o l'assenza di un vero male morale, o producono per qualche aspetto gli stessi effetti della vera virtù[91].

L'ottavo e ultimo capitolo è dedicato, come si è visto, all'analisi del ruolo di sentimento e ragione nella fondazione della virtù. Si è già chiarito il senso specifico in cui Edwards accoglie e modifica la tesi sentimentalista; quale ruolo resta alla ragione, se si esclude totalmente dall'ambito della vera virtù il procedimento argomentativo della ragion pratica? Per Edwards, affermare che il senso della virtù e del bene morale si fondano sulla ragione significa che il senso morale non è arbitrario, ma fondato sulla "natura necessaria delle cose" e corrisponde anzitutto alla natura stessa di Dio, in quanto percezione della bellezza come consenso all'Essere e, in secondo luogo, alla natura dell'uomo nelle sue più profonde aspirazioni di unità e felicità[92]. Per questo «tale senso spirituale e divino […] nelle Sacre Scritture è chiamato col nome di luce, conoscenza, intelletto»[93]. Per questo motivo inoltre, benché il sentimento morale sia sottoposto alle regole dell'uso del linguaggio, e quindi alle differenze implicite nelle diverse circostanze personali e culturali, l'ambito della morale non è determinato da

---

87 *Ibid*., 605.

88 Cfr. *ibid.*, 605-607.

89 Cfr. *ibid.*, 610.

90 *Ibid*., 611.

91 Cfr. *ibid*., 613-618.

92 Cfr. *ibid*., 620-622.

93 *Ibid*., 622.

RTLu_3_2007.indd 478 28.11.2007 14:08:04

un relativismo ultimo e dalla contrapposizione di universi incomunicabili; gli uomini possono usare il linguaggio morale in maniera coerente e, quindi, comunicare, discutere e persino polemizzare tra loro, come «è evidente in tutte le dispute che essi possono avere tra loro sul giusto e sull'ingiusto; e in tutti gli sforzi usati per evincere e dimostrare che qualcosa è bene o male, in senso morale»[94].

Con questo richiamo all'oggettività del linguaggio morale si conclude la seconda dissertazione, un'opera completamente dominata dalla visione della bellezza, secondo i canoni dell'etica settecentesca, ma in grado di trasfigurare il naturalismo sentimentalistico alla luce della concezione teologica della gloria, come espressione suprema del mistero trinitario. È nella prospettiva di questa fondazione teologica che si può cogliere il significato del linguaggio estetico di Edwards e soprattutto il senso della completa identificazione di essere e amore, che costituisce il filo conduttore che lega le due dissertazioni.

[94] *Ibid.*, 627.

RTLu_3_2007.indd 479 28.11.2007 14:08:05

Libro-Calendario 2008

LA ROCCIA DELLA FEDE ANTICA

Icone dei Vecchi Credenti



cm 31 x 44 • 50 pagine • 25 tavole a colori
ed. italiana € 13,00

disponibile in italiano, francese, tedesco, russo

R.C. Edizioni "La Casa di Matriona" • Tel.: (+39) 035/294021
Mail: rcediz@tin.it • www.russiacristiana.org

RTLu XII (3/2007) 481-496

Spiritualität und der "wissenschaftliche" Charakter der Theologie bei Hans Urs von Balthasar

Jacques Servais
Università Gregoriana (Roma)

1. Objektivismus contra Subjektivismus

Eine der tragischen Konsequenzen der Wissenschaftsrevolution war, dass *Wissenschaft* und damit auch *Erkenntnis* immer mehr mit den Methoden der Mathematik und Naturwissenschaft identifiziert wurden. Eine Erkenntnis des Objektes der Untersuchung kann nur gewonnen werden, wenn der Untersuchende seine Distanz wahrt und alle persönlichen Vorannahmen, die er bezüglich des Objektes haben könnte, unterdrückt. Dieses Wissenschaftskonzept begann langsam, sich über seine ursprünglichen Grenzen auszubreiten, und wurde schließlich auch als Paradigma der so genannten Geisteswissenschaften, wie Psychologie, Geschichte, Soziologie usw. akzeptiert. Ich muß wohl kaum erwähnen, dass die Herkunft der historisch-kritischen Methode in der Theologie ihren Platz in diesem Kontext findet.

Das Werk von Husserl, Heidegger und Gadamer hat diesem Verständnis von Erkenntnis einen heftigen Schlag versetzt[1]. V. a. Gadamer hat durch seine Weiterentwicklung der Heideggerschen Idee des "hermeneutischen Zirkels" die bedeutende Rolle der Vorurteile für die Erkenntnis aufgezeigt[2]. Mit dieser Kritik ist jedoch eine neue Gefahr entstanden. Während die Moderne den Objektivismus als Modell der Erkenntnis aufrecht erhielt, betrachtet die Postmoderne Erkenntnis – von der sie nicht im Singular sprechen will, sondern statt dessen vorzieht, "Erkenntnisse" im Plural zu verwenden – als bloße subjektive Konstruktion aus der Projektion praktischer Interes-

1 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Belgrad 1935, Haag 1954; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1927; H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960. Man kann sagen, dass diese drei Denker die Linie des deutschen Idealismus zur ihrer logischen Konklusion geführt haben.

2 *Wahrheit und Methode*.

RTLu_3_2007.indd 481 28.11.2007 14:08:08

sen und Ziele. Sie wird jedoch weniger als Projektion des individuellen Subjekts, als vielmehr des gemeinschaftlichen Subjektes betrachtet, wie einer bestimmten Kultur, ethnischen Gruppe, Religion oder historischen Epoche. Die postmoderne Ablehnung von "Erkenntnis" im Singular zugunsten von "Erkenntniss*en*" im Plural kommt in gewisser Weise der Ablehnung einer universal gültigen Wahrheit gleich: Wenn alles als Erkenntnis, und damit als Wahrheit, gilt, dann gibt es weder Erkenntnis noch Wahrheit[3]. In der Theologie hat die Reaktion gegen den Objektivismus der historisch-kritischen Methode und den wissenschaftlichen Rationalismus im Allgemeinen in manchen Fällen zu der Tendenz geführt, die postmoderne Ablehnung einer universell gültigen Wahrheit zu übernehmen[4].

Zweifellos kann vieles an dem, was wir hier als Charakteristika der Moderne und Postmoderne vorgetragen haben, kritisiert werden. Sicher wäre eine differenziertere Darstellung möglich, und wir müßten auch die Ausnahmen vermerken. Aber wir glauben, dass unsere Darstellung als ein Überblick über die allgemeinen Tendenzen dieser Epochen zutreffend ist. Mit diesem größeren Kontext im Hintergrund kommen wir nun zu unserem Hauptthema: Spiritualität und Theologie.

2. Die Antwort der Theologie

Der christliche Theologe kann die postmoderne Auffassung und ihre effektive Ablehnung der Existenz einer universellen Wahrheit, und damit die Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt, nicht akzeptieren. Schließlich ist der neutestamentliche Glaube eine Form von Erkenntnis, wie von Johannes und Paulus mehr als deutlich gemacht wird. Dieser Glaube darf auch nicht als eine minderwertige Form der Erkenntnis oder als bloße Meinung im Sinne der platonischen *pistis* verstanden werden. Christlicher Glaube gründet auf dem Zeugnis von Gott selbst, und deswegen ist er jeder bloß menschlichen Erkenntnis sogar überlegen. In diesem Zusammenhang müssen wir Jesu Anspruch, «die Wahrheit» zu sein (Joh 14,6), sehen. Er ist die Wahrheit, weil er das endgültige Zeugnis, die definitive Offenbarung der Trinität ist.

---

[3] Siehe auch die Aussagen von Johannes Paul II. zu den Herausforderungen der Postmoderne in *Fides et Ratio*, § 91.

[4] Wenn es sich auch um ein ausgezeichnetes Buch handelt, so scheint J. Milbanks berühmtes Werk *Theology and Social Theory* (Oxford 1990) bezeichnend für diese Tendenz zu sein. Siehe auch die vorsichtigen Bemerkungen von Francisco Xavier Martinez zu Milbank in *Beyond Secular Reason: Some Contemporary Challenges for the Life and Thought of the Church*, in International Catholic Review. Communio 31 (2004) 557-586.

RTLu_3_2007.indd 482 28.11.2007 14:08:08

Aber die Glaubenserkenntnis wird nicht dadurch gewonnen, dass der Christ dem Objekt des Glaubens gegenüber, nämlich Jesus Christus als der definitiven Offenbarung des dreieinen Gottes, neutral bleibt – nicht einmal aus "methodologischen" Gründen. Dies wird immer wieder von Jesus bestätigt. Denen, die sich nicht zur Nachfolge verpflichten wollen, sagt er: «Ihr kennt mich nicht» (vgl. Joh 8,19). Aber für die, die sich für Jesus entschieden haben, ist das anders: Denen, die ihn lieben, offenbart er sich (Joh 14,21) und wohnt in ihnen (Joh 14,23). Die, die an ihn glauben und «in seinem Wort bleiben», werden die Wahrheit erkennen (Joh 8,31f.). So hält das Subjekt sein eigenes Urteil nicht zurück und kann es auch gar nicht, wenn das Objekt des Glaubens verständlich werden soll. Wirkliche Erkenntnis des Glaubensobjekts kann nur erlangt werden, wenn das Subjekt eine positive Haltung zum Objekt entwickelt. In gewissem Sinn können wir daher sagen – wir werden dies später genauer erklären –, dass das Subjekt selbst zur Verständlichkeit des Glaubensobjekts beiträgt. Dies bedeutet für die christliche Theologie, dass sie nicht nur den Subjektivismus der Postmoderne ablehnen muß, sondern genau so auch den Objektivismus der Moderne.

Hier haben wir bereits im Kern Balthasars Antwort auf die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Spiritualität und dem wissenschaftlichen Charakter der Theologie. Aber es bedarf der genaueren Erklärung und Rechtfertigung. Außerdem fehlt in dem bisher Gesagten der pneumatologische und ekklesiologische Kontext. Für Balthasar ist dieser aber essentiell. Wir wollen uns deshalb nun Balthasars Texten zuwenden.

3. Christlicher Glaube, christliche Erkenntnis

3.1. Der Gegensatz von Glaube und Wissen

Das Erste, was man über Balthasars Position zum Verhältnis von Spiritualität und Theologie sagen kann – eine Haltung, die zumindest in ihren Grundzügen wohlbekannt (und vielleicht gerade deshalb unbekannt) ist –, ist, dass sie zusammengehören. Aber Balthasar weiß natürlich, dass die Tatsachen dem Ideal nicht immer gerecht werden konnten, und er hat an verschiedenen Stellen die Geschichte der Trennung von Spiritualität und Theologie nachgezeichnet[5]. Wir wollen diese Geschichte hier nicht wiede-

[5] Vgl., z.B. *Theologie und Heiligkeit*[1], in Wort und Wahrheit 3 (1948) 881-896; *Theologie und Heiligkeit*[2], in *Skizzen zur Theologie I: Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, 195-225; *Spiritualität*, *ibid*., 226-244. *Einfaltungen: Auf Wegen christlicher Einigung*, Einsiedeln-Trier 1987, 15-42. Dieses Thema wurde vom A. bereits in einem anderen Artikel behandelt: «*Weisheit, Wissen und Freude*»*: Zur Überwindung einer verhängnisvollen Diastase*, in *Die Kunst Gottes verstehen: Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, hrsg. von M. Striet und J.-H. Tück, Freiburg-im-Breisgau 2005, 320-348.

RTLu_3_2007.indd 483 28.11.2007 14:08:10

rholen. Es genüge, festzustellen, dass diese Trennung die Fähigkeit der katholischen Theologie, auf die geistigen Umbrüche der Moderne und Postmoderne angemessen zu antworten, geschwächt hat und immer noch schwächt. Die Folgen der Trennung von Spiritualität und Theologie im katholischen Denken wurden durch den Eintritt der Kräfte, die von der Wissenschaftsrevolution und der postmodernen Wende losgelassen wurden, noch verschärft.

Im Titel dieses Vortrags versprachen wir, Theologie nicht im Allgemeinen zu behandeln, sondern mit besonderem Fokus auf ihre wissenschaftliche Natur. Wenn Balthasar von der Theologie als "Wissenschaft" spricht, ist klar, dass er nicht "Wissenschaft" im modernen Sinn meint, d.h. er will nicht eine objektivistische Konzeption von Theologie als sein Ideal darstellen. Wenn es völlig unmöglich wäre, in Anbetracht der hermeneutischen Situation heute "Wissenschaft" anders als im modernen Sinn zu verstehen, wäre es nicht unvorstellbar, dass Balthasar auf diesen Begriff ganz verzichten würde. Und doch scheint es so, als ob wir die Bedeutung von "Wissenschaft" immer noch anders denken können. Aber trotzdem war Balthasar nicht ganz glücklich mit dem aristotelischen Konzept von Wissenschaft, das die Hochscholastik durchdrungen hatte. Er befürchtete, dass die Weisheitsdimension der Theologie durch die fortwährenden Versuche, sie in eine Art aristotelischer Epistämä zu verwandeln, gefährdet wäre[6]. Weil Balthasar sich sowohl von einer objektivistischen als auch aggressiv aristotelischen Konzeption von Wissenschaft distanziert, glauben wir, dass er den Begriff v. a. deshalb beibehält, weil er bekräftigen will, dass christliche Theologie, gerade weil sie auf christlichem Glauben basiert, deshalb nicht auf bloßer Meinung oder Hypothese gründet, sondern auf authentischer Erkenntnis[7].

Nun weiß jeder gute Historiker der westlichen Geistesgeschichte, dass es nicht unproblematisch ist, von Glaube als Wissen zu sprechen. Der Geistesgeschichtler ist sich des Widerstreits zwischen den beiden nur zu genau bewusst. Wir haben bereits Platos Verständnis der *pistis* als Meinung erwähnt. Plato verortete *pistis* im Reich der *doxa* oder Erscheinungen. Über diesem Reich der Erscheinungen schwebten die Himmel der epistämä. Die ganze Aufgabe des Philosophen war nach Plato, von der Unsicherheit der *doxa* zur Sicherheit der epistämä aufzusteigen[8]. Sie werden sich auch an Kants berühmte Erklärung in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* erinnern, dass es das Ziel seines Werkes sei, das Wissen aufzuheben, um zum Glau-

6 Vgl. *Spiritualität*, 229.

7 Vgl. *Einfaltungen*, 47-55; *Herrlichkeit* I, Einsiedeln 1961, 134.

8 *Pol.* 508d-517d.

RTLu_3_2007.indd 484 28.11.2007 14:08:11

ben Platz zu bekommen[9]. Nach Kant war es Hegels titanisches Projekt, diese Lücke zu füllen. Mit dem Zauberstab der Vernunft wollte er den christlichen Glauben in Wissen umwandeln. Er lotete sogar die Tiefen der Heiligen Trinität aus, so dass am Ende alles der Erleuchtung durch das Konzept erlag. In Reaktion dazu machte sich der Christ Kierkegaard daran, den Glauben angesichts der unmöglichen Hybris der Hegelschen Erkenntnis zu rehabilitieren.

Wir können uns jetzt nicht in alle Fragen, die diese geschichtliche Zusammenfassung aufwirft, vertiefen, so interessant sie auch sein mögen. Bei der Betrachtung dieser Zusammenfassung muß zugegeben werden, dass die Bedeutung von "Glaube" und "Erkenntnis" oder "Wissen" nicht von der Zeit der Griechen bis zur Moderne unverändert geblieben ist. Trotzdem gibt es eine Familienähnlichkeit zwischen z. B. Hegels Verständnis und Platos. Jedenfalls war unsere Absicht hinter dieser Erinnerung an die Positionen dieser verschiedenen Denker einfach die, die Tatsache anzuerkennen, dass die Einheit von Glaube und Wissen nicht allgemein als selbstverständlich betrachtet wird. Es ist typisch für das westliche Denken, sie in Gegensatz zueinander zu stellen.

3.2. Die Einheit von Glaube und Wissen im Alten Testament und im Christentum

Und doch stellt uns Balthasar vor die unwiderlegbare Tatsache, dass in der Bibel Glaube und Wissen als Einheit verstanden werden. Wenn man einmal über eine gewisse oberflächliche Lektüre der Heiligen Schrift hinauskommt, wird diese Einheit ziemlich offensichtlich. Um von vornherein jedes Missverständnis zu vermeiden, sollten wir klarstellen, dass natürlich die Erkenntnis, von der Balthasar im Zusammenhang mit Glaube spricht, nicht die direkte Erkenntnis des Wesens Gottes meint, die nur in der *visio beatifica* erlangt werden kann, sondern es ist *quaedam inchoatio visionis*[10]. Aber selbst wenn man Erkenntnis so versteht, droht noch Gefahr. Kierkegaards Polemik gegen Hegel, die Balthasar zwar nicht vorbehaltlos billigen würde, sollte uns trotzdem wachsam machen, damit wir nicht zulassen, dass der Glaube vom Wissen verschluckt wird, so dass Glaube etwas «immer schon Gewusstes», Kategorisiertes und Dominiertes wird. Balthasar stellt fest, dass das Alte und Neue Testament nicht davor zurückschrecken, Glaube und Wissen zu vereinen, außer «unter einer Bedingung freilich, die eine antignostische Bedingung ist: dass das steigende "Wissen" den Glauben nicht schwäche, sondern im Gegenteil stärke. Es kommt nicht in Frage, dass ein Glaubender

---

9 B, XXX. Kant spricht in diesem Zusammenhang nicht ausschließlich vom religiösen Glauben, aber nichtsdestoweniger geht er von einem Gegensatz zwischen Glaube und Erkenntnis aus.

10 Vgl. *Herrlichkeit* I, 157.

RTLu_3_2007.indd 485 28.11.2007 14:08:11

hienieden je über die Glaubenshaltung hinaus wachse, kann er doch durch tieferes Erkennen Gottes und seiner Offenbarung in Christus nur desto tiefer in den Glauben hineinwachsen»[11]. Sicher müssen wir auch Paulus' Aussage, «die Erkenntnis bläht auf» (1 Kor 8, 1), in diesem Sinn begreifen.

Diese Vorbehalte weisen darauf hin, dass in der Einheit von Glaube und Wissen, wenn sie richtig verstanden wird, eine zirkuläre Beziehung bestehen muß, oder wie Balthasar sagt, «eine Zirkuminzession»[12]: Der Glaube führt zum Wissen, und das Wissen führt zurück zum Glauben. Diese Vorstellung von der Einheit von Glaube und Wissen ist schon im Alten Testament zu finden. In diesem Zusammenhang erinnert uns Balthasar daran, dass in der Bibel das Verb «erkennen» oft die geschlechtliche Vereinigung bezeichnet: «Adam erkannte Eva, seine Frau» (Gen 4,1)[13]. Diese Vereinigung ist, richtig verstanden, eine der «gegenseitige[n] Ganzhingabe von einer geistigen Lebensverbundenheit, einem endgültigen Bund und Zusammengehören her, Hingabe, die nun auch Getrenntheit der Lieber überbrückt und eine unübersehbare Verheißung für die Zukunft einschließt»[14]. Dies ist die Vereinigung, die JHWH mit Israel sucht, der Bund selbst. Die Vereinigung des Volkes mit JHWH, zumindest wie sie in den großen Persönlichkeiten Abraham, Moses und den Propheten realisiert wird, bringt Gotteserkenntnis, aber auch die Überzeugung von seiner überragenden Verlässlichkeit in allem, was er über sich sagt, und in seiner Treue zum Bund[15]. Hier stellt Balthasar fest, dass Glaube im Alten Testament als das «rechte Gesamtverhalten des Menschen» mit dem Konzept der Erkenntnis und Anerkenntnis Gottes assoziiert wird und dieses in einer höchst unkomplizierten Weise mit einschließt[16]. Balthasar hebt Verse aus den Psalmen als Illustration dieser Einheit von Glaube und Wissen hervor. Er schreibt: «Der Glaube, den [die Psalmen] im Sinne des Durchhaltens und Ausharrens fordern, stützt sich auf eine mit Gewissheit antizipierte Erfahrungserkenntnis der Treue und Gerechtigkeit Gottes, und kann insofern schon als ein Wissen bezeichnet werden»[17]. Man kann leicht Beispiele dafür finden. In Ps 140 lesen wir: «Ich weiß, Jahwe vertritt des Elenden Sache, des Armen Recht». In Ps 56 heißt es: «Ich weiß, dass Gott mir zur

---

11 *Ibid.*, 125.

12 *Ibid.*, 127.

13 *Einfaltungen*, 48.

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*, 15-17, 48-51; *Herrlichkeit* I, 123-124.

16 *Herrlichkeit* I, 123.

17 *Ibid.*

RTLu_3_2007.indd 486 28.11.2007 14:08:12

Seite steht». Und in Ps 119 lesen wir: «Ich weiß, dass deine Gerichte gerecht sind und dass du mich in Treuen gedemütigt hast»[18].

Das Neue Testament stellt die Einheit von Glaube und Wissen ähnlich dar wie das Alte Testament. Obwohl – wie oben angemerkt – v. a. Paulus und Johannes diese Einheit betonen, ist zu beobachten, dass sie auch den anderen Autoren des Neuen Testaments nicht fremd ist. Sie sprechen ohne weiteres von "Wissen", wo die nichtbiblische Tradition eher von "Glauben" sprechen würde. So sagt bei Matthäus Jesus zu seinen Jüngern, dass es ihnen gegeben ist, «die Geheimnisse des Himmelreiches zu kennen» (Mt 13,11; vgl. Mk 4,11; Lk 13,11). Und bei Lukas betont Jesus, dass «niemand weiß, wer der Sohn ist, als nur der Vater, und niemand, wer der Vater ist, als nur der Sohn, und wem der Sohn es offenbaren will» (Lk 10,22; vgl. Mt 11,27). Der zweite Petrusbrief ist voller Hinweise auf die Erkenntnis des Glaubens. Wir wollen hier nur einige Beispiele nennen. Im dritten Vers des Briefes sagt der Autor seinen Lesern, dass uns durch unsere "Erkenntnis" Christi alles geschenkt wurde, «was für unser Leben und unsere Frömmigkeit gut ist». Und im zweiten Kapitel wird behauptet, dass die Gemeinde der Korruption der Welt entronnen war «durch die Erkenntnis unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus» (2 Petr 2,20). Der Autor schließt seinen Brief mit dem Wunsch: «Wachset vielmehr in der Gnade und Erkenntnis unseres Herrn» (2 Petr 3,18).

Und wie sieht es bei Paulus und Johannes aus? Von Paulus schreibt Balthasar: «[K]einer redet unbefangener dort von "Wissen", wo es um "Glaubensgeheimnisse" geht»[19]. Aber Paulus erkennt, dass nicht er allein die Erkenntnis hat, die vom Glauben kommt. Seine Gemeinde hat sie ebenfalls: «[S]ie wissen, was Paulus ihnen als sichere Wahrheit verkündet hat, sie wissen aber auch, was der Geist an ihnen an Glaubenswissen erschließt»[20]. In Bezug auf die Erkenntnis, die durch den Geist gegeben wird, stellt Balthasar fest, dass sie für Paulus die gleiche Gewissheit hat wie die christliche Hoffnung und dass diese Gewissheit «nicht in der eigenen Evidenz des menschlichen Verstandes, sondern in der kundgetanen Evidenz der göttlichen Wahrheit beruht»[21]. Gerade weil diese Gewissheit auf dem Erweis der göttlichen Wahrheit beruht, fügt Balthasar hinzu, dass sie «nicht im Erfasst-haben, sondern im Erfasst-worden-sein»

18 Vgl. *ibid*.

19 *Herrlichkeit* I, 126.

20 *Ibid*.

21 *Ibid*.

RTLu_3_2007.indd 487 28.11.2007 14:08:13

besteht[22]. Wir könnten eine lange Liste von Passagen zusammenstellen, in denen Paulus Glaube als Erkenntnis darstellt; sie werden Ihnen alle bekannt sein. Wir wollen deshalb nur zwei der eindrucksvollsten Stellen herausgreifen, z. B. aus 2 Kor: «Denn Gott, der da sprach: "Aus Finsternis soll Licht aufleuchten", er ist in unseren Herzen aufgeleuchtet, damit erstrahle die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes, die auf dem Antlitz Christi ist» (2 Kor 4,6). Und aus dem Brief an die Römer: «Sind wir aber mit Christus gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden. Wir wissen ja, dass Christus, nachdem er von den Toten auferweckt ist, nicht mehr stirbt» (Röm 6, 8-9).

Balthasar beginnt seine Betrachtung der Einheit von Glaube und Wissen bei Johannes mit der Rolle, die das "Zeichen" (*shmeia*) im Vierten Evangelium spielt. Der Glaube kann seine Richtigkeit aus den Zeichen ablesen, die Jesus vollbringt. Aber noch wichtiger für Johannes ist, dass «diese Zeichen sosehr die unmittelbare Epiphanie der Sache selbst, des Gottseins Christi, [sind,] dass der vom *shmeion* erwirkte Glaube für ihn einer "Schau" der Herrlichkeit Christi und Gottes in Christo gleichkommt»[23]. Im Johannesevangelium lässt jedoch diese Schau den Glauben nicht hinter sich, sonder vertieft ihn vielmehr. Wegen ihrer komplementären Beziehung werden Glaube und Wissen oft nebeneinander gestellt, so wenn Johannes Petrus sagen lässt: «Wir glauben und wissen, dass du der Heilige Gottes bist» (Joh 6,69). Der Glaube kann den Weg zur Erkenntnis eröffnen: «Jesus sprach zu den Juden, die an ihn geglaubt hatten, "Wenn ihr in meinem Wort bleibt… werdet ihr die Wahrheit kennen"» (Joh 8,31-32). Aber der Glaube kann auch aus dem Wissen hervorgehen, «was ebenso sinnvoll scheint; denn das Wissen um Christi Gottheit gebiert die Haltung der anbetenden Hinnahme von allem, was von ihm ausgeht»[24]: «Jetzt wissen wir, dass du alles weißt,… darum glauben wir, dass du von Gott ausgegangen bist» (Joh 16,30).

Unser kurzer Blick auf die Heilige Schrift zeigt, dass sie offensichtlich eine Doktrin der Einheit von Glaube und Wissen enthält. Es ist zwar eine gewisse Unterscheidung zwischen den beiden möglich, aber ihr lebendiges Ineinander macht es unmöglich, sie zu trennen, und das ist zu einem solchen Grad wahr, dass man sogar das eine durch das andere ersetzen kann. Wir würden tatsächlich das Risiko eingehen, die Schrift zu

---

22 *Ibid*.

23 *Ibid*.

24 *Ibid*., 127. Es geht hier nicht darum, die postmoderne Position zu übernehmen, dass jede Forderung nach Erkenntnis als Erkenntnis zählt. In der Mitte zwischen dem modernen Wunsch nach einem univoken Begriff der Erkenntnis und dem postmodernen Wunsch nach einem equivoken Begriff von Erkenntnis würde Balthasar von einem analogen Begriff der Erkenntnis sprechen.

RTLu_3_2007.indd 488 28.11.2007 14:08:15

verfälschen, wenn wir zu sehr auf einer klaren Unterscheidung zwischen Glaube und Wissen bestehen würden. Gerade wegen der engen Verbindung der Erkenntnis mit dem Glauben könnte die Frage auftauchen, und zwar v. a. bei denen, die immer noch von dem modernen Konzept der Erkenntnis fasziniert sind, ob man dieses biblische Verständnis von "Erkenntnis" legitimerweise überhaupt als "Erkenntnis" bezeichnen kann. Wir brauchen hier nicht eine lange Diskussion anzufangen, um seine Legitimität zu bestätigen. Man muss nur daran denken, dass der Ausdruck «im biblischen Sinn erkennen» als Hinweis auf die geschlechtliche Vereinigung noch in vielen europäischen Sprachen gebräuchlich ist. Und viele würden intuitiv begreifen, dass diese Art der Erkenntnis tatsächlich als eine Form von "Erkenntnis" zählt. In diesem Kontext hat Erkenntnis nichts mit dem objektivierenden Blick der modernen Wissenschaft zu tun, aber alles mit einem personalen, beziehungsorientierten Verhalten[25].

Balthasar zeigt, dass in der alten Kirche die großen Alexandriner, Origenes und Klemens, beispielhaft das biblische Verständnis von der Einheit von Glauben und Wissen bewahrt haben. Ihre Unterscheidung zwischen "Pistiker" und "Gnostiker" darf nicht als eine Unterscheidung zwischen einfachen Gläubigen und einer auserwählten Gruppe erleuchteter Intellektueller missverstanden werden[26]. Statt dessen ist es eine Unterscheidung zwischen denen, deren Glaube mechanisch und äußerlich ist, und denen, die energisch danach streben, sich innerlich anzueignen, was sie glauben. «Klemens wie Origenes sehen den vollkommenen Christen als Gnostiker, der seinen Glauben in evangelischen Sinn innerlich "versteht". Dieses Verständnis ist kein Luxus für intellektuell Begabte, sondern entspricht einer im Glaubensakt objektiv liegenden Forderung»[27]. Klemens vergleicht die Untrennbarkeit von Glaube und Wissen mit der von Vater und Sohn in der Trinität: «Es gibt keine Gnosis ohne Pistis, wie keine Pistis ohne Gnosis, denn auch der Vater ist nicht ohne den Sohn»[28].

Wir behaupten, dass die Theologie für Balthasar ihren "wissenschaftlichen" Charakter v. a. ihrer Grundlegung in einem Wissen zu verdanken hat, das sowohl aus dem Glauben kommt, als auch in gewisser Hinsicht Glaube ist. Wir betonen nochmals, dass dieses Wissen nicht ein direktes Sehen des göttlichen Wesens ist, sondern eine

[25] Es kann angenommen werden, dass Kierkegaard nicht den hegelianischen Begriff von Erkenntnis angenommen hat, sondern zum biblischen Begriff zurückgekehrt ist. Seine Verteidigung des christlichen Glaubens kann sehr unterschiedlich gesehen werden.

[26] *Herrlichkeit* I, 129.

[27] *Ibid*.

[28] *Stromata* V, 1, 3; I, 326, 8f.; vgl. *Herrlichkeit* I, 130.

RTLu_3_2007.indd 489 28.11.2007 14:08:16

indirekte und anfanghafte Erkenntnis dieses Wesens ist. Der Glaube und das Wissen, von denen wir sprechen, beziehen sich eben nicht zuerst auf das Subjekt, sondern das Objekt. Es stimmt, dass es eine *gegenseitige* Unterwerfung von Subjekt und Objekt gibt, insofern Gott sich selbst dem Menschen offenbart und der Mensch sich der Offenbarung öffnet. Aber Gott ergreift die Initiative und bleibt der Mittelpunkt. Wir können sagen, fast ohne zu übertreiben, dass die Tatsache, dass der Mensch sich selbst in Gottes Selbstoffenbarung kennen lernt, ein bloßes Nebenprodukt dieser Offenbarung ist[29]. Weil Gott das Formalobjekt der Erkenntnis und des Glaubens ist, die die Wissenschaftlichkeit der Theologie begründen, folgt daraus, dass immer Gott selbst die Form und den Inhalt dessen, was erkannt und geglaubt wird, bestimmt. Der Theologe seinerseits muß die Proportionen seines eigenen Denkens den Proportionen seines Formalobjektes, wie sie von Gott bestimmt werden, anpassen[30]. Diese Fähigkeit des Theologen, oder jedes Gläubigen, sich so anzupassen, wird ebenfalls von Gott gewährt. Diese Fähigkeit, die eine *a priori* Einstellung des Subjektes zum Objekt wird, ist nichts anderes als das, was die Tradition *lumen fidei* nannte[31].

4. Theologie und Spiritualität

Wir wenden uns jetzt dem anderen Thema, das wir für unseren Vortrag angekündigt haben, zu, nämlich der Spiritualität. Balthasars Verständnis von Spiritualität wurde bereits in dem angedeutet, was wir soeben über Glaube und Wissen sagten, auch wenn wir nicht direkt darauf aufmerksam gemacht haben. Wie die meisten Theologen in der großen Hauptströmung der katholischen Tradition geht Balthasar davon aus, dass der Mensch von Natur aus für das Übernatürliche offen ist. Obwohl die Gna-

[29] In diesem Zusammenhang bemerkt Balthasar einige Unterschiede zwischen seiner Theologie und der von Rahner. Vgl. Balthasar's remarks at a symposium on his thought in the United States: *Current Trends in Catholic Theology and the Responsibility of the Christian*, in International Catholic Review. Communio 5 (1978) 78-81: «My main argument – not only against Rahner but against the entire transcendental school which already existed before him and spread alongside him – is this: It might be true that from the very beginning man was created to be disposed towards God's revelation, so that with God's grace even the sinner can accept all revelation. *Gratia supponit naturam*. But when God sends his own living Word to his creatures, he does so not to instruct them about the mysteries of the world, nor primarily to fulfill their deepest needs and yearnings. Rather he communicates and actively demonstrates such un-heard of things that man feels not satisfied but awestruck by a love which he never could have hoped to experience. For who would have dared describe God as love, without having first received the revelation of the Trinity in the acceptance of the cross by the Son?» (The article only exists in English. There is no German translation).

[30] *Herrlichkeit* I, 158.

[31] *Ibid.*, 164f.

RTLu_3_2007.indd 490 28.11.2007 14:08:17

dengabe des *lumen fidei* an den Menschen, das ihn mit den «Augen des Glaubens»[32] ausstattet, der menschlichen Natur keine Gewalt antut[33], hängt ihr Erfolg von dem fortgesetzten Zusammenwirken des Menschen mit Gott ab, das ebenfalls nur mit Hilfe der Gnade geschehen kann. Wir haben bisher immer wieder von der vertrauensvollen Unterwerfung des Menschen unter Gott gesprochen, aber wir haben dieses Thema nicht weiterentwickelt. Diese vertrauensvolle Unterwerfung ist für Balthasar das Herz der Spiritualität. Dieses Verständnis von Spiritualität als wesenhaft theozentrisch, auf die Offenbarung ausgerichtet, wurde in der Theologie der Moderne zunehmend durch ein Konzept, das größtenteils anthropozentrisch und psychologisch war, ersetzt. Spiritualität beschäftigte sich immer mehr mit dem «Fortkommen des frommen gottseligen Ich» und immer weniger mit dem Nachdenken über die biblische Offenbarung[34]. Heute leiden wir immer noch an dieser einseitigen Konzeption von Spiritualität. Aber wie wir oben schon einmal sagten, wir wollen hier nicht die Geschichte dieses Problems untersuchen. Unser Fokus ist auf das gerichtet, was Balthasar als das richtige Verständnis von Spiritualität und ihres Verhältnisses zur Theologie als Wissenschaft begreift.

In seinem kleinen Buch *Einfaltungen* formuliert Balthasar grundlegende Definitionen von Theologie und Spiritualität. Während Theologie einfach als «Erkenntnis Gottes» definiert wird – und wir haben schon zu beschreiben versucht, was Balthasar in diesem Kontext unter «Erkenntnis» versteht –, wird Spiritualität als «anerkennende[s] Tun» definiert[35]. Damit Theologie weiterhin «strenge Wissenschaft» sein kann, muss sie organisch aus der persönlichen Unterwerfung des Theologen unter das göttliche Wort wachsen, weil Gott allein das göttliche Mysterium angemessen erhellen kann. «Gott wird nur durch Gott erkannt», sagt Karl Barth[36]. Das menschliche Wissen von Gott kann also nur dadurch gewonnen werden, dass er in die Teilhabe an dem Wissen, das Gott von sich hat, hineingenommen wird[37]. Aber das verlangt immer eine Antwort und Kooperation von seiten des Menschen. Das göttliche Licht kann sich nur dann

---

32 *Ibid*., 168. Balthasar hat diesen Ausdruck sicher von Rousselot übernommen (*Les yeux de la foi*, in Recherches de Science Religieuse 1 [1910] 241-259, 444-475), der ihn wiederum von den Vätern übernommen hat.

33 *Herrlichkeit* I, 157-158.

34 *Einfaltungen*, 32-33. Es ist nicht gänzlich zu veneinen, dass Frömmigkeit, asketische Praktiken und Psychologie keine Bedeutung haben, Was wir aber bekräftigen wollen, ist, dass sie dazu beitragen, dass wir fähig werden, uns gegenüber dem göttlichen Wort zu öffnen.

35 *Ibid*., 18-19.

36 Vgl. *Kirchliche Dogmatik* II/1, *Die Leher von Gott*, Zollikon 1932-1970, § 27. Balthasar wiederholt gerne diesen Satz. Vgl., z.B. *Herrlichkeit* I, 173.

37 *Herrlichkeit* I, 158.

RTLu_3_2007.indd 491 28.11.2007 14:08:18

in der theologischen Spekulation selbst erweisen und sie kontrollieren, «soweit der christliche Denker den Urakt des apriorischen Glaubens dauernd lebendig vollzieht: jene gehorsame Hingabe an das einstrahlende Licht, in der allein er glaubend, nicht schauend, an der Weisheit des offenbarenden Gottes teilbekommt»[38].

Wir können nun eine Bemerkung erklären, die wir am Beginn dieses Vortrags gemacht haben. Wir sagten, dass das Subjekt selbst zur Begreifbarkeit des Glaubensobjektes beiträgt. Mit dieser Behauptung meinen wir nicht, dass das Subjekt selbst in einer kantischen oder postmodernen Weise dem Objekt seinen ganzen verstehbaren Inhalt aus seinen eigenen Tiefen heraus gewährt. Trotzdem ist das freie Zusammenwirken des Subjektes mit dem zuteil gewordenen Licht des Glaubens eine reale Bedingung für die Möglichkeit des Objektes, dem Subjekt in seiner ganzen Herrlichkeit zu erscheinen. Tatsächlich stellt das Objekt selbst diesen Anspruch an das Subjekt[39]. Außerdem kann die Hingabe des Subjekts an das Glaubensobjekt, wie Balthasar immer wieder betont, nicht eine ausschließlich intellektuelle sein, sondern ist eine Hingabe der ganzen Person[40]. Mit anderen Worten, es darf nicht nur eine «gedankliche Zustimmung» sein, selbst wenn es in manchen Fällen so anfängt, sondern eine «wirkliche Zustimmung», im Newmanschen Sinn dieser Begriffe[41].

5. Die Heilsökonomie des Heiligen Geistes

In Balthasars Sicht besteht das Wesen der Spiritualität in der Zuwendung zu und dem Sich-Öffnen für den dreieinen Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat. Die Erleuchtung der Tiefen Christi ist v. a. ein Werk des Heiligen Geistes: «Er wird mich verherrlichen, weil er von dem Meinigen nehmen und euch verkündigen wird» (Joh 16,14). Wir können dieses riesige Thema hier nicht genügend behandeln. Es

---

38 *Ibid*.

39 *Ibid*.; vgl. *Kleine Fibel für verunsicherte Laien*, Einsiedeln 1980, 38, 41; *Von den Aufgaben der Katolischen Philosophie in der Zeit*, in Annalen der Philosophischen Gesellschft Innerschweiz 3 (1946-1947) 6; *From the Theology of God to Theology in the Church*, in International Catholic Review. Communio 9 (1982) 213. Balthasar unterstreicht die ontologische Grundlage dieser Idee in *Theologik* I, Einsiedeln 1985. Hier soll das betont werden, was Balthasar «die subjektive Evidenz» der Offenbarung nennt. Eine umfassendere Behandlung müsste auch die «die objektive Evidenz» in Betracht ziehen (vgl. *Herrlichkeit* I, 413-657).

40 *Herrlichkeit* I, 125, 158, 159-160, 235f.

41 *Ibid*., 160. Vgl. J. H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London 1903, 36-73. Dieses Thema wurde in einem anderen Artikel des A. behandelt: *L'atto di Fede del Credente secondo J.H. Newman*, in Civiltà Cattolica 1 (1988) 550-563.

RTLu_3_2007.indd 492 28.11.2007 14:08:19

wäre schon eine unmögliche Aufgabe für diesen kurzen Vortrag, nur zusammenzufassen, was allein Balthasar zu diesem Thema zu sagen hat. Wir müssten nicht nur alle seine verstreuten Bemerkungen zur Rolle der Geistes in der Offenbarung und dem Glaubensakt zu einem zusammenhängenden Ganzen zusammenzufügen. Wir müssten auch eine Kurzfassung des gewaltigen letzten Bandes der *Theologik*, *Der Geist der Wahrheit* präsentieren[42]. Wir können hier nur einige Details zusammentragen, die wir für wichtig halten.

Jesus Christus ist Gottes endgültige Offenbarung. Als wahrer Gott und wahrer Mensch kann allein er das Göttliche getreu ins Menschliche übersetzen[43]. Aber ohne die Gabe des Heiligen Geistes bleibt Jesu Übersetzung ein Geheimnis, das nicht einmal die wissenschaftlichsten Instrumente der biblischen Exegese zu entziffern uns helfen können. Der Geist in uns stattet uns mit dem Licht des Glaubens aus, um Jesu Taten und Worte zu verstehen[44]. Er stempelt die Wahrheit des Sohnes in unsere Herzen[45]. «Deshalb wurde mit Recht gesagt: "Eine Christologie läßt sich nie ohne *indirekte* Pneumatologie entwickeln, entsprechend aber auch keine Pneumatologie außer als Eingang in die Christologie und gleichsam von ihr gemessen"»[46]. So kann der Geist nie von Christus getrennt noch ihm entgegengesetzt werden[47]. Weil es außerdem der Geist ist, «der den lebendig Glaubenden aus der Äußerlichkeit der Taufkatechese in das innere Verständnis der "Tiefen der Gottheit" einführt, in die "Weisheit Gottes im Mysterion" (1 Kor 2,7), ist eine solche Theologie nichts anderes als die Mysterien-Dimension der objektiven kirchlichen Dogmatik überhaupt…»[48].

Weil nun der göttliche Geist, der den Gläubigen gegeben wird, sich nicht mit unserem menschlichen Geist vermischt, sondern seine Alterität und Souveränität bewahrt, haben wir Gottes Offenbarung nie als einen Besitz zu unserer Verfügung[49]. Der Christ muss ständig danach streben, sich dem Geist zuzuwenden und darauf zu hören, was

---

42 Einsiedeln 1987.

43 *Gott ist sein eigener Exeget*, in Internationale Katolische Zeitschrift. Communio 1 (1986) 9.

44 *Ibid*., 11-13.

45 *Spiritualität*, 228.

46 *Theologik* III, 22.

47 Es muss erwähnt werden, dass Balthasar, wie auch sein Freund Henri de Lubac, sich völlig gegen den unwillentlichen Versuch Joachim von Fiores stellen, die Kirche des Geistes von der Kirche Christi zu trennen. Vgl. z.B., *Gott ist sein eigener Exeget*, 13; *Theologik* II, Einsiedeln 1985, 188-191.

48 *Spiritualität*, 228.

49 *Skizzen zur Theologie III: Creator Spiritus*, «Geist, Liebe, Betrachtung», Einsiedeln 1967, 161.

RTLu_3_2007.indd 493 28.11.2007 14:08:21

er den Kirchen sagt (Apk 2,7). Dieses Streben und alles, was es dem Gläubigen abverlangt, ist es, was Balthasar unter "Spiritualität" versteht. Hier sehen wir wieder, warum Spiritualität keine Sache der Psychologie sein kann. Stattdessen geht es immer darum, unseren Geist dem göttlichen Geist zuzuwenden. In summa, sagt Balthasar, muß der Gläubige die Haltung annehmen, die in Marias *fiat* zum Ausdruck kommt[50]. Nach Balthasar ist die «marianische Spiritualität» nicht nur eine unter vielen legitimen «Spiritualitäten», die den Christen zur Verfügung stehen[51]. Maria ist «das Ur- und Vorbild aller Glaubensantwort, darum ist sie die Relativierung und Liquidation (Verflüssigung) aller Sonderheiten in die eine Spiritualität der Braut-Kirche… Das Besondere Spiritualität Marias ist, von ihr her, der grundsätzliche Versicht auf eine besondere Spiritualität, die etwas anderes wäre als die Überschattung des Allerhöchsten und die Einwohnung des göttlichen Wortes»[52].

Diese Überlegungen zeigen, dass die aktive Entwicklung von Konzepten und Errichtung von Systemen zweitrangig sind für eine Theologie, die im Balthasarschen Sinn des Begriffs "wissenschaftlich" sein will. Primär ist eine marianische Offenheit für den Geist. Wenn die Arbeit des Theologen nicht vom Geist getragen wird, dann fehlt ihr eine wesentliche Voraussetzung für Wissenschaftlichkeit.

6. Theologie in der Kirche

Alles, was wir bisher gesagt haben, muss nun in einen kirchlichen Kontext gestellt werden. Dieser Kontext ist für Offenbarung und Glaube nicht nebensächlich und daher auch nicht für die Theologie. Von Anfang an war nicht das Individuum Gottes Partner in seiner Offenbarung und seinem Bund, sondern das Volk[53]. Abraham, Isaak, Jakob und Moses werden nicht als vereinzelte Individuen betrachtet, sondern als Führer und Vertreter des Volkes, das Gott auserwählt hat. Dieses Gemeinschaftssubjekt der Offenbarung setzt sich in der Kirche fort, die von den Aposteln gegründet wurde. Der einzelne Gläubige wird nur durch seine Teilnahme an der Kirche als Subjekt konstitutiert[54].

---

[50] *Spiritualität*, 226f., 234f.

[51] *Ibid.*, 227.

[52] *Ibid.*, 234-235.

[53] *Einfaltungen*, 35.

[54] *Spiritualität*, 227.

RTLu_3_2007.indd 494 28.11.2007 14:08:22

Der Heilige Geist ist der Kirche nicht äußerlich. Im Gegenteil, genau in der Kirche konkretisiert sich das Wirken des Heiligen Geistes. Er schwebt nicht über ihrer historischen Realität, sondern belebt sie von innen. Innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft erfüllt der Geist seine Aufgabe als getreuer Kommentator der Worte Jesu. Balthasar schreibt: «Die Auslegung des Geistes erfolgt innerhalb der von ihm aufgebauten und geschützten Strukturen: Kirche mit der ihr gehörenden Heiligen Schrift und Überlieferung, mit der sie kennzeichnenden Unterscheidung von "Hirt" und "Herde": Diese Elemente sind die Voraussetzung für ein immer neuen Tiefensichten der Heiligen, immer größerer Reinigung des genuine Christlichen von fremden Zutaten…»[55]. Obwohl der Geist sicher in einer sehr persönlichen Weise den einzelnen Theologen in seiner Arbeit anleitet, ist es wegen unserer Sündigkeit und der Begrenztheit unseres endlichen Wesens notwendig für uns, immer wieder die Richtung unseres Denkens unter Bezug auf die Heilige Schrift, die Tradition, Liturgie und das kirchliche Lehramt zu überprüfen. Der Geist ist den Mitgliedern der Kirche nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv gegenwärtig.

Dies könnte noch anders formuliert werden. Das Licht des Glaubens, das die reale Gegenwart des Geistes im Gläubigen ist, ist immer in Gefahr, von der mangelnden Kooperation des Einzelnen verdunkelt zu werden. Kein Gläubiger als Einzelner hat die Garantie, dass er nicht von der Wahrheit des Herrn abweichen wird. Dagegen hat die Kirche als Gemeinschaftssubjekt diese Garantie. Ihr wurde das Geschenk einer objektiven Heiligkeit gegeben, durch die das Licht Christi sie mit einer besonderen Reinheit durchleuchten kann. Deshalb muß der Theologe die Gemeinschaft mit der Kirche als notwendige Bedingung für die Wissenschaftlichkeit seiner Theologie betrachten. Die Freiheit, die er in seiner Forschung verlangt, muß deshalb als zweitrangig in Bezug auf diese Gemeinschaft gesehen werden. Andererseits kann der Theologe nicht jeder persönlichen Initiative im Bereich der Forschung oder seiner Beziehung zu Christus aufgeben. Die objektive Heiligkeit der Kirche ist kein Ersatz für eine solche persönliche Initiative. So autoritativ wie manche Texte der Tradition und des Lehramts auch sind, muß der Theologe über einen bloßen Kommentar dieser Texte hinausgehen. Das Risiko bei diesem Ansatz ist – wenn er in einer ausschließlichen Weise angewandt wird –, dass die Theologie aufhört, ein lebendiger Kontakt mit dem Wort zu sein und zu einer logischen, deduktiven (wir könnten sogar sagen, technologischen!) Übung degeneriert, für die kein Glaube notwendig ist[56]. Der Theologe muß sich, ohne die

[55] *Gott ist sein eigener Exeget*, 12.

[56] Vgl. *Einfaltungen*, 32.

RTLu_3_2007.indd 495 28.11.2007 14:08:23

ehrwürdigen Texte der Tradition und des Lehramtes zu vernachlässigen, täglich durch demütiges Gebet in Gottes personales Wort vertiefen.

7. Schluss

Wir haben am Anfang erwähnt, dass Balthasar nicht absolut darauf bestand, die Theologie als Wissenschaft zu verstehen. Mit Balthasar wären auch wir bereit, diese Beschreibung der Theologie aufzugeben, wenn sich zeigte, dass der Begriff "Wissenschaft" nicht von objektivistischen und rationalistischen Konzepten zu trennen wäre. Wesentlich ist, dass Theologie als wirkliche Erkenntnis verstanden wird und nicht als Ansammlung frommer Meinungen. Was wir in diesem Vortrag zeigen wollten, war, dass nach Balthasar diese Erkenntnis als intime Beziehung mit dem sich selbst offenbarenden Gott verstanden werden muss. Mit anderen Worten, sie muss innerhalb des Glaubens geschehen. Balthasar begreift Spiritualität als die Anstrengung, die der Mensch mit Hilfe der Gnade machen muss, um sich für Gottes Offenbarung zu öffnen. So verstanden, gibt es eine notwendige Verbindung zwischen Spiritualität und jeder Theologie, die sich als wirkliche Erkenntnis von Gottes Wort darstellen will. Spiritualität, wenn sie authentisch ist, fokussiert nicht auf den menschlichen Geist, sondern auf den göttlichen Geist, der dem Menschen die Fähigkeit gewährt, sich der Offenbarung in Jesus Christus zu öffnen und sie zu verstehen. Der Geist ist die Quelle sowohl des *lumen fidei* im Gläubigen, als auch der konkreten Strukturen der Kirche, die helfen, das *lumen fidei* objektiv auszurichten.

Wir hoffen, dass diese Überlegungen hilfreich dabei waren, die Beziehung zwischen Spiritualität und dem wissenschaftlichen Charakter der Theologie in Balthasars Werk zu verstehen.

RTLu_3_2007.indd 496 28.11.2007 14:08:24

RTLu XII (3/2007) 497-509

Lo stile della testimonianza cristiana nella Prima Lettera di Pietro

Franco Manzi
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano)

1. Dalla dispersione all'evangelizzazione

1.1. La strada maestra per l'evangelizzazione

Nel discorso tenuto giovedì 19 ottobre 2006, durante la visita pastorale a Verona in occasione del IV Convegno nazionale della Chiesa Italiana (16-20 ottobre), il Papa Benedetto XVI si è soffermato con particolare incisività sul tema della testimonianza cristiana, ammettendo che la «[...] scelta della fede e della sequela di Cristo non è mai facile: è sempre, invece, contrastata e controversa. La Chiesa rimane quindi "segno di contraddizione", sulle orme del suo Maestro (cfr. Lc 2,34), anche nel nostro tempo. Ma non per questo ci perdiamo d'animo. Al contrario, dobbiamo essere sempre pronti a dare risposta (*apo-logia*) a chiunque ci domandi ragione (*logos*) della nostra speranza, come ci invita a fare la prima Lettera di san Pietro (3,15), che avete scelto assai opportunamente quale guida biblica per il cammino di questo Convegno. Dobbiamo rispondere "con dolcezza e rispetto, con una retta coscienza" (3,15-16), con quella forza mite che viene dall'unione con Cristo. Dobbiamo farlo a tutto campo, sul piano del pensiero e dell'azione, dei comportamenti personali e della testimonianza pubblica. La forte unità che si è realizzata nella Chiesa dei primi secoli tra una fede amica dell'intelligenza e una prassi di vita caratterizzata dall'amore reciproco e dall'attenzione premurosa ai poveri e ai sofferenti ha reso possibile la prima grande espansione missionaria del cristianesimo nel mondo ellenistico-romano. Così è avvenuto anche in seguito, in diversi contesti culturali e situazioni storiche. Questa rimane la strada maestra per l'evangelizzazione: il Signore ci guidi a vivere questa unità tra verità e

RTLu_3_2007.indd 497 28.11.2007 14:08:25

amore nelle condizioni proprie del nostro tempo, per l'evangelizzazione dell'Italia e del mondo di oggi»[1].

Prendendo spunto da questa lettura suggestiva dell'intera storia della Chiesa alla luce della Prima Lettera di Pietro, è interessante individuare in questo scritto del Nuovo Testamento *il nesso intercorrente tra la testimonianza ecclesiale e la memoria creativa di Cristo crocifisso e risorto*, o – detto con le parole del Papa – tra un'evangelizzazione «a tutto campo» e un cammino «sulle orme del Maestro, anche nel nostro tempo».

1.2. Un'enciclica per un cristianesimo "in diaspora"

La Prima Lettera di Pietro è una delle sette lettere "cattoliche", opere neotestamentarie di respiro tendenzialmente universale, dato che molto probabilmente, fin dal I secolo d.C., sono state fatte circolare come "encicliche" tra diverse comunità cristiane. In particolare, la Prima Lettera di Pietro – che di per sé non è una lettera, ma un'omelia o una catechesi battesimale (cfr. 1,3.23; 2,2)[2] – è stata indirizzata alle comunità cristiane che vivevano in una situazione di «diaspora (*diasporâs*) nel Ponto, nella Galazia, nella Cappadòcia, nell'Asia e nella Bitinia» (1,1)[3].

D'altronde, oggi più che mai, i cristiani si sentono "dispersi" tra tante culture, religioni, modi di vedere la vita... Perciò, sembra particolarmente utile confrontarsi con scritti del cristianesimo primitivo che possono insegnare *che cosa significhi essere battezzati in una situazione di "dispersione" nel "villaggio globale" del mondo contemporaneo*.

---

1 Il discorso di Papa Benedetto XVI ai partecipanti al Convegno è stato riportato sia da Avvenire, venerdì 20 ottobre 2006, 4, sia da Il Regno-Documenti, Anno LI, n. 1000, 1° novembre 2006, 671-676: qui 674-675.

2 Cfr. specialmente M.-É. BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales dans la Première Épître de Pierre* (Lectio Divina 30), Paris 1961, che rintraccia nella Prima Lettera di Pietro quattro probabili inni battesimali antichi: il primo in 1,3-5; il secondo in 1,20; 3,18.22; 4,6; il terzo in 2,22-25 e il quarto in 5,5-9. L'ipotesi che si tratti di una catechesi battesimale è condivisa da vari biblisti – tra cui, ad es., A. VANHOYE, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament* (Parole de Dieu s.n.), Paris 1980, 269-270 –, anche se la ricostruzione degli inni battesimali proposta da Boismard non è accolta da altri (cfr. soprattutto la nota 19bis redatta da Edgar Haulotte, a nome del suo gruppo di lavoro, e inserita nel contributo di É. COTHENET, *Les orientations actuelles de l'exégèse de la Première Lettre de Pierre*, in C. PERROT [éd.], *Études sur la Première Lettre de Pierre. Congrès de l'ACFEB, Paris 1979* [Lectio Divina 102], Paris 1980, 13-42: qui 23-24).

3 Cfr. specialmente F. BLANCHETIÈRE, *Juifs et non-Juifs. Essai sur la diaspora en Asie Mineure*, in Revue d'histoire et de philosophie religieuses 54 (1974) 367-382; M.-A. CHEVALLIER, *Condition et vocation des chrétiens en diaspora*, in Revue de sciences religieuses 48 (1974) 387-398.

RTLu_3_2007.indd 498 28.11.2007 14:08:25

1.3. Un'enciclica "petrina" scritta da Roma

La Prima Lettera di Pietro è anche un'opera per certi aspetti *vicina alla Chiesa odierna in Occidente*. In effetti, è stata scritta nella comunità cristiana «che dimorava in Babilonia» (5,13), cioè molto probabilmente nella Chiesa di Roma.

Inoltre, quest'opera sarebbe stata stesa qualche anno dopo il 70 d.C.[4]. Perciò, benché il suo autore si presenti come «Pietro, apostolo di Gesù Cristo» (1,1), la Lettera – stando a vari biblisti[5] –, non sarebbe stata scritta da Simon Pietro, già martirizzato nel 64, durante la persecuzione scatenata dall'imperatore Nerone. In ogni caso, l'opera trasmette un messaggio che risale alla testimonianza dell'apostolo. Dunque, si può dire, parafrasando il titolo del noto romanzo dello scrittore italiano Mario Pomilio (1921-1990)[6], che la Prima Lettera di Pietro lasci trasparire un "quinto evangelio", fondato sulle tradizioni evangeliche – orali o scritte –, ben innestato nell'esperienza della Chiesa di Roma, ma anche adatto ad essere annunciato in un cristianesimo della "diaspora".

Certamente, il salto culturale tra l'antica Chiesa di Roma e l'attuale Chiesa occidentale è lungo. Tuttavia, quest'ultima è saldamente radicata nella tradizione romana. D'altra parte, anche la Chiesa occidentale è sempre più "dispersa" tra vari modi di vedere la vita, spesso lontani dal vangelo di Cristo. Per queste ragioni, ci si può chiedere: che cosa suggerisce la Prima Lettera di Pietro sul compito che hanno i battezzati di testimoniare Cristo in una situazione come questa?

2. Dal torpore al risveglio

La Prima Lettera di Pietro ricorda ai cristiani di oggi che l'aspetto fondativo di una loro testimonianza autentica ed efficace consiste nell'*essere memorie originali e creative di Cristo*[7].

4 Così ritiene, ad es., É. COTHENET, *Les orientations actuelles*, 40.

5 L'autenticità petrina dello scritto è discussa. Cfr., ad es., il sintetico *status quaestionis* di É. COTHENET, *Les orientations actuelles*, 37-40. Si legga anche K. H. SCHELKLE, *Die Petrusbrief. Der Judasbrief* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament XIII/2), Freiburg im Breisgau 1988[6] [1976[1]], 2.

6 M. POMILIO, *Il quinto Evangelio. Romanzo* (Narrativa Rusconi s.n.), Milano 1975.

7 Per un approfondimento del tema, si può leggere il saggio di F. MANZI, *Memoria del Risorto e testimonianza della Chiesa* (Commenti e Studi Biblici; Sezione Studi Biblici s.n.), Assisi 2006.

RTLu_3_2007.indd 499 28.11.2007 14:08:26

2.1. «Fate questo in memoria di me!»

Da questo punto di vista, è significativo che l'autore della Seconda Lettera di Pietro dichiari: «Questa, o carissimi, è già la seconda lettera che vi scrivo, e in tutte e due cerco di risvegliare in voi alla memoria la limpida comprensione, perché facciate memoria delle parole già dette dai santi profeti, e del precetto del Signore e salvatore, trasmessovi dagli apostoli» (3,1-2).

Da questa dichiarazione d'intenti emerge che non si può rendere testimonianza a Cristo, se non risvegliando la memoria di lui. Più radicalmente ancora: non si riesce a rendergli testimonianza, se non si vive «in memoria di» lui. «Fate questo in memoria di me!»: ha raccomandato Gesù ai suoi discepoli nella sua ultima cena (Lc 22,19; 1 Cor 11,24.25).

Naturalmente, la memoria non dev'essere intesa in modo riduttivo come un'operazione mentale che riguardi soltanto il passato. Né l'invito «fate questo in memoria di me» va frainteso, quasi fosse una semplice esortazione a celebrare l'Eucaristia.

2.2. Dio ci ha rigenerati

Quale rapporto intercorre tra la memoria e la testimonianza? *Una testimonianza affonda sempre le radici in un'esperienza significativa, mantenuta in vita dalla memoria*. Perciò, il testimone potrebbe essere definito come il tramite personale, attraverso la cui memoria certi fatti del passato, nei quali egli è stato coinvolto in prima persona, seguitano in qualche modo a vivere nel tempo e ad essere comunicati ad altri. In questo modo, anche altri, che non hanno vissuto quella determinata esperienza, vi vengono coinvolti personalmente.

Per fare questo, il testimone "ci mette del suo". Più esattamente: l'evangelizzazione non è riducibile alla comunicazione di alcune informazioni su Cristo; ma è la testimonianza che i discepoli di Cristo risorto gli rendono sulla base della propria fede in lui. E la differenza si vede!

Ad esempio, negli Atti degli Apostoli (25,14-19), si racconta del rapporto fatto dal governatore Festo al re Agrippa sul "caso Paolo". Anche il governatore comunica al re la notizia della morte di Cristo, per spiegargli il motivo per cui Paolo si trovi in prigione. Anzi, Festo accenna persino alla risurrezione di Cristo. Ma la sua è una semplice trasmissione di dati. La sua persona non vi è coinvolta, se non superficialmente. Festo non è un testimone di Cristo!

Al contrario – come spiega la Prima Lettera di Pietro –, è testimone di Cristo anzitutto chi fa memoria del mistero pasquale perché vi si è lasciato coinvolgere personalmente, fin nelle fibre più profonde del proprio essere, tanto da essere «rinato» ad

RTLu_3_2007.indd 500 28.11.2007 14:08:27

un'esistenza nuova (1,3). È facendo memoria di come Dio Padre abbia consentito loro di prendere parte mediante il battesimo allo stesso mistero pasquale di Cristo che i cristiani diventano testimoni presso altri della grazia ricevuta. Portano ad altri la speranza che Cristo fa scaturire nei loro stessi cuori: «[…] Adorate il Signore, Cristo, nei vostri cuori, pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi […]» (3,15).

Di per sé questo discorso ha una portata generale. Ma, a maggior ragione, il rapporto tra la testimonianza e la memoria vale per i testimoni di Cristo, che credono alla promessa che egli ha fatto loro nei suoi "discorsi d'addio": «Lo Spirito santo […] v'insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto» (Gv 14,26). Si intuisce, allora, in che senso sant'Agostino d'Ippona chiedesse al Signore: «Sed ubi manes in memoria mea, Domine, ubi illic manes? Quale cubile fabricasti tibi? Quale sanctuarium aedificasti tibi? Tu dedisti hanc dignationem memoriae meae, ut maneas in ea, sed in qua eius parte maneas, hoc considero»[8].

La memoria di un credente in Cristo è un luogo privilegiato in cui dimora lo Spirito santo. Sostiene la Prima Lettera di Pietro (2,5): «Anche voi venite impiegati come pietre vive per la costruzione di un edificio spirituale»; ossia anche per la costruzione di una dimora "mnemonica", permanentemente abitata dallo Spirito del Signore.

2.3. Il cristianesimo da risvegliare

L'intento della Prima Lettera di Pietro appare molto attuale per la Chiesa occidentale, che vive quasi in "diaspora" nell'orizzonte ormai multietnico della "vecchia" Europa, anche perché era uno scritto originariamente destinato a comunità della seconda generazione cristiana, che non avevano avuto la possibilità di entrare in contatto diretto con il Gesù terreno. Ma, per l'autore della Prima Lettera di Pietro, la non contemporaneità con il Gesù terreno non è di per sé un ostacolo insuperabile. Anzi, egli riconosce che la fede dei suoi interlocutori vale molto più dell'oro, perché essi hanno superato questa difficoltà (1,7-8).

In ogni caso, l'autore si rende conto che si è ormai conclusa la fase piuttosto "entusiasta" delle comunità cristiane appena fondate. La Prima Lettera di Pietro è rivolta a cristiani che ormai devono fare i conti, da un lato, *con la "polvere" del "già sentito"* depositatasi sul kerygma cristiano e, dall'altro, *con lo scontro duro e logorante con la cultura-ambiente*. Il cristianesimo rischia di sgretolarsi sotto i colpi delle persecuzioni;

[8] S. Augustinus Hipponensis, *Confessiones*, liber X, cap. XXV, 36, in M. Skutella (ed.), *Sancti Augustini, Confessionum libri XIII* (Corpus Christianorum; Series Latina 27), Turnholti 1981, 174.

RTLu_3_2007.indd 501 28.11.2007 14:08:28

ma soprattutto corre il pericolo di dissolversi, cedendo alla tentazione del conformismo.

3. Dal conformismo alla creatività

3.1. La tentazione del conformismo

I destinatari dell'"enciclica" sentono il peso dell'abitudinarietà di una prassi religiosa che veleggia incoerentemente verso il *torpore spirituale* o – peggio – verso il *conformismo rispetto a comportamenti immorali*, ben diffusi nella società (1,14; 2,11). È la tentazione di comportarsi "come fanno tutti". Perciò l'autore della Prima Lettera di Pietro sbotta: «Basta con il tempo trascorso nel soddisfare le passioni del paganesimo […]!» (4,3). I cristiani sono invitati ad essere più coerenti con la propria fede. Anzi, sono esortati quasi a convertirsi una seconda volta; a fare cioè un salto di qualità, forse meno lungo, ma non meno difficile, di quello della loro conversione iniziale. È arduo però evitare di conformarsi al comportamento dei non cristiani; e non solo per gli stimoli esterni, ma anche perché, all'interno della Chiesa, non ci si meraviglia più dell'incandescente novità del cristianesimo. Si sa già tutto!

3.2. La tentazione della disperazione

Questa fede in bilico tra l'abitudinarietà e il conformismo finisce per entrare in crisi nel momento in cui s'imbatte nella sofferenza. La Prima Lettera di Pietro è rivolta a comunità perseguitate dall'impero romano[9]. È proprio nel duro scontro con la persecuzione, la sofferenza e la morte che i cristiani, che s'illudevano di sapere già tutto della fede, vanno in crisi.

Consapevole di ciò, l'autore della Prima Lettera di Pietro cerca di rinvigorire la speranza di queste comunità, in primo luogo risvegliando in loro la memoria del volto paterno e provvidente del Dio di Gesù Cristo: «[…] gli occhi del Signore sono sopra i giusti e le sue orecchie sono attente alle loro preghiere […]» (3,12). Da un lato, l'autore cerca di aiutare i cristiani a far memoria della *speranza nella vita attuale ed eterna*

9 Cfr. specialmente J. B. BAUER, *Der erste Petrusbrief und die Verfolgung unter Domitian*, in R. SCHNACKENBURG – J. ERNST – J. WANKE (hrsg.), *Die Kirche des Anfangs. Festschrift für Heinz Schürmann zum 65. Geburtstag*, Leipzig 1977, 513-527; P. PRIGENT, *Au temps de l'Apocalypse. I. Domitien. II. Le culte impérial au 1er s. en Asie Mineure. III. Pourquoi le persécutions?*, in Revue d'histoire et de philosophie religieuses 54 (1974) 455-483; 55 (1975) 215-235, 341-363.

RTLu_3_2007.indd 502 28.11.2007 14:08:30

con Dio. Dall'altro, li invita a ricordare la *vicenda di Cristo*, giusto perseguitato per gli ingiusti (3,18), che però Dio Padre non ha abbandonato, ma ha risuscitato dai morti.

In sintesi: quest'opera neotestamentaria è stata scritta per togliere la cenere depositatasi sul nucleo incandescente della speranza cristiana. È un compito per certi versi analogo a quello dell'odierna Chiesa occidentale, che cerca, da qualche tempo a questa parte, di mettere in atto una "nuova evangelizzazione". Ma il problema è: che cosa significa «risvegliare la memoria»? Più radicalmente ancora: che cosa significa vivere «in memoria di» Cristo?

3.3. La creatività della memoria cristiana

Vivere «in memoria di» Cristo vuol dire, in prima battuta, imitare Cristo; imitare i suoi modi di fare e di dire, così come sono trasmessi specialmente dalla testimonianza scritta dei vangeli. Più precisamente: vivere «in memoria di» Cristo vuol dire avere «gli stessi sentimenti che furono in» lui (Fil 2,5).

Questo non implica, però, riprodurre in modo materiale, esteriore, "meccanico", gli atteggiamenti di Cristo, come se egli fosse soltanto un modello etico. I cristiani non possono vivere i valori evangelici in maniera identica a come li ha vissuti Gesù, perché la società attuale, con il suo complesso sistema economico e le sue innumerevoli strutture socio-politiche, è diversa da quella dei tempi di Gesù. Del resto, lo stesso contesto socio-culturale e religioso della Prima Lettera di Pietro era già diverso da quello di Gesù. Eppure, l'autore dello scritto invita i suoi interlocutori a far memoria e ad imitare l'esempio di Cristo. Certo è che *in rapporto ad ambiti socio-culturali ed ecclesiali differenti, l'imitazione di Cristo deve attuarsi in maniera originale e creativa*.

La Prima Lettera di Pietro spiega che ad aiutare i credenti in Cristo a vivere creativamente «in memoria di» lui in situazioni socio-culturali e religiose diverse – persino se indifferenti o reattive ai valori cristiani – è lo stesso Spirito di Cristo: «Beati voi, se venite insultati per il nome di Cristo, perché lo Spirito della gloria e lo Spirito di Dio riposa su di voi» (4,14). In sostanza, Gesù non aveva promesso la stessa cosa ai suoi discepoli (cfr. Mt 10,18-20; Gv 15,26-27)? È lo Spirito santo che suscita in ogni «pietra viva» dell'«edificio spirituale» che è la Chiesa (1 Pt 2,5) capacità, virtù, carismi multiformi per testimoniare efficacemente Cristo oggi. Perciò, la Prima Lettera di Pietro raccomanda: «Ciascuno viva secondo la grazia ricevuta, mettendola a servizio degli altri, come buoni amministratori di una multiforme grazia di Dio» (4,10).

In conclusione: la peculiarità singolare dell'imitazione cristiana rispetto ad ogni altro genere d'imitazione sta nell'essere suscitata e permanentemente rinvigorita dallo stesso Cristo risorto, il quale continua ad agire nella storia mediante il suo Spirito.

RTLu_3_2007.indd 503 28.11.2007 14:08:31

Come ha promesso il Gesù giovanneo, è lo Spirito santo che assiste la Chiesa, permettendole di far memoria delle parole e dei gesti di Gesù e di crescere nella comprensione salvifica del loro senso pieno (cfr. Gv 14,26; 16,13).

4. Dall'esemplarità all'imitazione

4.1. Seguire le orme di Cristo

Ad animare i credenti nel loro tentativo quotidiano d'imitare Cristo e di lasciarsi conformare a sua immagine è il loro *affectus fidei* per lui. In questo senso va inteso l'invito della Prima Lettera di Pietro: «Come figli obbedienti, non conformatevi ai desideri d'un tempo […], ma ad immagine del Santo che vi ha chiamati, diventate santi anche voi in tutta la vostra condotta […]» (1,14-16).

Questo desiderio di santità ad imitazione di Cristo non si attua semplicemente a livello personale. L'assunzione della "forma" filiale è operata gradualmente nei cristiani dallo Spirito santo (1,2) attraverso la vita nella Chiesa: ossia mediante l'ascolto della parola di Dio, i sacramenti e le relazioni di carità. La Prima Lettera di Pietro lo ricorda con chiarezza: «[…] Amatevi intensamente, di vero cuore, gli uni gli altri, essendo stati rigenerati [nel battesimo] non da un seme corruttibile, ma immortale, cioè dalla parola di Dio viva ed eterna» (1,22-23).

D'altra parte, *quando un'esistenza diventa progressivamente "cristiforme"*, ha di per se stessa una carica testimoniale; cioè *diventa capace di suscitare una dinamica d'"imitazione a catena"*, che ha per esito l'edificazione *ad intra* della Chiesa e la diffusione *ad extra* del vangelo. Non solo: essa ha un impatto positivo persino su chi fa del male ai cristiani: «La vostra condotta tra i pagani sia irreprensibile, perché mentre vi calunniano come malfattori, al vedere le vostre buone opere giungano a glorificare Dio nel giorno del giudizio» (2,12).

Si costituisce così una sorta di "catena" di esemplarità e d'imitazione, il cui primo "anello" è Cristo, il «testimone fedele» di Dio Padre (Ap 1,5; 3,14). In effetti, Gesù stesso si è proposto come modello da imitare, soprattutto durante la passione: «Anche Cristo patì per voi, lasciandovi un esempio, perché ne seguiate le orme» (1 Pt 2,21). L'autore della Prima Lettera di Pietro sottolinea l'esemplarità di Cristo nella passione perché si sta rivolgendo a cristiani perseguitati. Ma l'attestazione concorde dei vangeli illustra come il desiderio di Gesù di proporsi quale modello di vita abbia segnato la sua intera esistenza terrena. In particolare, Gesù si è presentato come modello di obbedienza a Dio Padre (Gv 15,10) e di carità fraterna (13,34).

RTLu_3_2007.indd 504 28.11.2007 14:08:33

Su questo punto, la Prima Lettera di Pietro è fedele alla tradizione evangelica; ma concorda anche con una consapevolezza pastorale della Chiesa primitiva, espressa nitidamente dall'apostolo Paolo, quando scriveva ai cristiani di Corinto: «Diventate miei imitatori, come anch'io lo sono di Cristo» (1 Cor 11,1). In questo modo, Paolo mostrava in concreto come il cristianesimo fosse, in quel determinato periodo, una strada realmente percorribile da tutti. Perciò, l'apostolo non ha mai cercato di sottrarsi all'imitazione della sua gente; non ha mai accampato il pretesto di essere soltanto un uomo, di essere debole o di essere peccatore. Al contrario, fin dalla Prima Lettera ai Tessalonicesi, ha lasciato intendere in che senso l'autentico testimone di Cristo debba sempre proporsi all'imitazione di coloro ai quali annuncia il vangelo: «Voi sapete quali (*hoîoi*) siamo stati in mezzo a voi, per il vostro bene» (1,5). In altre parole: i cristiani di Tessalonica hanno potuto sperimentare "di che qualità" fosse l'esistenza missionaria di Paolo e dei suoi collaboratori Silvano e Timoteo.

È decisivo il fatto che questa testimonianza della fede mediante l'esemplarità abbia un *carattere esperienziale* e non soltanto teorico. Non avrebbe senso testimoniare ad altri la fede, prospettando loro semplicemente buoni princìpi. Testimoniare la fede significa sempre anche proporsi all'imitazione. In questa direzione va lo stesso autore della Prima Lettera di Pietro, anche perché si rivolge specialmente ad un gruppo di persone della comunità che hanno da poco ricevuto il battesimo: «Come bambini appena nati bramate il puro latte spirituale, per crescere con esso verso la salvezza» (2,2). Soprattutto nei confronti di questi credenti in formazione, la testimonianza dei cristiani maturi deve partire dal buon esempio.

4.2. Farsi modelli del gregge di Dio

Consapevole di essere «testimone delle sofferenze di Cristo», l'autore della Prima Lettera di Pietro s'indirizza poi anche ai «presbiteri», ossia ai dirigenti della comunità cristiana[10], e li invita – da presbitero con loro e come loro (*sympresbýteros*)[11] – a diventare modelli di vita per i cristiani da loro diretti. *In quanto pastori, hanno il dovere di mettersi davanti al gregge, mostrando con la loro stessa vita, che la via del vangelo*

---

10 Cfr., ad es., A. VANHOYE, *Prêtres anciens*, 296, che conclude lo studio di questa figura ministeriale della Chiesa primitiva, giungendo a sostenere: «En présentant la charge des presbytres comme une réalisation de la mission même du Christ, Pierre met sur la voie d'une compréhension sacerdotale de leur rôle. Il ne tire pas lui-même cette conclusion, mais il fournit des éléments qui vont dans ce sens» (*ibid.*, 299).

11 Cfr. J. H. ELLIOTT, *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy*, London 1982, 137, secondo cui «the persuasive force of the exhortation here as elsewhere in the letter derives not from the titular authority of its chief sender but from the common experience».

RTLu_3_2007.indd 505 28.11.2007 14:08:34

è davvero percorribile e non è un'utopia irrealizzabile! Anzi, è il modo giusto per affrontare con speranza le persecuzioni e, più in genere, gli aspetti "crocifiggenti" della vita, come ad esempio i maltrattamenti impartiti dai padroni iniqui ai cristiani schiavi (2,18-21): «Esorto i presbiteri che sono tra voi, quale presbitero come loro, testimone delle sofferenze di Cristo e partecipe della gloria che deve manifestarsi: pascete il gregge di Dio che vi è affidato, sorvegliandolo non per forza, ma volentieri, secondo Dio; non per vile interesse, ma di buon animo; non spadroneggiando sulle persone a voi affidate, ma facendovi modelli del gregge» (5,1-3).

Le guide della Chiesa sono tenute a rimanere in cammino con gli altri cristiani alla sequela dell'unico pastore, Cristo. Devono però seguirlo, precedendo gli altri, cioè comportandosi da "modelli". Anzi, nelle persecuzioni, le guide hanno specialmente il dovere di testimoniare la speranza: non devono soltanto essere «testimoni delle sofferenze di Cristo», ma anche mostrarsi in qualche modo già «partecipi della gloria che deve manifestarsi». Altrimenti, privo di questa speranza, il gregge si fermerebbe in preda allo sconforto.

Si comprende, allora, in che senso si possa parlare di una specie di "catena" dell'esemplarità e dell'imitazione. Prima di tutto, Cristo ha lasciato ai cristiani l'esempio di come vivere da figli di Dio. Poi, i «presbiteri» della comunità sono invitati ad essere modelli del gregge. Ma lo potranno diventare soltanto se lo pasceranno con gli stessi atteggiamenti di Gesù, buon pastore. È dunque sottinteso che essi per primi devono cercare d'imitarlo il più possibile. In terzo luogo, gli stessi cristiani sono esortati ad imitare l'esempio di Cristo e, in specie, la sua perseveranza nelle persecuzioni. Ma sono aiutati a farlo dall'esempio di vita ricevuto dai «presbiteri». Solo così – ed è l'ultimo anello della "catena" – persino chi non crede può ricevere una testimonianza efficace di vita cristiana. Anzi, può riceverla non da singoli imitatori di Cristo, ma da un'intera comunità "incatenata" a Cristo dall'*agápē*.

4.3. Arrendersi a Dio per resistere al male

In che modo comportarsi qualora – come nel caso delle comunità cristiane dell'Asia Minore di allora – ci si trovi a vivere in un contesto impermeabile al vangelo e vessatorio nei confronti dei cristiani (1 Pt 4,12-13)?

La Prima Lettera di Pietro insiste sul fatto che l'imitazione di Cristo abbia una carica testimoniale persino nei confronti dei persecutori: «Non vi sgomentate per paura di loro, né vi turbate, ma adorate il Signore, Cristo, nei vostri cuori, pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi. Tuttavia, questo sia fatto con dolcezza e rispetto, con una retta coscienza, perché nel momento stesso

RTLu_3_2007.indd 506 28.11.2007 14:08:35

in cui si parla male di voi rimangano svergognati quelli che malignano sulla vostra buona condotta in Cristo» (3,14-16).

In un ambiente chiuso ai valori cristiani, imitare Cristo significa, anzitutto, resistere al male, non cedendo alla tentazione di rispondere al male con il male: «È meglio infatti, se così vuole Dio, soffrire operando il bene che facendo il male. Anche Cristo è morto una volta per sempre per i peccati, giusto per gli ingiusti, per ricondurvi a Dio; messo a morte nella carne, ma reso vivo nello spirito» (3,17-18). Ecco trasparire nitidamente la speranza tenace nella risurrezione!

Resistere al male diventa possibile se ci si arrende a Dio. Si imitano così i due atteggiamenti fondamentali che furono in Cristo Gesù (cfr. Fil 2,5), soprattutto durante la sua passione: la resa a Dio Padre e, grazie all'aiuto di Dio, la resistenza al male.

Anzitutto, l'affidamento alla volontà di Dio, nella consapevolezza che si tratti sempre di una volontà salvifica. In negativo, questo affidamento implica il rifiuto del peccato: «Poiché dunque – spiega la Prima Lettera di Pietro – Cristo soffrì nella carne, anche voi armatevi degli stessi sentimenti; chi ha sofferto nel suo corpo ha rotto definitivamente col peccato» […] (4,1-2).

A questo scopo, i fedeli cercano di vivere all'insegna della carità, «perché la carità copre una moltitudine di peccati» (1 Pt 4,8).

Più radicalmente ancora, i cristiani si mettono nelle mani di Dio, imitando così Gesù, il quale dalla croce gridò, certo, ma gridò un salmo di affidamento: «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito!» (Lc 23,46; cfr. Sal 31[30],6).

«Perciò – esorta la Prima Lettera di Pietro – anche quelli che soffrono secondo il volere di Dio, si mettano nelle mani del loro Creatore fedele e continuino a fare il bene» (4,19). Come Cristo crocifisso, i cristiani perseguitati non si rivoltano contro Dio, quasi fosse un Dio infedele. Ma continuano ad affidarsi a lui, ripetendo la stessa preghiera di Cristo crocifisso – «Padre, nelle tue mani affido il mio spirito!» – con gli stessi sentimenti di Cristo. Questa imitazione di Cristo non solo è gradita a Dio, ma si trasforma anche in testimonianza per gli altri, amici e nemici. Così è accaduto a Cristo: con il suo modo di morire, egli ha testimoniato il volto incondizionatamente buono del Padre, convertendo sia il centurione romano (Mc 15,39; Mt 27,54) sia la folla, che tornò a casa battendosi il petto (Lc 23,48).

Chi affronta il male in questo modo, riceve da Dio, onnipotente nell'amore, la forza per resistervi: «Il Dio di ogni grazia, il quale vi ha chiamati alla sua gloria eterna in Cristo, egli stesso vi ristabilirà, dopo una breve sofferenza vi confermerà e vi renderà forti e saldi. A lui la potenza nei secoli. Amen!» (1 Pt 5,10-11).

RTLu_3_2007.indd 507 28.11.2007 14:08:36

5. Dall'identità al dialogo

In conclusione, si possono enucleare, alla luce della Prima Lettera di Pietro, alcuni *criteri di discernimento* a riguardo di un'autentica testimonianza cristiana.

5.1. Il sasso d'inciampo

Anzitutto, *l'oggetto di un'autentica testimonianza cristiana* è il mistero complessivamente inteso di Gesù Cristo: Gesù di Nazareth è il Figlio di Dio, che, grazie alla sua vita, morte e risurrezione, permette ai cristiani di entrare in una relazione filiale attuale ed eterna con il Dio-*agápē*.

Proporre oggi una figura "amputata" di Gesù per renderla più accettabile – un grande uomo del passato, che ha combattuto per la pace e la giustizia, oppure il grande fondatore di una delle religioni più rilevanti del mondo –, va ad incrinare il centro della testimonianza cristiana.

Di fronte a questa tentazione, la Prima Lettera di Pietro invita con risolutezza a rimanere esistenzialmente stretti a Cristo, «pietra viva» (2,4), benché ci si renda conto che, «per gli increduli», Cristo continui ad essere «sasso d'inciampo e pietra di scandalo» (vv. 7-8).

Decurtare dal mistero di Cristo la sua singolarità di Figlio unigenito del Padre e di mediatore definitivo della salvezza dell'intera umanità, così da renderlo più comunicabile alla cosiddetta cultura del "pensiero debole", non è assolutamente «rendere ragione della speranza che è in noi». Si finisce piuttosto per rendere il cristianesimo una sorta di "religione alla carta", da cui si sceglie un valore piuttosto che un altro, a seconda delle situazioni o dei temperamenti!

Direbbe la Prima Lettera di Pietro: «Se davvero avete già gustato come è buono il Signore» (2,3), non abbiate timore a ripetere – con i fatti, più che a parole – che quelli che vivono con Gesù e come lui, vivono da persone autentiche già su questa terra; e tutto ciò che di buono realizzano *hic et nunc* rimarrà in eterno al cospetto di Dio. È questa relazione filiale attuale ed eterna con il Dio di Gesù Cristo la speranza di cui i cristiani sono chiamati a rendere ragione.

5.2. La dolcezza e il rispetto

Questo impegno testimoniale non significa rinunciare al dialogo con chi la pensa in maniera diversa da noi. Anzi, la Prima Lettera di Pietro esige evangelicamente che questo dialogo sia intrapreso «con dolcezza e rispetto» (3,15), anche a costo di perderci di persona (v. 14). Il contenuto della testimonianza cristiana – ossia il mistero di

RTLu_3_2007.indd 508 28.11.2007 14:08:38

Cristo complessivamente inteso – fa così un tutt'uno con la sua forma. Ogni incoerenza di forma va a scapito del contenuto.

5.3. Una speranza per tutti

Il soggetto della testimonianza è primariamente la Chiesa, che la Prima Lettera di Pietro definisce «edificio spirituale», in cui tutti sono «pietre vive» (2,5). Di conseguenza, testimoniare Cristo è per l'intera Chiesa questione di "essere" più che di "fare". D'altro canto, la testimonianza che ogni cristiano è chiamato a dare è efficace solo se egli fonda la propria esistenza su Cristo, pietra angolare, e si lascia "edificare" docilmente – ma non passivamente – dallo Spirito santo.

Se l'impegno a testimoniare Cristo coinvolge l'intera Chiesa e ogni cristiano in quanto tale, *il destinatario della testimonianza cristiana* della Chiesa è ogni persona, che, procedendo quasi a tentoni, è alla ricerca di Dio e della vita eterna in comunione con lui (cfr. At 17,27). Consapevoli di ciò, i cristiani, pur essendo "dispersi" nel "villaggio globale" del mondo, si sentono permanentemente chiamati «a rispondere a chiunque domandi ragione della speranza che è in» loro (1 Pt 3,15).

RTLu_3_2007.indd 509 28.11.2007 14:08:39

RTLu_3_2007.indd 510 28.11.2007 14:08:39

RTLu XII (3/2007) 511-530

Sulla soggettività della persona umana. Il contributo di Edith Stein alla teoria dell'identità

Peter J. Schulz
Università della Svizzera Italiana (Lugano)

1. Introduzione

Per molto tempo la recezione degli scritti filosofici di Edith Stein è andata incontro, soprattutto in ambito linguistico tedesco, a una difficoltà non indifferente: nei circoli specifici della fenomenologia pareva non ci fosse una vera ragione che potesse giustificare l'occuparsi di questa ex collaboratrice di Edmund Husserl, tanto più che i suoi trattati maggiori, come per esempio l'opera principale *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, avevano avuto origine in un tempo in cui Edith Stein si era occupata principalmente delle opere di san Tommaso d'Aquino così come della tradizione della metafisica classica dell'essere. D'altro canto, dalla parte degli esponenti della neoscolastica l'incomprensione era non meno grande – salvo poche eccezioni come per esempio Erich Przywara, cui, a sua volta, veniva riconosciuta una posizione marginale. Di tanto in tanto si riconoscevano i primi lavori della Stein, ma si attribuiva un merito filosofico quasi esclusivamente all'ultima fase del suo lavoro[1]. A tutto ciò si aggiungeva il fatto che un gran numero di pubblicazioni agiografiche facevano passare in secondo piano l'impegno con la sua opera[2].

A far crescere questo atteggiamento di riserbo nei confronti della recezione delle opere di Edith Stein può forse aver contribuito il fatto che Roman Ingarden, in un

[1] Sinteticamente, anche per altri contributi, cfr. C. Fabro, *Stein, Husserl e Heidegger*, in Humanitas (Brescia) 33 (1978) 485-517.

[2] In contesto linguistico italiano e francese ci si muove in maniera diversa. Qui si sono avuti molto presto pregevoli studi come quelli di R. Guilead (*De la phénoménologie à la science de la croix*, Louvain-Paris 1974) e di A. Bello (cfr., per es., *Fenomenologia e tomismo in Edith Stein*, in *Tommaso nel suo settimo centenario. Atti del congresso internazionale, Roma-Napoli, 17-25 aprile 1974*, VI, Napoli 1977, 469-479).

RTLu_3_2007.indd 511 28.11.2007 14:08:39

suo articolo pubblicato negli anni Settanta sugli scritti filosofici di Edith Stein, avesse definito i suoi ultimi lavori come delle "deviazioni" dal metodo di lavoro fenomenologico[3]. La premessa degli editori delle opere di Edith Stein al volume *Welt und Person* potrebbe anche aver ulteriormente rafforzato una tale presa di distanza: in essa, infatti, l'opera di Edith Stein viene suddivisa in diverse fasi di produzione, che possono far credere al lettore non specialista che tra i primi studi fenomenologici e gli ultimi lavori di Edith Stein si debba constatare una profonda cesura. Gli editori scrivono, infatti, che l'opera filosofica della Stein deve essere suddivisa in tre periodi: una prima fase, che può essere descritta come «filosofia della ragione naturale» e che abbraccia lo spazio temporale che va dalla sua dissertazione del 1916 fino all'inizio degli anni Venti; una seconda fase, in cui si affermerebbe che la verità rivelata è il criterio di ogni verità, e una terza fase, in cui «il pensiero logico, deduttivo e induttivo» passerebbe «in secondo piano rispetto alla vera, autentica fede»[4].

Questa suddivisione, a prescindere dal fatto di appoggiarsi implicitamente a una rigida suddivisione in periodi della vita di Edith Stein, orientandosi solo secondariamente sulla sua opera, ha in seguito favorito un'interpretazione che metteva in rilievo soprattutto la discontinuità negli studi della Stein, come se la circostanza della sua conversione avesse avuto come conseguenza non solo un cambiamento di "scuola" filosofica – dal metodo fenomenologico alla scolastica –, ma ancor di più una dissociazione, anzi un completo rifiuto, dell'originaria provenienza fenomenologica. La conseguenza è stata che l'opera filosofica della Stein, passata per così dire attraverso tutte le possibili griglie, mancasse di un'interpretazione coerente.

L'ipotesi in direzione della quale si muovono invece le seguenti riflessioni è proprio che nelle ultime opere della Stein non si possa parlare di un vero abbandono del metodo fenomenologico e che, anzi, vi sia una sostanziale continuità tra i primi e gli ultimi scritti filosofici, soprattutto in riferimento alla teoria steiniana della persona. Per avvalorare questa ipotesi nelle pagine seguenti mi riferirò alla tesi di dottorato di Edith Stein. Questo studio, che ha avuto origine negli anni 1915-1916, non ha solo il grande vantaggio di essere maturato da una metodologia genuinamente fenomenologica. Se lo si analizza in profondità si possono riconoscere già presenti quelle idee di

---

[3] Cfr. R. Ingarden, *Ueber die philosophischen Forschungen Edith Steins*, in Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 26 (1979) 456-480.

[4] Cfr. la Premessa a *Welt und Person*, X. Nel primo periodo gli editori collocano inoltre i tre *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* apparsi in Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Philosophie (1922); nel secondo periodo si pone soprattutto l'opera maggiore *Endliches und Ewiges Sein*, mentre il terzo contiene la *Kreuszeswissenschaft*.

RTLu_3_2007.indd 512 28.11.2007 14:08:40

fondo – le stesse che riguardano il tema di queste nostre riflessioni, vale a dire l'identità della persona – che Edith Stein avrebbe esposto negli anni successivi con la sua opera maggiore, *Endliches und Ewiges Sein*, anche grazie al contributo di importanti idee della filosofia scolastica.

Il tema della teoria dell'identità della persona nell'opera di Edith Stein è davvero molto ampio e necessita di una certa delimitazione, tanto più che, in realtà, per quel che ho potuto constatare, in nessun singolo passo dell'opera steiniana si parla di "identità". In un articolo commemorativo, pubblicato dal celebre filosofo e fenomenologo polacco Roman Ingarden alcuni decenni dopo la tragica morte della Stein, si trova un'affermazione che è stata poi più volte ripresa nella letteratura successiva su Edith Stein. In base ad esso, come ha sostenuto Ingarden, la preoccupazione centrale negli scritti filosofici dell'allora assistente di Husserl era la trattazione della persona umana[5]. A una simile valutazione si potrebbe anzitutto ribattere che nelle prime opere di Edith Stein, a cui Ingarden fa particolare riferimento nella sua commemorazione, manca una trattazione ampia e sistematica del tema della persona, quale fu invece elaborata da contemporanei della Stein come Scheler, Plessner o Gehlen. In ambito linguistico tedesco questi tre autori del secolo XX sono comunemente considerati come i fondatori dell'antropologia filosofica come disciplina autonoma. Indubbiamente le opere della Stein contengono analisi singolarmente dettagliate e riflessioni, più o meno organiche, sulla persona umana, che si collocano di volta in volta all'interno della trattazione di un tema più ampio.

Tuttavia il giudizio di Ingarden riesce a cogliere la preoccupazione centrale della Stein, cosa che è documentata tanto dai manoscritti delle lezioni tenute dalla Stein a Münster, pubblicati in epoca molto recente, quanto da altre opere nuovamente edite[6].

Nelle pagine che seguono intendo documentare che la trattazione della persona umana non è solo un tema centrale dell'opera di Edith Stein, ma che la sua teoria dell'identità umana è allo stesso modo originale e storicamente significativa, tanto in riferimento alle sue opere giovanili quanto a quelle più tarde.

All'interno di questa prospettiva si collocano anche le riflessioni qui di seguito riportate, che costituiscono un primo passo all'interno delle opere giovanili, quelle risalenti ai primi due decenni del secolo appena trascorso, così da poter poi delineare la

[5] R. Ingarden, *Über die philosophischen Forschungen Edith Steins*, cit.

[6] E. Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, in *Edith Steins Werke* (= ESW), Band XVI, Freiburg 1994, così come Id., *Was ist der Mensch*, in ESW, Band XVII, Freiburg 1994.

RTLu_3_2007.indd 513 28.11.2007 14:08:42

forma più matura della teoria dell'identità, sulla base del cosiddetto *Einführungsschrift* oltre che dell'opera maggiore della Stein, *Endliches und Ewiges Sein*. Sin dall'inizio l'intenzione programmatica di Edith Stein, già dalla metà degli anni Venti e per tutti i contributi successivi che si occuparono della persona umana, fu di mettere la fenomenologia moderna in dialogo con la filosofia di Tommaso d'Aquino[7]. Proprio per questo si dovrà mostrare come la Stein, soprattutto nella sua opera maggiore *Endliches und Ewiges Sein*, si agganci a dei presupposti fenomenologici per la determinazione della persona umana e li ponga in relazione con le idee dell'ontologia classica.

2. I fattori costitutivi della persona da un punto di vista fenomenologico: la dissertazione di Edith Stein *Zum Problem der Einfühlung*

Edith Stein – come racconta lei stessa nella sua autobiografia – si era imbattuta nel tema della sua tesi di dottorato fin dal 1913, grazie a un corso tenuto da Edmund Husserl a Göttingen nel semestre estivo di quell'anno con il titolo "Natura e spirito". Il problema sollevato da Husserl era che il mondo esterno poteva essere conosciuto solo da una maggioranza di individui che si comprendono tra loro. In tal modo il compito era ancora una volta chiarire come si arriva all'esperienza vissuta di altri individui e, più in profondità, alla comprensione tra molti individui, un'esperienza che negli ambienti della fenomenologia veniva definito come *Einfühlung* e che la Stein intendeva approfondire nella sua tesi di dottorato. Che cosa rende possibile un'esperienza intersoggettiva, se l'accesso al vissuto di altre persone è possibile solo grazie a mediazioni fisiche e psichiche? Come fa una persona a sapere che cosa un altro pensa, sente, percepisce e desidera – in breve, come fa a sapere che cosa sta succedendo nella coscienza dell'altro?

Egli può solo basarsi sulla condotta corporea – fisica, come afferma con precisione la fenomenologia – dell'altro. Questa condotta corporea include anche i suoni emessi dall'altro così come i segni scritti su carta. Se ne può dedurre che la condotta dell'altro, così come la propria, è causata dagli atti spirituali, intenzionali, propri di ciascuno. Si ha accesso immediato ai propri atti o stati spirituali, ma non a quelli dell'altro. Questi devono piuttosto essere dischiusi e proprio queste conclusioni rendono possibile all'uno la comprensione delle azioni dell'altro. La percezione dello psichicamente estra-

[7] In proposito cfr. soprattutto HAT.

RTLu_3_2007.indd 514 28.11.2007 14:08:43

neo indica, dunque, in generale, che comprendiamo il contenuto delle rappresentazioni psichicamente estranee, incluso quello che si intende con le parole nell'analogia, in riferimento alla nostra situazione, alla nostra esperienza vissuta. E per la fenomenologia con la questione della percezione dell'altro individuo si pone anche quella di come si manifesta la soggettività estranea nella propria esperienza soggettiva. Ciò può essere spiegato solo sulla via di una riflessione sulla propria esperienza del soggetto. Di conseguenza la via che la fenomenologia propone per la soluzione del problema e a cui si attiene con molta precisione Edith Stein nella sua tesi di dottorato è, in parole semplici, la seguente: per portare alla visione di come siano possibili tali conclusioni, in un primo passo ci si deve assicurare della costituzione delle proprie esperienze intenzionali. È lecito trarre delle conclusioni sull'esperienza degli altri solo in tanto in quanto è fenomenologicamente dimostrabile e condivisibile per la propria esperienza o, in altri termini, solo in quanto essa è comprensibile.

Si noti qui, a margine, che quello della *Einfühlung* non è in nessun modo un tema anomalo e astruso della fenomenologia. In questo senso Max Weber, per esempio, che spesso viene citato come lo *spiritus rector* del moderno concetto di razionalità per le riflessioni pubblicate nel volume postumo *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), si è occupato a fondo di questa tematica. Per spiegare la particolarità del «comprendere esplicativo» (*erklärendes Verstehen*) parte anch'egli dai singoli attori, che attribuiscono un senso soggettivo alle loro azioni, per poter successivamente attribuire questo senso alle azioni degli altri. Attraverso ciò che è letteralmente chiamato *einfühlendes Nacherleben*, "rivivere empaticamente", noi vediamo che uno che vibra un colpo d'ascia, spezza il pezzo di legno o che uno che punta un'arma, prende di mira un determinato obiettivo. E, per citare un esempio da un altro ambito, la problematica legata al concetto di *Einfühlung* è di grande importanza anche nel quadro della teoria dei segni[8].

Nella prospettiva del fondamento delle possibilità della comprensione tra le persone, anche per la Stein il tema della persona umana si pone davvero in termini molto seri nella sua tesi di laurea. Si tratta di chiarire come le esperienze intenzionali dell'individuo si articolino nel singolo. Si potrebbe così descrivere la direzione presa dalla Stein: nella misura in cui per l'individuo le proprie esperienze intenzionali divengono condivisibili e comprensibili nella loro composizione strutturale così come nella loro forma di significazione pura, in quella stessa misura possono essere descritti in forma adeguata anche la condotta e l'agire degli altri. Vengono qui distinti quattro aspetti

[8] Cfr. Rudi Keller, *A theory of linguistic signs*, New York 1998.

RTLu_3_2007.indd 515 28.11.2007 14:08:44

dell'individuo umano: l'«io puro», il «flusso di coscienza», l'«anima» e il «corpo». Per chi conosce la fenomenologia l'espressione «io puro» è un dato noto: si intende con essa il correlato immediato dei contenuti di esperienza, ciò che sta alla base di tutte le esperienze intenzionali. Il concetto, così come è assunto da Husserl, indica in sostanza il fatto che alla base di ogni «Io penso», «Io voglio», «Io percepisco» sta un soggetto come portatore di questa esperienza, senza ulteriore determinazione: si tratta, secondo la formula della Stein, dell'«indescrivibile soggetto privo di qualità del vissuto esperienziale» (PW, 41)[9]. Il senso di questa subordinazione si può evidenziare per il fatto che non ci può essere esperienza vissuta di una persona alla cui base non vi sia un Io.

Il secondo aspetto, l'esperienza attuale, si inserisce volta per volta nella corrente delle esperienze vissute che lo precedono e che lo seguono e che presentano come caratteristica comune il loro legame con l'io vivente presente. Da questo punto di vista l'Io fenomenologico può anche essere inteso come «unità del flusso di coscienza» (PE, 41): l'esperienza dell'Io abbraccia conseguentemente non solo una singola esperienza vissuta, bensì l'intera esperienza di coscienza.

Ora, né l'"Io puro" né ciò che la Stein in termini precisamente fenomenologici descrive come il flusso di coscienza riesce di per sé a cogliere quello che noi abbiamo davanti agli occhi quando cerchiamo di ricostruire il senso o il significato di una nostra esperienza intenzionale. Anche se siamo pienamente disposti ad attribuire ad altre persone un vissuto simile, malgrado queste somiglianze vorremmo presumere che queste in ultima istanza possono essere ricondotte a qualcosa che di volta in volta compete alle singole persone. In altre parole: la qualità strutturale dell'Io, essere identità che permane nella mutevolezza delle esperienze di coscienza (*Bewußtseinserlebnis*), non è sufficiente per la determinazione della differenza qualitativa di due soggetti, così come essa affiora nei rispettivi vissuti. Ciò che appartiene a questa specificità – «individualità», se si vuole usare l'espressione della Stein – si mostra piuttosto in una riflessione su quello che si intende con il concetto di "anima". Indubbiamente qui ci si deve guardare da un facile equivoco. Nell'uso linguistico dei fenomenologi "anima" non significa in nessun caso un principio metafisico sostanziale, ma richiama piuttosto quel che nel migliore dei casi può essere descritto come l'ambito dell'affettività umana.

---

[9] Le opere della Stein saranno citate mediante le seguenti abbreviazioni: PE (*Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917); EP (*Einführung in die Philosophie*, in ESW, XVIII, Freiburg 1991); EES (*Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, in ESW, II, Freiburg 1986[3]); SB I (*Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil 1916-1934*, in ESW, VIII, Freiburg 1976); SB II (*Selbstbildnis in Briefen. Zweiter Teil 1934-1942*, in ESW, IX, Freiburg 1976); WP (*Welt und Person*, in ESW, VI, Freiburg 1962).

RTLu_3_2007.indd 516 28.11.2007 14:08:45

La Stein è dell'idea che la specificità o unicità di ogni persona umana si dischiude proprio a partire dall'intero ambito affettivo della persona umana. Ciò non deve in alcun modo essere inteso in senso psicologistico. Quel che si intende è piuttosto che l'interezza degli affetti umani è compresa solo nella misura in cui essi sono concepiti come moti della persona umana che sono fatti emergere da determinate circostanze, eventi, accadimenti. Tutto ciò che entra nell'orizzonte conoscitivo della persona suscita una reazione immediata; suscita nella persona una determinata condizione dell'anima, del sentimento. Appunto questa reazione, questo essere-mossi da ciò che una persona percepisce, è messo a tema nella tesi di dottorato di Edith Stein sotto la voce "anima" ovvero "psiche". È importante che la Stein nella sua ricerca sull'anima, ovvero sui moti della psiche, evidenzi fin dal principio il loro nesso con la coscienza della persona. Quel che entra nel suo orizzonte vitale è in un modo o nell'altro importante per questa persona ed è significativo per essa, e di conseguenza può anche essere definito come un "valore". I vissuti intenzionali di sentimento (*die intentionalen Gefühlserlebnisse*), che la Stein studia nella sua tesi di dottorato, sono dunque la conseguenza della coscienza di qualcosa che penetra nell'orizzonte conoscitivo (*Erfahrungshorizont*) della persona. Il fatto che una persona riconosca qualche cosa come prezioso e importante per sé presuppone dunque una certa corrispondenza tra il valore di qualcosa – un evento, una circostanza – e il riconoscimento della persona. Sullo sfondo di questa correlazione la Stein – tra l'altro in modo paragonabile al fenomenologo Max Scheler – vuole raggiungere un'ulteriore chiarezza riguardo all'Io personale. Difatti, come afferma la Stein, questa correlazione rende possibile che «ogni passo in avanti nel regno dei valori rappresenti al medesimo tempo anche un avanzamento nel regno della propria personalità» (PE, 115). Per questa via si chiarisce anche da quali motivi valoriali si lascia guidare l'Io personale. E questo lasciarsi guidare per la Stein è equivalente della forma, della personalità formata, in riferimento alla quale l'Io personale si costituisce.

A questo riguardo, una riflessione simile si trova nelle considerazioni che Scheler fa nella sua filosofia dei valori sui diversi tipi di personalità. Nella sua ricerca sui vissuti di sentimento (*Gefühlserlebnisse*) egli si preoccupa di indicare quella correlazione a priori tra i sentimenti valoriali e gli strati personali propri di ciascun soggetto che a essi devono essere correlati. La specificità della persona si esprime dunque, secondo Scheler, soprattutto nei motivi valoriali tramite i quali un soggetto si lascia muovere e determinare nelle proprie azioni. Beninteso, queste analisi presenti in ugual misura in Scheler e nella Stein si riferiscono alla *tipologia* di una personalità, non però all'identità personale. La descrizione fenomenologica della tipologia di una personalità prescin-

RTLu_3_2007.indd 517 28.11.2007 14:08:46

de ancora dalla questione se al di là di una descrizione generale di una determinata condotta ciascun soggetto possieda anche una individualità. Edith Stein ha continuato a trattare i diversi tipi di personalità fino ai suoi scritti più tardi; nella *Kreuzeswissenschaft*, per esempio, e, ancor prima, nella trattazione *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung* si trovano esaurienti trattazioni del tipo dell'uomo sensuale, la cui intera condotta è caratterizzata dal fatto che egli si lascia muovere da ciò che gli appare come il godimento. A questo lasciarsi determinare dal godimento corrisponde da parte del soggetto il fatto che non si verifica «alcuna decisione realmente libera, ... alcun autentico approdo a una maggiore profondità» (KW, 146; WP, 137ss.). Questo tipo di soggettività della «persona sensuale» è posta in contrasto con quella dell'«atteggiamento etico», in cui la persona non è mossa nel suo agire da motivazioni immediate che assume passivamente, ma si riferisce essa stessa alla realtà a partire da «ciò che è eticamente giusto». Da queste analisi si devono invece distinguere le riflessioni che si riferiscono direttamente all'identità personale. Questa, secondo la Stein – che in questo si distingue sensibilmente da Husserl –, non può essere concepita solo in riferimento al cosiddetto "Io puro" di Husserl. Le riflessioni di Husserl sull'identità della persona si confrontano in maniera decisiva con l'analisi della struttura dell'"Io trascendentale". Per arrivare a questo obiettivo si deve prescindere dal mondo che per l'Io è esterno. Per Husserl un presupposto della riflessione è che l'Io, in quanto oggetto della riflessione, si trova anzitutto nella corrente delle esperienze vissute della coscienza. In tal modo esso si scopre come «Io identico, che in quanto capace di coscienza e modificato dalla coscienza stessa vive in tutti i vissuti di coscienza e attraverso di essi si relaziona a tutti i poli oggettuali» (*Cartesianische Meditationen*, 67s.). La prima idea della riduzione consiste nell'Identità dell'Io nel flusso dei vissuti di coscienza. Con ciò Husserl sottolinea che questa identità non è in alcun modo vuota, ma è condizionata da una costante decisione della volontà verso se stessa e rispetto ai vissuti al mutare delle esperienze vissute. Proprio nella continuità della presa di posizione dell'Io rispetto ai mutamenti consiste il suo «carattere personale» (*Cartesianische Meditationen*, 69).

Se le sottili analisi della Stein riguardo alla persona collimano in molti punti con le riflessioni di Husserl nel volume secondo delle *Ideen* e nelle *Cartesianische Meditationen*, esse, peraltro, vanno al di là di Husserl per ciò che concerne il "nucleo della persona". Già alla fine della sua dissertazione, soprattutto però nelle opere successive, come *Individuum und Gemeinschaft* e *Einführung in die Philosophie*, la Stein tematizza con il concetto di nucleo della persona (*Kern der Person*) quel sostrato di identità personale che è irriducibile alla vita di coscienza del soggetto. Come qualcosa

RTLu_3_2007.indd 518 28.11.2007 14:08:48

che è dato originariamente, questo nucleo della persona si sottrae alla stretta dell'Io puro. Che poi questo nucleo abbia effetto nella vita consapevole della persona, è cosa che non può essere intesa a partire dalle funzioni, dalle capacità attive del soggetto trascendentale, ma al massimo a partire dalla relazionalità degli atti intenzionali al nucleo della persona. Per questo la Stein parla anche della «trascendenza dell'anima» rispetto a tutte le esperienze vissute, a cui essa partecipa, e lo può fare «perché la profondità da cui viene il vissuto e che si dischiude nella coscienza, in certo qual modo si chiarisce solo in maniera fulminea, e malgrado questo divenire cosciente e il sapere che su di esso si fonda, resta sempre unilaterale, oscura e inattingibile» (EPh, 201).

Nell'opera *Einführung in die Philosophie* al centro delle riflessioni della Stein sull'essere persona viene a porsi la trattazione della soggettività personale. Il concetto guida è qui quello di "nucleo della persona", il problema che vi sta alla base è la questione di come questo ultimo fondamento di unità abbia effetto tanto nella vita quanto nello sviluppo della persona. La particolarità del trattato *Einführung in die Philosophie* per la nostra questione è dunque da individuare nel fatto che qui la Stein prende definitivamente le distanze dalla determinazione del soggetto come soggettività nel senso della filosofia trascendentale, inteso cioè come origine di ogni spiegazione [*Sinngebung*] e interpretazione [*Sinngeltung*] dell'essente. Indubbiamente anche qui ci si attiene al presupposto della coscienza pura, ma esso serve ultimamente solo al metodico consolidamento del passaggio dall'Io puro all'analisi della persona umana e dei momenti che la costituiscono. Sullo sfondo del concetto fenomenologico essenziale della persona per la Stein c'è la questione della fattività caratteristica della soggettività personale, che non solo si mantiene come Identico nel mutamento degli atteggiamenti dell'Io, ma – e in questo si distingue sostanzialmente dalla fattività di altre entità – si addentra anche, più o meno, nello sviluppo psicofisico della persona. In tal modo la Stein sviluppa almeno a livello iniziale l'idea che solo il chiarimento della soggettività personale, del "nucleo della persona" come fondamento di unità della modalità specificamente umana dell'esistenza, rende possibile la risposta corretta alla questione della costituzione del mondo. Su ciò si dovrà ritornare in seguito.

3. Il problema dell'identità umana

Fino a che punto questi aspetti dell'esistere personale umano sono significativi per il tema dell'identità della persona? Si tratta anzitutto di constatare che le formule classiche di risoluzione del problema dell'identità prendono le mosse dall'anima. Così

RTLu_3_2007.indd 519 28.11.2007 14:08:49

per esempio la filosofia platonica, soprattutto la cosiddetta tradizione dell'Alcibiade Maggiore[10], ha espressamente considerato l'anima come il vero Sé della persona umana. E sulla strada della concezione aristotelica dell'anima come forma del corpo anche il corpo è stato poi a sua volta incluso in questo Sé. Indubbiamente una vera teoria dell'autocoscienza umana, che comprenda un'approfondita trattazione dell'Io come espressione dell'identità umana, manca tanto nella filosofia antica quanto in quella medievale.

Nell'epoca moderna, per dirla in maniera semplice, la posizione del problema si capovolge nel suo contrario. L'Io consapevole diviene il portatore dell'identità umana, ma è esso stesso privo-di-fondamento (*grund-los*), nel senso che ora viene messa in dubbio l'esistenza di un'anima sostanziale capace di fondare l'Io. I confronti ora in atto circa l'identità umana procedono normalmente da Cartesio e da Locke. Cartesio era del parere che ciascuno di noi fosse una sostanza eterna, non fisica, una *res cogitans* o una sostanza consapevole dotata di libera volontà. Locke riteneva che noi dobbiamo la nostra conoscenza della nostra esistenza e del suo perdurare alla memoria, sulla base della quale siamo consapevoli di chi eravamo ieri e di che cosa abbiamo fatto in quel tempo. Queste teorie moderne dell'identità, che si orientano precipuamente sulle determinazioni dell'Io come sostanza immateriale e dotata di autocoscienza, comportano tutta una serie di problemi, tra cui soprattutto la questione di quale sia la relazione di questo Io immateriale con il cervello, con il corpo e con il restante mondo fisico. Inoltre: la memoria è necessaria e sufficiente per consentirmi di constatare la mia identità di ieri? In che modo posso io constatare e sapere che ci sono delle persone estranee, anche se intuitivamente arrivo a conoscere che io stesso sono una *res cogitans*? Tali domande hanno fatto sì che si sia rimasti aperti alla ricerca di visioni alternative. Le tre seguenti sono particolarmente rilevanti. Da un lato c'è la visione di David Hume, che esprime quella di tutti gli empiristi quando mette in dubbio che sia riconoscibile l'esistenza di un Io sostanziale[11]. Dall'altra, in questo contesto, si deve ricordare l'argomento kantiano sull'unità trascendentale dell'appercezione[12]. E, inoltre,

---

10 Cfr. J. PÈPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971, 55-203. Cfr. anche R. FETZ, *Ich, Seele, Selbst. Edith Steins Theorie personaler Identität*, in *Studien zur Philosophie von Edith Stein*, hg. von R. FETZ, M. RATH und P. SCHULZ, Freiburg [u.a.] 1993, 286-319.

11 Soprattutto egli nega che l'esistenza possa essere riconosciuta mediante l'introspezione. Cfr. il suo *A Treatise of human nature*, 1739: «Se volgo il mio sguardo al mio Io, non posso mai percepirlo senza una o più percezioni; non posso percepire proprio nulla se non appunto delle percezioni. L'insieme di tali percezioni deve dunque produrre l'Io» (ed. tedesca: *Ein Traktat über die menschliche Natur*, hg. von Theodor LIPPS, Hamburg 1989, vol. 1, 361 s.).

12 *Kritik der reinen Vernunft*, Transzendentale Analytik, 1. Buch, 2. Hauptstück, 2. Abschnitt.

RTLu_3_2007.indd 520 28.11.2007 14:08:51

si devono ricordare i pragmatisti, con la loro idea che l'Io non sia né una sostanza pensante reale né una sostanza pensante trascendentale, ma nient'altro che «un pensiero giudicante transitorio», come si legge in una formulazione di William James[13].

Rispetto a questi sforzi moderni di arrivare a una spiegazione dell'identità umana, l'originalità della Stein consiste nel tentativo di pensare l'"Io" e l'"anima" insieme in riferimento al "Sé", legando in tal modo la posizione antico-medievale e quella moderna. Lo si vede soprattutto nella sua opera fondamentale *Endliches und Ewiges Sein*, dove si incontra una profonda teoria dell'identità umana che, oltre tutto, riprende anche ciò che la Stein aveva già elaborato nella sua tesi di dottorato fenomenologica. Uno sguardo a uno scritto ancora giovanile della Stein, come la *Einfürung in die Philosophie*, a cui ella aveva lavorato poco prima della pubblicazione della sua tesi, rivela infatti con chiarezza che questa ricomposizione delle idee della scuola di pensiero fenomenologica con quelle della scolastica non era in alcun modo un passo artificioso, arbitrariamente in contrasto con il discorso fenomenologico da lei precedentemente sostenuto. Nella sostanza emerge qui già quel problema a cui la Stein si dedica nelle sue opere posteriori – a questo punto includendo elementi essenziali della filosofia scolastica –, vale a dire la questione di come possano essere ricomposti insieme il concetto moderno di persona, quale viene constatato in maniera determinante nell'autocoscienza umana, con quell'(individuale) "nucleo", ovvero sostrato, senza del quale l'identità della persona finirebbe per risultare solo come una sorta di concetto riflesso.

Sono soprattutto due gli aspetti decisivi della persona che affiorano nell'opera *Einführung in die Philosophie*: da una parte l'individualità della persona e dall'altra la trattazione della costituzione genetica dell'individualità. Per quel che concerne l'individualità della persona, essa viene descritta con concetti come "specificità personale" o "nucleo della persona". Ambedue i concetti si riferiscono alla particolare unità e alla determinatezza interiore della persona, quale si mantiene in tutto il suo sviluppo. Con la "specificità personale" o con il "nucleo della persona" viene formulata anche la necessaria condizione, la determinazione essenziale, dell'essere persona umana. Ciò vale inoltre da diversi punti di vista. Da una parte la "specificità personale", in linea con l'andamento dell'indagine, che all'interno della vita psichica vorrebbe evidenziare i fattori fondamentali del suo processo, richiama l'identità nei cambiamenti della vita umana. Per questo la Stein definisce la specificità personale come «l'essenza della persona che non si evolve, ma si dispiega solo nel corso dello sviluppo del carattere,

[13] *The Principles of Psychology*, 1890, 10th chapter.

RTLu_3_2007.indd 521 28.11.2007 14:08:53

si esplica nelle sue singole qualità specifiche e, a seconda del favore o dello sfavore delle circostanze, fiorisce, integralmente o solo parzialmente, il *nucleo* identico, che si ritrova in tutti i possibili processi e risultati della sua evoluzione e delimita l'ambito di queste possibilità» (EPh, 156s.). In questo contesto appare decisiva l'idea secondo cui la persona entra nella sua storia vitale già come questa unità essenziale qualitativamente determinata, cosa che, peraltro, non esclude affatto una realizzazione a tappe, giacché la persona, per dirla con la Stein, «fiorisce integralmente o parzialmente» solo nel processo vitale, ovvero è in cammino verso la personalità.

Anche se le ampie e sottili analisi della Stein particolarmente riguardo alla persona come unità psicosomatica collimano in molti punti con le riflessioni di Husserl nel secondo volume delle *Ideen*, esse, tuttavia, proprio riguardo al cosiddetto "nucleo della persona", vanno al di là di Husserl. Con il richiamo al "nucleo della persona" la Stein si confronta con una nuova concezione del Sé, a partire dalla quale vengono ordinati i singoli vissuti intenzionali[14].

All'Io puro di Husserl – che a partire dal primo volume delle *Ideen* è da lui considerato come istanza unitaria dei vissuti intenzionali e che allo stesso tempo rende necessaria una "riduzione" dei vissuti all'immanenza dell'"Io puro", il cui vissuto è descrivibile "mettendo tra parentesi" la realtà – la Stein con il "nucleo della persona" contrappone un apriori della soggettività che comprende anche la costituzione essenziale della persona umana, incluso il suo processo vitale. A costituire il fondamento unitario a partire da cui vengono ordinati i vissuti intenzionali non è l'Io puro; quest'ultimo è anzi radicalmente reinterpretato nella sua ordinazione al fondamento unitario della persona[15].

L'altra riflessione della *Einführung*, importante per la teoria della persona umana, è l'idea che questa è una «sostanza che si evolve» (EPh, 148). Da un lato il suo processo evolutivo è quindi da rendere comprensibile a partire dalla correlazione essenziale tra il soggetto e il suo ambiente: l'elaborazione delle disposizioni psichiche e delle qualità specifiche del soggetto presuppone che sia a ciò motivato dall'ambiente. Dal-

---

14 Un'esplicita contrapposizione a Husserl si trova solo nell'opera *Endliches und ewiges Sein*. Già qui, però, si vede che, poiché il punto di partenza della sua critica rivela dei paralleli con Max Scheler, che rifiuta l'"Io puro" di Husserl e parla invece della persona, grazie alla cui unità non si arriva a un «mosaico di atti». La persona vive piuttosto «nella sua pienezza di atti»: «in quell'atto pienamente concreto (si nasconde) la persona intera – (…) senza che il suo essere emerga in qualche suo atto particolare», Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern-München 1966[5] (*Ges. Werke*, vol. II), 395.

15 In maniera paradigmatica secodo la Stein la forma della soggettività umana si mostra nei cosiddetti *Gefühlserlebnissen*. Cfr., dell'Autore, *Edith Steins Theorie der Person*, 39ss.

RTLu_3_2007.indd 522 28.11.2007 14:08:55

l'altro tale elaborazione esige un «impianto originario» (*ursprüngliche Anlage*), che è a disposizione dello sviluppo della psiche. Nella determinazione di questo impianto della persona, che sta alla base della sua genesi, la Stein incontra allora il concetto fenomenologico essenziale della persona. Nel momento in cui questo "impianto" si caratterizza così da essere costituito come «ultimo momento qualitativo indissolubile», esso è l'«*essenza della persona*, che non si evolve, ma si dispiega solo nel corso dello sviluppo del carattere, si esplica nelle sue singole qualità specifiche e, a seconda del favore o dello sfavore delle circostanze, fiorisce integralmente o solo parzialmente, il *nucleo* identico, che si ritrova in tutti i possibili processi e risultati della sua evoluzione e delimita l'ambito di queste possibilità» (EPh, 156s.).

Questo concetto essenziale della persona, che la Stein aveva già brevemente abbozzato nella parte conclusiva della sua tesi di dottorato, viene ulteriormente sviluppato nel quadro della *Einführung*, dove il nucleo della persona viene presentato come ultimo fondamento unitario. Il nucleo come specificità individuale della persona non solo si mantiene nell'evoluzione della persona come l'identicamente permanente, ma si rivela anche nelle sue prese di posizione, interessi, decisioni, nella modalità in cui la persona viene motivata. Come fondamento dell'unità della persona il nucleo sta alla base di tutta la sua unità psicosomatica, è quella cosa che «viene a svilupparsi nell'evoluzione psicosomatica della persona empirica e la configura come persona nella sua specificità individuale» (EPh, 165).

Sulla base di questo concetto fenomenologico essenziale della persona si pongono poi delle ulteriori questioni che in parte avevano già trovato espressione nelle esposizioni precedenti, in parte sarebbero poi state più volte riprese come temi centrali negli scritti successivi della Stein: tra di essi si pone soprattutto la questione di come si debba intendere che il nucleo come qualità specifica individuale della persona abbia più o meno effetto, possa cioè svilupparsi nel proprio processo evolutivo.

4. Determinazione fenomenologica e ontologica della persona umana

Se si parte dall'Io consapevole, che nella modernità è considerato l'espressione dell'identità umana, come è possibile trovare una via al modo in cui nella tradizione della filosofia classica dell'essere è definita la persona umana, ovvero come *individua substantia rationalis naturae*, come essere individuale dotato di natura razionale? Questa domanda risulta fondamentale per la comprensione della sua opera principale,

RTLu_3_2007.indd 523 28.11.2007 14:08:57

Endliches und Ewiges Sein, sulla quale occorrerà tornare in conclusione per illustrare, almeno brevemente, quanto la prosecuzione dell'impegno fenomenologico abbia aperto a Edith Stein un fecondo campo di lavoro sul terreno della scolastica.

Già nella riflessione che apre *Endliches und ewiges Sein* si annuncia la piena continuità tra l'opera maggiore della Stein e i suoi primi scritti fenomenologici: quell'autoriflessione cartesiana dell'Io pensante, in cui, sulla linea di una interpretazione corrente, si è compiuto il passaggio dalla filosofia antica e scolastica alla filosofia della coscienza caratteristica dell'epoca moderna, costituisce in forma modificata il punto di partenza dell'opera maggiore di Edith Stein. La riflessione introduttiva sul dubbio porta la Stein a riconoscere due fondamenti: sul piano della teoria della conoscenza, l'Io, che richiamandosi a Husserl è chiamato l'*Io puro*; in una prospettiva ontologica, invece, ella perviene alla singolare costituzione ontologica del soggetto umano limitato. Della sua limitatezza fa parte non solo la costitutività del flusso di vissuto, sulla linea del quale il soggetto ha bisogno di tempo per divenire ciò che deve essere; in essa si deve sussumere anche quella contingenza strutturale dell'Io, per la quale non si possono mai trasformare e rendere presenti fino in fondo le unità di esperienza vissuta che costituiscono il suo flusso di coscienza. A ciò si aggiunge che l'Io nel compimento dei propri atti si sperimenta dipendente da un mondo esteriore, così come da un mondo interiore, concetto in cui la Stein comprende anche ciò che non è immediatamente cosciente, da cui procede la vita cosciente.

Tramite questa riflessione sulle condizioni della soggettività, la Stein mette in evidenza i riferimenti costitutivi dell'Io. Che poi si tratti di aspetti costitutivi dell'essere persona, di cui una filosofia pura della coscienza non riesce a tenere conto, lo si coglie soprattutto all'interno della sua riflessione fenomenologica sulla persona umana. Qui, infatti, la Stein, muovendo dall'autocoscienza dell'Io, incontra la "profondità" della persona, un'espressione che corrisponde a ciò che nella *Einführung* veniva ancora definito come la specificità personale, vale a dire il nucleo, della persona.

Se, per quanto riguarda la questione in sé, negli scritti giovanili della Stein la domanda circa la persona umana era già presente – come si è visto, sotto espressioni come per esempio: "Io puro", "anima", "flusso di coscienza" –, è solo con *Endliches und Ewiges Sein*, all'interno di una ontologia dello spirito, che per la prima volta l'espressione "persona" viene posta nell'orizzonte di una determinazione riflessiva. Si tratta di un nuovo ambito di riferimento, paragonato con i primi scritti, all'interno del quale la Stein parla della persona, ovvero della personalità, e che trova ormai una sua espressione terminologica. Ovviamente ella si riallaccia, come si potrà vedere, a delle idee precedenti, ma dove si mette a tema la persona entrano sempre in gioco anche

RTLu_3_2007.indd 524 28.11.2007 14:09:00

concetti ontologici come sostanza o ipostasi, atto e potenza. Di questa specificità terminologica si deve ritenere responsabile la tradizione tomista che si coglie sullo sfondo, ma vi è anche un altro argomento oggettivo: la determinazione filosofica della persona umana non tratta anzitutto di singoli atti ed azioni, ma vede piuttosto lo spirito umano come un "caso speciale", come una forma strutturata determinata e come sviluppo di ciò che è principalmente essere spirituale[16].

Mediante questa riflessione sulle condizioni della soggettività la Stein fa emergere i riferimenti che costituiscono l'Io. Che poi si tratti di aspetti costitutivi dell'essere personale, non percepiti da una filosofia pura della coscienza, è cosa che si comprende soprattutto nel contesto della sua riflessione fenomenologica sulla natura personale umana. Qui, infatti, prendendo le mosse dall'autocoscienza dell'Io, la Stein incontra la "profondità" della persona, un'espressione che le serve per arrivare a constatare la soggettività della persona nel senso metafisico. Quel che la Stein nel contesto della riflessione fenomenologica definisce come "profondità" nel senso della soggettività della persona umana, che resta ordinata all'Io consapevole di se stesso, ma che non può mai essere raggiunta concettualmente mediante la riflessione dell'Io, viene nel prosieguo dell'opera tematizzato nel quadro di una trattazione metafisica sul concetto di anima – vale a dire quella realtà che nei primi scritti veniva definita come il *nucleo della persona*. Con questa espressione non si deve più intendere una determinata entità psichica, come farebbe l'uso linguistico fenomenologico, ma un principio sostanziale che supera l'ambito immediato dell'esperienza. In ogni caso l'anima è fin dal principio posta in relazione con l'Io consapevole – ed è in questo che sta la novità e la specificità della teoria steiniana della persona rispetto alla determinazione antiscolastica, che, a sua volta, ignorava l'Io come punto di partenza, così come mancava di una corrispondente espressione concettuale. Con questo ri-relazionamento [*Rück-Bezug*] dell'Io puro all'anima viene in tal modo ampliato il campo di determinazione della persona umana.

L'ampliamento dell'ambito tematico è ottenuto in *Endliches und ewiges Sein* soprattutto mediante una riflessione sul modo in cui la persona è portatrice della propria natura spirituale. Con ciò la Stein non pone in discussione la definizione classica della persona come sostanza singolare di natura spirituale, ma, procedendo proprio da questa definizione generale, tratta la questione di quanto la natura razionale ammetta allo stesso tempo un ulteriore sviluppo, o evoluzione, della persona. In tal modo la Stein

[16] Sia in *Potenz und Akt* che in *Endliches und ewiges Sein* si trovano esaustive riflessioni sulla nozione di realtà spirituale.

RTLu_3_2007.indd 525 28.11.2007 14:09:02

da un lato rende ragione alla preoccupazione essenziale della filosofia della coscienza, che tematizza la coscienza come dimensione costitutiva dell'essere umano personale e non vuole essere considerato esclusivamente come riflesso cosciente subordinato all'agire umano. Secondo una calzante formula della Stein, la coscienza della persona riguarda una dimensione che nel proprio attuarsi «non si annuncia semplicemente, ma in essa vive». Dall'altro la ricerca della Stein sulla questione di quanto la persona, come portatrice di una natura razionale, possa essere interpellata, rinvia allo stesso tempo alle possibilità di sviluppo caratteristiche di questa natura. In tal modo la riflessione fenomenologica sulla natura razionale della persona mira a mettere in evidenza le particolari condizioni dell'evoluzione da soggetto a persona. In ambedue gli aspetti vediamo una continuazione di ciò che era stato messo a tema nella tesi di dottorato e nel successivo scritto *Einführung in die Philosophie* con la trattazione della "specificità personale", vale a dire dell'identità della persona.

Che la persona umana sia portatrice della propria natura razionale significa anzitutto che la persona – diversamente dall'animale – dispone della possibilità di dar forma alla propria vita agendo liberamente (EES, 342). L'Io consapevole di se stesso è il "punto" – come afferma la Stein – a partire dal quale ciò può avvenire (cfr. EES, 347). Con ciò ci imbattiamo nelle questioni centrali per la teoria steiniana dell'identità: come questo "Io" umano si relazioni con l'"anima" umana e come ambedue formino il "Sé" umano. Da considerare sono soprattutto le modalità specifiche dell'Io che – come afferma la Stein – «non è solo un Io puro, non è solo un Io spirituale, ma è anche un Io corporeo» (EES, 339). In tal modo la domanda sul fondamento dell'Io è ricondotta al contesto classico di spirito, anima e corpo[17].

Nelle relazioni tra queste entità – Io, anima e corpo – si forma ora ciò che la Stein chiama il "Sé" della persona, e dove si può ancorare la sua teoria dell'identità umana. In un senso preciso si può parlare del Sé della persona umana solo là dove, come afferma la Stein, «l'Io si desta ed è consapevole di se stesso nel senso pieno» (EES, 393), dove di conseguenza divengono possibili la formazione personale e la libera progettazione [*persönliche Formung und freie Gestaltung*]. Qui «l'anima deve in duplice senso "venire a se stessa": riconoscersi e divenire ciò che deve essere» (EES, 395). Un accesso privilegiato al Sé, a cui dobbiamo arrivare, è dato dall'Io, che certamente non è più l'"Io puro" fenomenologico di Husserl, ma sta per la persona umana nella sua totalità. La Stein si attiene espressamente all'idea che l'Io serva a definire tutta la

17 Per come la teoria steiniana dell'evoluzione dell'Io si inserisca nel quadro delle idee sociologiche moderne, cfr. il già citato contributo di R. Fetz.

RTLu_3_2007.indd 526 28.11.2007 14:09:05

persona umana. A questo Io devono essere subordinati tanto i processi vegetativi di crescita e di nutrizione quanto i processi dell'evoluzione spirituale, anche se questi si sviluppano senza la nostra coscienza (EES, 346). Procedendo da tutto ciò che si compie nella persona senza consapevolezza e da ciò che le è invece accessibile, la Stein parla del «contrasto tra Essere e Io-Vivere [*Ich-leben*]» (EES, 319). Nell'uomo non tutto sta nel chiarore della coscienza, il suo essere "Io" non lo è nel senso di una pienezza personale completa ed esaustiva – un tale Io secondo la Stein è il privilegio di Dio, il tratto distintivo di «Io sono colui che Io sono» (*ibid*.).

Ora, la persona umana non può superare il contrasto tra Io-Vivere (*Ich-leben*) ed Essere, poiché esso la contraddistingue in maniera strutturale. Allo stesso tempo la Stein indica le coordinate all'interno delle quali la persona umana giunge alla propria identità, al suo vero Io. E ciò vale inoltre almeno in un duplice senso: da una parte la "formazione personale" [*persönliche Formung*], la cui rielaborazione sta a cuore alla Stein, è possibile solo «se l'Io "si desta" ed è consapevole di se stesso in senso pieno» (EES, 393). Solo a questo punto diventa possibile avviare una progettazione di sé [*Selbstgestaltung*], che «non è solo progettazione del corpo, ma anche e soprattutto progettazione della propria anima» (*ibid*.). Questo è possibile nella misura in cui l'Io riesce a sollevarsi dal suo essere spinto dal mondo (EES, 342) e da questa distanza della vita spirituale resa libera per se stessa «può liberamente affrontare la realtà più bassa» (EES, 343). Il presupposto di ciò è la raccolta dell'Io in quel punto dove esso «è se stesso» (EES, 398)[18]. D'altra parte, il processo di identità si poggia secondo la Stein su ciò che si potrebbe definire la struttura autoteleologica dell'agire. In proposito la Stein afferma che l'Io «in un certo senso "produce" la propria vita» (EES, 343). Con questo si intende che all'interno della complessità della natura umana agli atti liberi è riconosciuto un significato chiave nella misura in cui in essi emerge ciò che costituisce la persona. Il significato centrale degli atti liberi, che la Stein intende inoltre in senso molto lato – assumendo in essi anche le domande e le preghiere –, è fondato sulla caratteristica loro intrinseca dell'impegno diretto [*Selbsteinsatz*] della persona: si tratta ogni volta di azioni dell'Io, «molteplici nel loro senso e nella loro struttura, ma sempre uniformate dal fatto che l'Io in tal modo determina il contenuto e la direzione del proprio essere e, impegnando se stesso in una determinata direzione e dedicandosi a un contenuto di esperienza da lui scelto, in un certo senso "produce" la propria vita» (EES, 343). Decisivo in queste riflessioni è il fatto che la persona in questi atti

[18] In un altro passo la Stein spiega anche come ciò sia possibile in maniera durevole solo per la vita del cristiano in quanto segnata dalla grazia. Cfr. WP, 60 ss.

RTLu_3_2007.indd 527 28.11.2007 14:09:08

determina se stessa, diventa qualcuno. Agli atti liberi come «forma più propria della vita personale» corrisponde il divenire della persona umana, che mediante i suoi atti diviene più o meno se stessa, e ciò grazie al fatto che è originariamente costituita come persona[19].

In riferimento a queste riflessioni si può a buon diritto ritenere che la teoria steiniana dell'identità personale implica un momento costruttivistico. In un certo senso l'identità è qualcosa che viene indotto – la Stein afferma infatti che l'Io «in un certo senso produce la propria vita» (EES, 343). Indubbiamente questo elemento costruttivistico viene immediatamente relativizzato dalla Stein, così che tale produzione del proprio Sé non venga fraintesa, quasi che l'Io «sia il creatore di se stesso» (EES, 343), spiegando che tale autoprogettazione è solo possibile di volta in volta, nel quadro di ciò in cui ciascuna persona si costituisce a livello primordiale.

Questa determinazione dell'Io cosciente come portatore dell'identità umana si rivela proficua anche sullo sfondo della definizione classica della persona. Richiamandosi al concetto classico di persona, che definisce ontologicamente l'essenza della persona come sostanza individua di natura razionale, la Stein in *Endliches und ewiges Sein* cerca di riprendere l'aspetto della costituzione genetica della persona all'interno della sua definizione filosofica. A mostrare quanto decisivo sia l'aspetto della costituzione genetica per il concetto filosofico di persona nella Stein, c'è, sia pure indirettamente, anche la critica da lei esposta agli inizi degli anni Trenta, e in seguito riveduta, al concetto classico di persona, che in un primo tempo le era apparso insufficiente, dato che non teneva conto né dell'individualità né dell'evoluzione della persona[20]. Solo la con-

---

19 Già in *Potenz und Akt*, studio preliminare a EES, la Stein, basandosi sulle libere decisioni della persona, sviluppò la sua teoria della realizzazione autentica della persona. Il filo conduttore di tale riflessione è l'idea che proprio nelle libere decisioni emerga il riferimento della persona al proprio essere. Mediante queste libere decisioni si delinea la specificità dell'esistenza personale umana rispetto alle forme di vita subumane. A differenza dell'animale, continua la Stein, la particolare "attualità" del soggetto spirituale è «qualcosa che è certo di se stesso e dell'altrui essere e in un certo senso lo è mediante se stesso» (PA, 364). Notevole in questa definizione dell'essere particolare del soggetto spirituale è che la Stein lega direttamente la possibilità caratteristica del soggetto di prendere una libera decisione con la dimensione intransitiva dell'agire umano. In altre parole si ha una relazionalità reciproca tra gli atti coscienti della persona umana e il soggetto agente. Il soggetto che agisce consapevolmente non è solo il promotore dei propri atti, ma per mezzo di essi definisce se stesso. A questo stato di cose rinviava appunto l'osservazione che il soggetto è tale «in un certo senso mediante se stesso». Questa struttura autoteleologica dell'agire umano, con la quale la Stein si è confrontata per la prima volta in *Potenz und Akt*, costituisce il filo conduttore per la determinazione della costituzione genetica dell'essere soggetto personale. Si deve in ciò osservare che questo processo di costituzione avviene sempre sulla base del nucleo primordialmente costituito della persona. Come persona l'essere umano è fin dal principio costituito, sebbene il suo agire consapevole divenga possibile solo a un grado determinato della sua evoluzione (cfr. PA, 367).

20 Cfr. Edith STEIN, *Die Deutsche Summa* (recensioni della traduzione tedesca della *Summa theologiae*), in *Die christliche Frau*, Münster 1934, 245-252, 276-281; 1935, 26-28 e 118-120. Questa critica a Tommaso è

RTLu_3_2007.indd 528 28.11.2007 14:09:10

trapposizione differenziata, come la intraprende in *Endliches und Ewiges Sein*, porta a una esplicitazione di ciò che è virtualmente già presente nel concetto classico di persona, o che, quanto meno, non si trova necessariamente in contraddizione con esso. Qui infatti essa stabilisce un legame tra il concetto classico di persona come sostanza individuale di natura razionale e l'Io consapevole della filosofia moderna, in maniera tale che sia definito come persona l'Io in quanto portatore della vita interiore, ma solo l'Io consapevole, che comprende la propria vita e la progetta liberamente da se stesso. Questa definizione della persona implica per la Stein che l'essere umano in quanto persona si costituisca in senso metafisico, anche se in conseguenza della complessità della propria natura l'Io consapevole, e dunque la soggettività umana, emerge solo a un determinato grado della propria evoluzione. Anche il fatto che un essere umano in determinati casi possa mancare di quei caratteri della soggettività personale, non può mettere in questione i fondamenti di questa stessa soggettività, così come essi sono posti nella natura spirituale dell'essere umano.

Il contributo centrale e ieri come oggi attuale di Edith Stein si può dunque sinteticamente cogliere nella sua opera di revisione e di ampliamento del concetto classico di persona proprio della scolastica mediante il confronto con idee essenziali della fenomenologia.

Abbreviazioni

EES *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (ESW II), Freiburg 1986³.

EPh *Einführung in die Philosophie* (ESW XIII), Freiburg 1991.

HAT *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des Hl. Thomas v. Aquino*, in Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung (Ergänzungsheft, 1929) 315-338; rist. in *Wege der Forschung*, Bd. XL, Darmstadt 1973.

IG *Individuum und Gemeinschaft*, in *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, 1922, 1970².

ripresa anche in PA. In *Endliches und ewiges Sein* questa critica a Tommaso è lasciata cadere, ma viene esaurientemente trattata sulla base delle riflessioni del neotomista Gredt sul tema dell'individualità.

RTLu_3_2007.indd 529 28.11.2007 14:09:14

LJF *Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jugend* (ESW VII), Druten-Freiburg 1985.

WP *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, in *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben* (ESW VI), Freiburg-Louvain 1962.

PA *Potenz und Akt* (manoscritto inedito dell'Edith Stein-Archiv, Köln).

PE *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917, Freiburg 1980².

RI *Briefe an Roman Ingarden* (ESW XIV), Freiburg 1991.

SB I *Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil 1916-1934* (EWS VIII), Druten-Freiburg 1976.

SB II *Selbstbildnis in Briefen. Zweiter Teil 1934-1942* (EWS IX), Druten-Freiburg 1977.

ÜW *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*, Band 1-2, Breslau 1932, rist. Freiburg 1952, 1959 (EWS III e IV).

RTLu_3_2007.indd 530 28.11.2007 14:09:16

RTLu XII (3/2007) 531-539

Sacramentum Caritatis. Actuosa participatio

Ettore Malnati
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, FTL e Università di Trieste

1. Introduzione

L'esortazione apostolica postsinodale *Sacramentum Caritatis* emanata da Benedetto XVI il 22 febbraio 2007 ha «l'intenzione di esplicitare alcune fondamentali linee di impegno, volte a destare nella Chiesa nuovo impulso e fervore eucaristico... (affinché) il popolo cristiano approfondisca la relazione tra il Mistero eucaristico, l'azione liturgica e il nuovo culto spirituale derivante dall'Eucaristia, quale sacramento della carità»[1].

La preoccupazione dei Padri Sinodali avallata dalla «sollecitudine» propria del carisma petrino del Vescovo di Roma è che il grande «mistero della fede» l'Eucaristia che la Chiesa celebra, possa essere sempre meglio compreso nella sua dimensione «costitutiva dell'essere e dell'agire della Chiesa»[2], la quale è in stretto «legame causale tra il sacrificio di Cristo e l'Eucaristia»[3] stessa.

In tal senso l'esortazione apostolica, riconoscendo al Concilio vaticano II il grande merito di far maggiormente comprendere all'intero Popolo di Dio la significatività del mistero eucaristico per l'essere e il crescere della comunità cristiana, vuole riproporre all'intera Chiesa cattolica la grandezza e l'insostituibilità di questo Sacramento, come mistero da credere[4], da celebrare[5], da vivere[6].

---

1 Benedetto XVI, Es. ap. *Sacramentum Caritatis*, n. 5.

2 *Ibid.*, n. 15.

3 *Ibid.*, n. 14.

4 *Ibid.*, nn. 6-33.

5 *Ibid.*, nn. 34-69.

6 *Ibid.*, nn. 70-93.

RTLu_3_2007.indd 531 28.11.2007 14:09:18

Una delle preoccupazioni che l'esortazione apostolica si pone è quella di aiutare i singoli fedeli e il Popolo cristiano a partecipare in modo pensoso e fruttuoso al Mistero Eucaristico, che è la ripresentazione dell'unico sacrificio della croce nella dimensione concreta e perenne della stipulazione di una Alleanza nuova e definitiva consumata da Cristo Gesù, vero Agnello di Dio e unico Salvatore dell'uomo, quale nuovo e definitivo Mosè per l'intera umanità[7]. In questa Pasqua cristiana il nuovo Mosè ha redento la morte e ha ridonato all'uomo la comunione con Dio.

Se l'Eucaristia è ciò che fa la differenza tra la vita della Comunità cristiana e quella del culto del Tempio (At 2,42) è certamente quindi di grande importanza far sì che il Popolo cristiano viva con consapevolezza lo "spezzar del pane" e nulla tralasci della significatività che il sacramento richiede e dona.

In tal senso nella seconda parte dell'esortazione apostolica *Sacramentum Caritatis* Benedetto XVI, dopo aver sottolineato la struttura della celebrazione eucaristica indica la sua unità intrinseca[8] che appunto lega in modo consequenziale tutte le sue parti, come bene è sottolineato dall'Ordinamento Generale del Messale Romano: «Dalle due mense della Parola di Dio e del Corpo di Cristo la Chiesa riceve ed offre il Pane di vita»[9]. «Tutto (nella celebrazione del Rito della Messa) conduce all'Eucaristia come al suo fine connaturale»[10].

Era necessario dopo alcune interpretazioni di teologi e pastoralisti che nonostante la fede indiscussa circa la presenza reale speciale di Cristo nell'Eucaristia celebrata e conservata, pur sempre tenuta in inalterata considerazione dal Magistero della Chiesa anche post-conciliare[11], che si richiamasse a celebrare e a vivere con adeguata partecipazione l'Eucaristia, sia essa feriale che domenicale. Ciò anche per tutelare quelle legittime particolarità espresse dalle Chiese locali[12].

Non si tratta di richiami intimistici, bensì di un consapevole coinvolgimento dove l'ascolto introduce alla comprensione per quanto Dio abbia in Cristo amato l'umanità di tutti i tempi per la quale l'oblazione del Verbo Incarnato avvenuta una volta per tutte sul Golgota è «ripresentata» sino alla Parusia in ogni parte del mondo ove vi sia un

---

7 J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, Milano 2007, 307.

8 Benedetto XVI, Es. ap. *Sacramentum Caritatis*, n. 44.

9 *Ordinamento generale del Messale Romano*, n. 29.

10 Benedetto XVI, Es. ap. *Sacramentum Caritatis*, n. 44.

11 Cfr. Paolo VI, Enc. *Mysterium fidei* (1965); Giovanni Paolo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia* (2003).

12 Benedetto XVI, Es. ap. *Sacramentum Caritatis*, n. 54.

RTLu_3_2007.indd 532 28.11.2007 14:09:22

ministro ordinato che *in Persona Christi capitis* riattualizzi, nell'obbedienzialità del gesto cristico, l'azione redentrice della Croce, suggello dell'Alleanza messianica.

2. *Actuosa participatio* e ministero sacerdotale

Se giustamente la Chiesa crede che non è la santità del ministro che rende più o meno efficace un sacramento bensì questo riceve la sua efficacia da Cristo come causa originante e dalle disposizioni del destinatario quale buon terreno è altrettanto vero che il ministro ordinato però deve «vivere ciò che celebra».

Questa convinzione della *lex orandi* è la sintesi della dottrina anche del Concilio Vaticano II circa la natura del ministro ordinato specie quello dei vescovi e dei presbiteri che viene «marcato da uno speciale carattere che li configura a Cristo Sacerdote in modo da poter agire in nome di Cristo Capo»[13].

L'impegno da parte dei ministri ordinati a far propria una profonda vita spirituale è il concreto atto di riconoscenza nei confronti del Padre che ha offerto loro la chiamata ad «essere [non solo a svolgere, *nda*] ministri di Cristo Gesù fra le genti mediante il sacro ministero del Vangelo, affinché l'oblazione delle genti sia accettabile e santificata dallo Spirito Santo»[14].

È proprio riflettendo sulla grandezza del dono della chiamata a così sublime partecipazione alla ministerialità di Cristo Capo *pro mundi vita* che il ministro ordinato (Vescovo e Presbitero) dovrebbe *a fortiori* tendere a realizzare nella sua vita l'universale vocazione alla santità che è l'impegno per tutti i battezzati[15].

La via sulla quale il ministro ordinato deve incamminarsi è essenzialmente quella del proprio ministero. Realizzarsi, cioè essere sacerdote secondo il Cuore di Cristo, significa avere gli stessi sentimenti, preoccupazioni, attenzioni, slanci di Cristo Pastore a favore di un "recupero" esistenziale dell'umanità impoverita dalla progettualità antitetica a quella del Creatore. Infatti così recita il Concilio Vaticano II: «In primo luogo i Pastori del gregge di Cristo devono vivere... con santità e slancio, umiltà e fortezza, il proprio ministero, il quale così adempiuto, sarà anche per loro un eccellente mezzo di santificazione»[16].

---

13 Concilio Vaticano II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 2.3.

14 *Ibid.*, n. 2.4.

15 Concilio Vaticano II, Cost. dog. *Lumen Gentium*, n. 40.

16 Concilio Vaticano II, Cost. dog. *Lumen Gentium*, n. 41.

RTLu_3_2007.indd 533 28.11.2007 14:09:25

Se è l'Eucaristia dunque che edifica la Chiesa[17] nelle varie parti del mondo ed è causa di essa[18], il Concilio sottolinea inoltre che è «ufficio del sacerdote completare (*perficere*) l'edificazione del Corpo (la Chiesa) con il sacrificio eucaristico»[19].

Spetta quindi al ministro ordinato (vescovo e presbitero) vivere con profonda spiritualità e responsabilità il suo presiedere l'Eucaristia. È proprio per non privare i sacerdoti di questo fecondo momento della loro vita spirituale che l'esortazione apostolica *Sacramentum Caritatis* raccomanda a tutti coloro che partecipano alla celebrazione eucaristica e quindi – noi diremmo – in specie ai ministri ordinati, di accogliere e fare proprio «lo spirito di costante conversione»[20].

È proprio questo spirito che deve portare il ministro ordinato a vivere in prima persona la consapevolezza della grandezza del mistero che si appresta a celebrare, sia questo con la Comunità, sia in assenza di essa. Già Paolo VI nel 1965 all'indomani della conclusione del Concilio sottolineava che «non è lecito... esaltare la messa cosiddetta *comunitaria* in modo da togliere l'importanza alla messa privata; né insistere sulla ragione di segno sacramentale come se il simbolismo... esprimesse esaurientemente il modo della presenza di Cristo in questo sacramento... Tale sacramento si dice reale non per esclusione... ma per antonomasia, perché è anche corporale e sostanziale»[21]. Prescindere da questa verità resa consapevolmente presente nel ministro ordinato che presiede l'Eucaristia significherebbe per il sacerdote sciupare un momento di grazia per la sua vita personale ed inoltre non offrire buona testimonianza del suo ufficio di maestro di fede del popolo cristiano. Essendo il presbitero «consacrato per perpetuare il Santo sacrificio»[22] egli dovrebbe fare dell'Eucaristia celebrata ed adoperata ciò che essa è per lui «principio, mezzo e fine del ministero sacerdotale»[23]. Per un'autentica e fruttuosa partecipazione all'Eucaristia il ministro ordinato deve essenzialmente essere consapevole che non solo egli deve educare il popolo cristiano che la «comunione con Dio, fulcro della vita spirituale, è dono e frutto dei sacramenti»[24]; bensì vivere lui in prima persona il «valore di una partecipazione piena, consapevole e attiva alle cele-

---

17 Concilio Vaticano II, Decr. *Unitatis Redintegratio*, n. 15.

18 Giovanni Paolo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, n. 21.

19 Concilio Vaticano II, Cost. dog. *Lumen Gentium*, n. 17.

20 Benedetto XVI, Es. ap. *Sacramentum Caritatis*, n. 55.

21 Paolo VI, Enc. *Mysterim Fidei*, n. 11.40.

22 Congregazione per il clero, *Direttive per il ministero e la vita dei presbiteri*, Città del Vaticano 1994, n. 48.

23 *Ibid.*

24 Giovanni Paolo II, Esort. ap. post-sinodale *Pastores dabo vobis*, n. 48.

RTLu_3_2007.indd 534 28.11.2007 14:09:28

brazioni sacramentali per il dono e il compito di quella carità pastorale che costituisce l'anima del ministero sacerdotale»[25].

Nessuna negligenza o superficialità per chi presiede l'Eucaristia sia con il popolo che senza di esso. È sempre in nome di Cristo Capo che il Sacerdote offre al Padre l'unico sacrificio a Lui gradito per la salvezza del mondo e per l'edificazione del Popolo cristiano: «Chi celebra male manifesta la debolezza della sua fede e non educa gli altri alla fede. Celebrare bene, invece, costituisce una prima importante catechesi sul santo Sacrificio»[26].

Non può il ministro ordinato trascurare il significato profondo ed essenziale in rapporto all'Eucaristia di ciò che lui è, grazie alla chiamata e conferma nell'ordine sacro. Egli è Colui senza del quale non si ha la ripresentazione con i suoi effetti del sacrificio della Croce e della Pasqua di resurrezione. Egli è colui che «presiede l'intera celebrazione eucaristica»[27] *in persona Christi capitis* che «significa molto di più che *a nome*, oppure *nelle veci di* Cristo. *In personam*, cioè nella specifica, sacramentale identificazione col sommo ed eterno Sacerdote, che è l'autore e il principale soggetto di questo suo proprio sacrificio nel quale in verità non può essere sostituito da nessuno…L'assemblea che si riunisce per la celebrazione dell'Eucaristia necessita assolutamente di un sacerdote ordinato che la presiede per poter essere veramente assemblea eucaristica»[28]. Basterebbe che il sacerdote riflettesse a quale dignità e necessità è stato chiamato per orientare tutta intera la sua vita ad una costante e reale configurazione a Cristo Sommo ed eterno sacerdote della Nuova Alleanza di cui egli ripresenta *in personam* la ministerialità.

3. *Actuosa participatio* e singoli *christifideles*

«A partire dalle affermazioni fondamentali del Concilio Vaticano II, è stata sottolineata più volte l'importanza della partecipazione attiva dei fedeli al sacrificio eucaristico»[29]. L'esortazione apostolica *Sacramentum Caritatis* individua due atteggiamenti

[25] *Ibid.*, n. 48.

[26] *Ibid.*, n. 49.

[27] Benedetto XVI, Es. ap. *Sacramentum Caritatis*, n. 53.

[28] Giovanni Paolo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, n. 29.

[29] Benedetto XVI, Es. ap. *Sacramentum Caritatis*, n. 54.

RTLu_3_2007.indd 535 28.11.2007 14:09:31

per una *actuosa participatio* da parte dei *christifideles* all'Eucaristia: una di carattere *antropologico-spirituale*, l'altra di carattere *ecclesiale-dulìaco.*

3.1. Antropologico-spirituale

La preoccupazione dei Padri Sinodali, recepita e fatta propria da Benedetto XVI è che i *christifideles* che si lasciano convocare alla celebrazione eucaristica siano consapevoli di esser inclusi quale Chiesa nell'agire stesso di Cristo[30] e di essere divenuti con il Battesimo – come sant'Agostino afferma – «Cristo stesso». Gli fa eco sant'Ambrogio, sottolineando che «tutto di noi è Cristo». In base dunque a questa identità il *christifidelis* non può che partecipare all'Eucaristia dopo aver fatto suo «lo spirito costante di conversione che deve caratterizzare la vita di tutti i fedeli»[31] e ogni momento del rapporto tra Dio e l'uomo, specie nella dinamica sacramentale. Se Cristo è l'uomo nuovo, pienamente "convertito" alla volontà del Padre, il *christifidelis* con l'aiuto della grazia deve vivere questa identità e tensione. Il partecipare alla celebrazione eucaristica come auspicata dal Concilio «consapevolmente, piamente e attivamente»[32] presuppone un'opzione fondamentale per una vita veramente in profonda comunione con Cristo che faccia da criterio di valutazione ad ogni scelta del discepolo di Cristo Gesù. La partecipazione all'Eucaristia quotidiana e domenicale deve essere vissuta come una libera opzione legata al criterio della necessità perché da essa riceviamo quel nutrimento, quella forza quale *viatico* per il viaggio dell'esistenza terrena ed «il pegno della gloria futura»[33]. Questo è quanto la Chiesa crede sulla parola di Cristo: «In verità vi dico: se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell'ultimo giorno, perché la mia carne è vero cibo e il sangue è vera bevanda. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui» (Gv 6,53-56).

È proprio per tutelare la pregnanza del «grande Mistero» della fede «che è l'Eucaristia celebrata e custodita per gli infermi e l'adorazione dei fedeli, che la sapiente

[30] *Ibid.*, n. 36.

[31] *Ibid.*, n. 55.

[32] Concilio Vaticano II, Cost. dog. sulla sacra liturgia *Sacrosanctum Concilium*, n. 48.

[33] Catechismo della Chiesa Cattolica (CCC), nn. 1402-1405.

RTLu_3_2007.indd 536 28.11.2007 14:09:34

pastorale della Chiesa chiede un'adeguata preparazione sia remota che prossima per tutti coloro, bambini e adulti, laici e consacrati, sani e malati, che si apprestano a celebrare la ripresentazione del memoriale della Pasqua del Signore»[34].

Se dunque l'Eucaristia celebrata applica al singolo *christifidelis* i frutti dell'opera redentrice di Cristo[35] è doveroso prepararsi in modo conveniente con il «raccoglimento ed il silenzio, almeno qualche istante prima dell'inizio della liturgia, il digiuno e, quando è necessario, con la confessione sacramentale»[36].

La celebrazione dell'Eucaristia presentata come la mensa della Parola e del Pane è completa se il fedele si accosta alla comunione del Corpo e Sangue di Cristo. Il Magistero della Chiesa esorta i fedeli sia nelle celebrazioni feriali che domenicali a ricevere il Corpo del Signore[37] ma nello stesso tempo chiede ai credenti di valutare se «veramente possono ricevere il Sacramento essendo in grazie di Dio e in piena comunione con la Chiesa»[38]. «È dovere di ciascuno attenersi fedelmente»[39] a ciò. L'esortazione apostolica *Sacramentum Caritatis* tiene a sottolineare che «non potendosi accostare alla comunione sacramentale la (loro) partecipazione alla santa Messa rimane necessaria, valida, significativamente fruttuosa»[40]. In tal senso è tutelata la «*res* del sacramento eucaristico che è l'unità dei fedeli nella comunione ecclesiale»[41].

Non è senza sofferenza certo che i divorziati, pur avendo diritto e avendo la necessità di partecipare alla celebrazione eucaristica, non possono accedere alla comunione. Così pure ciò vale per i non cattolici in quanto «l'Eucaristia non manifesta solo la nostra personale comunione con Cristo, ma implica anche la piena comunione con la Chiesa»[42].

3.2. Ecclesiale-dulìaco

L'attenzione di Cristo *doulos* (servo) è perennemente presente alla Chiesa attraverso il diaconato che dei tre gradi del sacramento dell'Ordine appunto richiama lo

---

34 *Ibid.*, n. 1362.

35 *Ibid.*, n. 1366.

36 Benedetto XVI, Es. ap. *Sacramentum Caritatis*, n. 55; cfr. CCC, nn. 1387, 1389.

37 CCC, n. 1389.

38 Benedetto XVI, Es. ap. *Sacramentum Caritatis*, n. 56.

39 *Ibid.*, n. 56.

40 *Ibid.*, n. 55.

41 *Ibid.*, n. 15.

42 *Ibid.*, n. 56.

RTLu_3_2007.indd 537 28.11.2007 14:09:35

stile che il Verbo incarnato ha fatto suo: «Non sono venuto per essere servito ma per servire» (Mt 20,28). Tale stile e concreta attenzione agapica, che non è mai mancata nella Chiesa sin dal suo sorgere (cfr. At 6,2-3), deve essere presente in ogni battezzato che, oltre a lasciarsi permeare dalla profonda comunione con Dio in Cristo deve trasmettere nella Comunità cristiana e nel mondo quella disponibilità agapica verticale e orizzontale che è sia la sintesi di tutta la legge e i Profeti (Mt 22,40) che il criterio identitativo dal quale "gli altri" riconoscono ai credenti di essere veri discepoli di Cristo (Gv 13,34-35). Perché questo? Perché il discepolo di Cristo deve portare nella storia in modo analogo «l'eros di Dio per l'uomo che è insieme totalmente agape... che supera di gran lunga l'aspetto della gratuità»[43]. Di questa dimensione agapica che va oltre la giustizia e diviene condivisione e perdono, ha bisogno di far esperienza l'intera umanità. L'Eucaristia che viene anche indicata con il nome di *agape*[44] porta in sé questa "mistica" che genera comunione (1 Cor 10,17) ed è epifania di comunione[45]. È importante allora che la celebrazione dell'Eucaristia domenicale in specie possa essere veramente esemplare non per un discorso estetico-rituale, bensì ecclesiale-mistagogico dove la *doulia* cristica che i fedeli vivono all'interno della Comunità cristiana possa concorrere in modo discreto ma visibile alla lode che i discepoli del Risorto offrono al Padre radunati dallo Spirito per mezzo dell'unico sacrificio realmente gradito a Dio: quello di Cristo nuovo "Abele il giusto".

«*Actuosa partecipatio* – giustamente afferma l'esortazione apostolica *Sacramentum Caritatis* – non può aversi se non si cerca al tempo stesso di prendere parte attivamente alla vita ecclesiale nella sua integralità, che comprende pure l'impegno missionario di portare l'amore di Cristo dentro la società»[46]. Per tutti coloro che vivono la loro vocazione battesimale «orientando – come dice il Concilio – le realtà temporali a Dio»[47], diviene indispensabile lasciarsi coinvolgere dall'Eucaristia quale momento di *redditio* o circa un impegno svolto a nome della Chiesa nel complesso vissuto dell'uomo d'oggi. La stessa celebrazione eucaristica responsabilmente vissuta in un raccoglimento condiviso non può non offrire quel doveroso impulso per il *christifidelis* a prendere posto nella Comunità cristiana e nel mondo vivendo così quella *doulìa cristica* che è concreta presenza dell'attenzione di Cristo Pastore per la sua Chiesa e

43 Benedetto XVI, Enc. *Deus Caritas est*, n. 10.

44 *Ibid.*, n. 14.

45 Giovanni Paolo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, n. 40.

46 Benedetto XVI, Es. ap. *Sacramentum Caritatis*, n. 55.

47 Concilio Vaticano II, Cost. dog. *Lumen Gentium*, n. 31.

RTLu_3_2007.indd 538 28.11.2007 14:09:37

segno di speranza per l'intera umanità. Lasciandosi coinvolgere consapevolmente dal mistero eucaristico colui che è presenza di Cristo nella varie situazioni della società «diventa sacramento per l'umanità»[48] e segno e strumento della salvezza operata da Cristo per la redenzione di tutti[49]. È con questa consapevolezza e grato stupore che il Popolo cristiano deve celebrare l'Eucaristia.

4. Conclusione

Se dunque l'Eucaristia è un mistero da vivere, bisogna partecipare ad essa con profonda consapevolezza e disposti a lasciarsi trasformare dalla dinamica di cui questo mistero è foriero. «Comunicando al Corpo e al Sangue di Gesù Cristo – sottolinea la *Sacramentum Caritatis* – veniamo resi partecipi della vita divina in modo sempre più adulto e consapevole»[50]. Ministri ordinati e fedeli laici convocati ad offrire il Sacrificio di lode e a edificarsi quale Assemblea dei redenti, non possono che predisporsi a presiedere, a celebrare e a realizzare poi nella quotidianità quella «natura intrinsecamente eucaristica della vita cristiana»[51] che ha la sua dinamica nella *actuosa participatio* della Cena del Signore.

[48] *Ibid.*, n. 1.

[49] *Ibid.*, n. 9.

[50] Benedetto XVI, Enc. *Deus Caritas est*, n. 70.

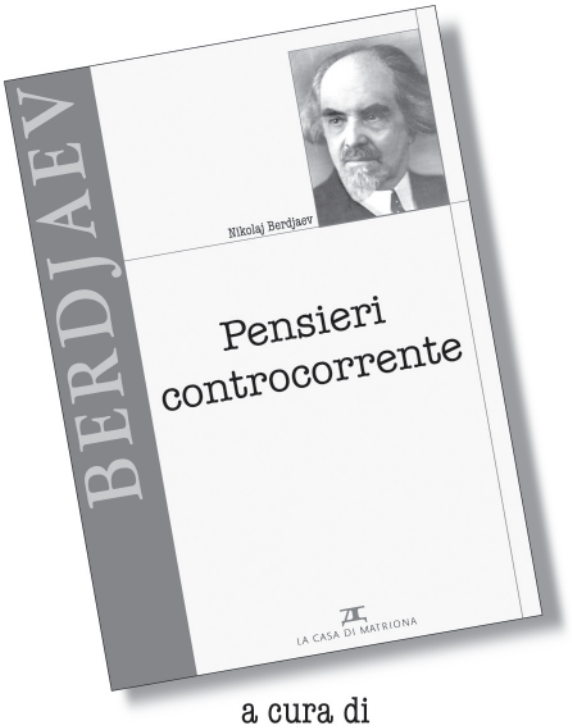
[51] *Ibid.*, n. 71.

RTLu_3_2007.indd 539 28.11.2007 14:09:39

NIKOLAJ BERDJAEV

NOVITÀ

Pensieri controcorrente



a cura di
Adriano Dell'Asta

pp. 144 · € 10,00

"Il problema fondamentale dei nostri giorni
non è il problema di Dio, ma è innanzitutto il problema dell'uomo…
Il problema del nostro tempo è quello dell'uomo,
della salvezza della persona umana dallo sfacelo, il problema della vocazione
e del destino dell'uomo, della soluzione dei problemi fondamentali della società
e della cultura alla luce dell'idea cristiana di uomo.
Gli uomini hanno rinnegato Dio, ma così facendo non hanno messo in dubbio
la dignità di Dio, bensì la dignità dell'uomo."

R.C. Edizioni "La Casa di Matriona" • Tel.: (+39) 035/294021
Mail: rcediz@tin.it • www.russiacristiana.org

RTLu_3_2007.indd 540 28.11.2007 14:09:40

RTLu XII (3/2007) 541-551

Dalla vita della Facoltà

Raffaele Beretta Piccoli*

1. Introduzione

Era martedì 12 settembre 2006 quando Benedetto XVI, nel contesto del suo viaggio in Germania, tenne nell'aula magna dell'Università di Regensburg un discorso rivolto ai rappresentanti della scienza. Esso risulta oggi celebre a causa di una vasta polemica accesasi nelle ore successive e alimentata dalla convinzione che il Papa, nella sua lezione, abbia voluto lanciare un attacco alla cultura musulmana. Osservazioni e critiche giunsero così soprattutto dai paesi islamici, là dove, in certi casi, i toni assunsero i caratteri dell'offesa e della minaccia. Molti luoghi di culto cattolico vennero assaltati e dati alle fiamme. Lo stesso assassinio di una suora italiana operante a Mogadiscio parve inserirsi in questa ondata di violenza.

Ma anche in Occidente, seppure con toni decisamente più pacati, le parole del Papa sollevarono numerose critiche. Nella serata del 14 settembre il Direttore della Sala Stampa della Santa Sede, Padre Federico Lombardi, rilasciò ai giornalisti una dichiarazione volta a placare gli animi: «A proposito delle reazioni di esponenti musulmani circa alcuni passi del discorso del Santo Padre all'Università di Regensburg, è opportuno rilevare che – come risulta da una attenta lettura del testo – ciò che sta a cuore al Santo Padre è un chiaro e radicale rifiuto della motivazione religiosa della violenza». All'*Angelus* del 17 settembre, lo stesso Benedetto XVI dichiarò: «Il mio era un invito al dialogo franco e sincero. (…) Spero che questo valga a placare gli animi». Queste ultime precisazioni furono abbastanza efficaci come emerse da alcune succes-

* L'autore di queste pagine è uno studente che si è laureato in filosofia nel 2007 presso l'Istituto di Filosofia Applicata della Facoltà di Teologia di Lugano e che ha redatto un articolo sul ciclo di conferenze «Fede e ragione: che c'entrano con l'amore?», svoltesi tra il 27 marzo e il 5 giugno 2007 presso la FTL (***ndr***).

RTLu_3_2007.indd 541 28.11.2007 14:09:41

sive reazioni, tra cui quella del presidente dell'Iran Mahmoud Ahmadinejad, che il 19 settembre, criticando l'atteggiamento dei media, manifestò il suo rispetto per il Papa.

Occorre sottolineare che le reazioni critiche, fin dall'inizio, furono accompagnate da tendenze opposte, vale a dire in aperto sostegno del Pontefice; come quella della Commissione Europea che difese fermamente la libertà d'espressione del Papa. In effetti, ad un'attenta analisi, le reazioni risultarono piuttosto disomogenee e questo non si rilevò unicamente nella contrapposizione tra opinioni critiche e favorevoli, ma anche, e forse soprattutto, all'interno delle prime. Il malcontento sollevatosi sia in Occidente sia nei paesi musulmani fu infatti espresso con reazioni tra loro molto diverse, oltre che nei modi, anche nei contenuti. Ci fu chi accusò il Santo Padre di operare un attacco offensivo e volontario alla fede musulmana, altri affermarono invece che dietro alle parole del Papa sussistesse una finalità politica, come quella di avvicinare il Cattolicesimo alla Chiesa Ortodossa e al contempo di allontanarlo da quelle protestanti. Ciò che invece parve accomunare le prese di posizione più critiche fu un particolare atteggiamento nei riguardi dei contenuti della lezione. In particolare, vi fu una tendenza ad isolare un unico passo del discorso che, così presentato, poteva in effetti sembrare offensivo nei riguardi della fede musulmana. È oggi provato che nelle prime ore, il discorso del Papa venne diffuso in forma parziale e spesso accompagnato da commenti di pertinenza quantomeno dubbia. Questo problema è già stato rilevato nella citata reazione di Padre Lombardi, il quale ha invitato ad una «lettura attenta» della lezione, unica via per comprenderne la vera finalità.

Per quanto le varie precisazioni espresse dalla Chiesa abbiano almeno in parte placato gli animi, sul discorso di Regensburg ancora oggi si staglia l'ombra della successiva controversia e questo potrebbe essere di ostacolo a chi volesse fruire pienamente del messaggio papale. Anche per questo motivo la Facoltà di Teologia di Lugano, nel semestre estivo dell'anno accademico 2006-2007, ha offerto al pubblico un ciclo di otto conferenze, interamente basato sulla lezione di Regensburg, il cui titolo è stato: «Fede e ragione: che c'entrano con l'amore?». In questo articolo ripercorreremo liberamente i contenuti di tali incontri, nel tentativo di fornire al lettore qualche coordinata utile per contestualizzare e meglio comprendere gli insegnamenti del Papa. Non si tratta quindi di un riassunto della lezione di Regensburg, la cui lettura risulta a questo punto imprescindibile, ma unicamente di una riflessione a largo spettro e sostanzialmente basata sul tema dell'amore.

Nella prima sezione introdurremo il tema dell'amore che, nella seconda parte, cercheremo di cogliere nella specificità della fede cristiana. A partire da queste osser-

RTLu_3_2007.indd 542 28.11.2007 14:09:42

vazioni, nella conclusione dell'articolo, trarremo alcune conseguenze relative alla vita umana.

Le conferenze del ciclo sono state le seguenti:

- 27 marzo 2007, *Dio è amore e logos! Fede e sicenza nell'insegnamento di Papa Benedetto XVI* (Hans Christian Schmidbaur)
- 17 aprile 2007, *Dio è amore: Dio dei filosofi o Dio di Abramo?* (Giovanni Ventimiglia)
- 24 aprile 2007, *L'amore in Bernardo di Chiaravalle e i Cistercensi* (Costante Marabelli)
- 30 aprile 2007, *«Quando Israele era giovinetto, io l'ho amato» (Os 11,1)* (Giorgio Paximadi)
- 8 maggio 2007, *«Noi abbiamo riconosciuto l'amore che Dio ha per noi e vi abbiamo creduto» (1Gv 4,16)* (Mauro Orsatti)
- 15 maggio 2007, *Eros, Agape e pace interiore* (André-Marie Jerumanis)
- 22 maggio 2007, *Dio è amore. Amore e verità nel dialogo interreligioso* (Azzolino Chiappini)
- 5 giugno 2007, *Religione, ragione e diritti umani* (Libero Gerosa)

2. Fede, ragione e amore

L'associazione dei termini fede, ragione e amore può oggi risultare quantomeno problematica. Quale rapporto intercorre tra amore e ragione? Detto in altre parole: è possibile sottoporre l'amore a una riflessione scientifica? È essenziale porsi ora questa domanda perché, se la risposta dovesse risultare negativa, non sarebbe opportuno redigere questo articolo e neppure sarebbe stato rigoroso organizzare un ciclo di conferenze universitarie aventi l'amore come tema fondamentale. Non è forse quest'ultimo qualcosa di prettamente soggettivo, legato cioè all'esperienza sentimentale del singolo? Che dire poi della fede: non è forse vero che anch'essa sia qualcosa di privato, intimo e quindi per certi versi irrazionale? Si può essere facilmente tentati di rispondere affermativamente a tali domande, soprattutto perché esse rientrano in una mentalità, diffusasi a partire dall'epoca moderna, di natura fondamentalmente positivista: la scienza unisce, le religioni dividono. È evidente come questa visione sia gravata da una concezione riduzionista della scienza, vista unicamente come un prodotto della sinergia tra matematica ed empiria. Come ha sottolineato Giovanni Ventimiglia, il Papa si è opposto a questa concezione che, ultimamente, porta ad una riduzione

RTLu_3_2007.indd 543 28.11.2007 14:09:44

dell'uomo stesso: «Se la scienza nel suo insieme è soltanto questo, allora è l'uomo stesso che con ciò subisce una riduzione. Poiché allora gli interrogativi propriamente umani, cioè quelli del "da dove" e del "verso dove", gli interrogativi della religione e dell'ethos, non possono trovare posto nello spazio della comune ragione descritta dalla "scienza" intesa in questo modo e devono essere spostati nell'ambito del soggettivo» (Benedetto XVI, 2007). Perfino la filosofia analitica, ha spiegato Ventimiglia, che alle sue origini intrattenne stretti legami col neopositivismo (che affermava il non senso degli enunciati su Dio), ha oggi abbandonato i dogmi dell'empirismo e si è aperta alle questioni metafisiche. Questo dimostra che lo scientismo, ancora oggi diffuso, non offre in realtà una prospettiva al passo coi tempi della ricerca filosofica. Quest'ultima in gran parte ha oggi smesso di argomentare contro le questioni metafisiche e religiose, e ha ammesso che lo scientismo esasperato conduce inesorabilmente a conclusioni poco soddisfacenti. Tra esse, Ventimiglia ne ha citate due. Anzitutto, se dovessimo limitarci a considerare ciò che è sperimentabile, dovremmo avvalerci unicamente dei linguaggi tecnici della fisica, della chimica e della matematica. Questa ipotesi si rivela tuttavia alquanto assurda poiché escluderebbe molti tipi di discorso di cui comunemente ci serviamo: si pensi solo a una frase di cortesia. Secondariamente, sottoscrivendo il dogma neopositivista dell'insensatezza di qualunque discorso relativo al divino, si escluderebbe totalmente la possibilità di dialogo tra le diverse culture e religioni; fatto che invece, fortunatamente, si verifica con successo.

Anche la filosofia contemporanea quindi, per quanto non sempre affondi le proprie radici in tendenze cristiane o religiose, è giunta alla convinzione che i dogmi positivisti siano riduttivi e inopportuni. Questo ci spinge a sostenere che la strada per comprendere l'uomo nella sua dignità più profonda non sia quella del riduzionismo scientista, bensì quella dell'allargamento della ragione. Questa porterà a scoprire che, le domande religiose e le conseguenti esperienze di vita siano il più esplicito indizio dell'umana grandezza.

3. Dio è amore

«Amo ergo sum», con questa libera interpretazione del celebre passo di Cartesio, Mauro Orsatti ha espresso la centralità dell'amore nella vita degli uomini: senza l'amore non si vive ma si vegeta. Non è un caso che esso sia simboleggiato dal cuore: organo essenziale per la vita il cui funzionamento deve essere continuo. L'amore è presente in tutte le forme d'arte ed occupa una posizione centrale nella maggioranza

RTLu_3_2007.indd 544 28.11.2007 14:09:45

delle religioni. Dal Buddismo all'Induismo, dall'Ebraismo all'Islam fino alle religioni della tradizione africana esso è celebrato come componente essenziale della vita umana. Qual è dunque la specificità dell'amore cristiano? Tenendo presente che «Dio è amore» (1Gv 4,8) possiamo così declinare la domanda: Chi è il Dio Cristiano? È una domanda cui vogliamo parzialmente rispondere scegliendo alcuni passi della Scrittura, iniziando dalla quella veterotestamentaria per poi rivolgerci al Nuovo Testamento. Da ultimo, faremo qualche osservazione sulla distinzione tra il "Dio della fede" e il "Dio dei filosofi".

3.1. «Quando Israele era giovinetto, io l'ho amato» (Os 11,1)

Nella sua conferenza, Giorgio Paximadi ha osservato che il profeta Osea è tra i primi autori dell'Antico Testamento a descrivere la relazione tra Dio e il suo popolo usando la categoria dell'amore. Nel secondo capitolo del suo libro, la stessa vita matrimoniale del profeta, qualificata dai travagli di una moglie infedele, diventa il linguaggio con cui Dio esprime il suo oracolo. I tradimenti e l'ingratitudine di Gomer, moglie di Osea, diventano l'immagine dell'atteggiamento infedele assunto dal popolo nei confronti di Dio. Questa, tra l'altro, nella letteratura mediterranea è tra le prime occorrenze del tema delle pene d'amore. Dio è anzitutto Colui che ama e provvede per il suo popolo, ma quest'ultimo si dimostra debole ed infedele. Se la prima reazione di Osea fu quella di pensare a dure punizioni cui sottoporre la moglie, subito dopo, abbandonati tali progetti, il profeta lasciò spazio al perdono. L'immagine teologica che emerge è quella di un Dio innamorato che, nonostante i tradimenti subiti, non si stanca di elargire il perdono. La stessa concezione emerge dal capitolo undicesimo di Osea, dove è descritto un amore di tipo filiale: in questo caso l'immagine di Dio è quella di un padre premuroso, il cui amore non è riconosciuto dal figlio, così rivelatosi ingiusto ed ingrato. Di nuovo, sui progetti di vendetta è l'amore che prevale. Di quest'ultimo caso è difficile non sentire un'eco in un altro padre misericordioso che, nel Vangelo di Luca, accoglie amorosamente un figlio a lui ritornato dopo la perdizione.

Già nell'Antico Testamento a più riprese (questo infatti era solo uno dei molti esempi che si potrebbero fare) Dio è presentato come Colui che ama smisuratamente, anche se questo suo amore spesso non è affatto ricambiato. Il suo è dunque un amore gratuito che sfocia nell'atteggiamento del perdono.

3.2. «Come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (Gv 13,24)

Passiamo ora al Nuovo Testamento. Mauro Orsatti ha concentrato la sua analisi sulla letteratura giovannea che, com'è noto, dedica ampio spazio al tema dell'amore.

RTLu_3_2007.indd 545 28.11.2007 14:09:47

Nel tredicesimo capitolo del quarto Vangelo si legge: «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» (Gv 13,24). L'aspetto centrale di questo brano non consiste tanto nell'uso del verbo amare (cosa che, come accennato, si ritrova in quasi tutte le religioni), bensì nella specificazione operata da Cristo con le parole «come io vi ho amato»: noi dobbiamo amare come Cristo ci ha amati. E com'è l'amore di Cristo? Anzitutto, è un amore sconfinato, senza frontiere. Si pensi solo alla parabola del Buon Samaritano con cui Gesù insegna l'importanza dell'aiuto incondizionato ai bisognosi. Tra l'altro, Gesù propone a un dottore della legge di adeguare il suo comportamento a quello di un Samaritano che, data la situazione storica, ai suoi occhi non poteva che apparire come un nemico.

Un tale amore si realizza pienamente nell'atto del perdono, aspetto che già abbiamo osservato nel paragrafo precedente. A tale riguardo, Mauro Orsatti ha commentato il celebre passo di Matteo in cui Gesù afferma: «Se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra» (Mt 5,39). A prima vista questo invito potrebbe sembrare inopportuno e, se interpretato alla lettera, finirebbe per contraddire lo stesso atteggiamento di Gesù che, quando schiaffeggiato, reagisce con un rimprovero (Gv 18,22-23). Per comprendere il significato autentico delle parole di Cristo occorre richiamare alcuni punti della cultura ebraica. In generale, in quel tempo la destra indicava la parte nobile, quella che più d'ogni altra andava rispettata. Uno schiaffo sulla guancia destra rappresenta così un'offesa grave. Questo aspetto emerge con evidenza ancora maggiore se si considera che per colpire la guancia destra occorre infliggere un manrovescio che, oltre ad essere più doloroso di un normale schiaffo, esprime nel gesto un forte disprezzo verso il malcapitato. La corretta esegesi di questo brano ci porta dunque a considerarlo come un invito a perdonare anche le offese più gravi.

L'amore cristiano è quindi una risposta diretta all'amore divino e, come quest'ultimo, deve guardare al di là di ogni confine.

3.3. Dio della fede e Dio dei filosofi

Da quanto osservato emerge che il Dio cristiano, essenzialmente amoroso, non s'identifica perfettamente col Dio dei filosofi, nozione, quella del Dio dei filosofi, che si ritrova ad esempio in Blaise Pascal e che indica il divino così come la ragione umana lo può cogliere, definire e dimostrare. Tuttavia, come osserva Benedetto XVI e come ha sottolineato Giovanni Ventimiglia, non è affatto errato affermare che il Dio cristiano sia *anche* il Dio dei filosofi (Ratzinger, 1968). Infatti, già a partire dalla letteratura veterotestamentaria, è possibile individuare un avvicinamento tra fede biblica e pensiero

RTLu_3_2007.indd 546 28.11.2007 14:09:48

greco. Il Dio della Bibbia, che si presenta nell'Esodo con l'affermazione «Io sono colui che sono» (Es 3,14), si differenzia notevolmente dalle divinità greche, aspetto che il Papa pone in diretta analogia col tentativo socratico di superare il mito. L'avvicinamento tra fede e filosofia si realizza in modo ancora più vistoso nel Nuovo Testamento, là dove Dio stesso è definito come il «Logos» (Gv 1,1), cioè come la "parola" e la "ragione". La Chiesa antica non si orientò così ad una divinità particolare, ma a quel Dio che s'identifica con l'Essere stesso, ovvero a ciò che i filosofi avevano concepito come fondamento di ogni ente. Questa scelta implicò la rinuncia all'antropomorfizzazione di Dio, tendenza che invece era largamente in voga tra i culti politeisti.

Possiamo così affermare che, se da un lato il Dio della fede, in quanto Amore, ha un'eccedenza rispetto al Dio dei filosofi, quest'ultimo è tuttavia inseparabile dal primo: ciò che rende davvero grandioso un Dio incarnato e rivelatosi come Amore è il fatto che ad essere tale non è una divinità gravata dai limiti umani, ma l'Essere stesso, nella sua totalità ed infinitezza. Se Dio fosse antropomorfizzato, il suo amore sarebbe qualificato dall'incostanza tipica degli uomini. Ciò che invece risulta tanto straordinario da apparire perfino inconcepibile è che ad amare l'uomo e a prendersi cura di lui sia l'Essere stesso, infinito, eterno ed immutabile. La fede cristiana accompagna dunque i filosofi fino al loro Dio, fondamento del reale, per poi superarli mediante l'accoglienza della rivelazione da cui scaturisce un Dio tanto amoroso da oltrepassare qualunque possibile aspettativa. Ma di fronte a questa realtà come deve atteggiarsi l'uomo?

4. La scelta cristiana

4.1. Bernardo di Chiaravalle

Attorno al 1130 il cardinale Aimerico, cancelliere di Santa Romana Chiesa, pose a Bernardo di Chiaravalle la seguente questione: «Perché e come si deve amare Dio?». La risposta del monaco fu altrettanto stringata: «Motivo dell'amore di Dio, è Dio; il modo è amare smisuratamente». Costante Marabelli ha commentato l'opera di Bernardo che riporta questo dialogo, il *De diligendo deo*, nella quale il Santo fornisce un'indicazione molto chiara sull'atteggiamento che occorre adottare nei riguardi di Dio. Ogni uomo, fa notare Bernardo, non si trova verso Dio in una condizione di "neutralità", ma, sin dalla sua nascita, è abbracciato dall'amore divino. Quest'ultimo si manifesta già attraverso la creazione, opera gratuita ed affettuosa di Dio; ma ancora di più emerge dall'offerta del Figlio Gesù Cristo. L'uomo si ritrova dunque amato da

RTLu_3_2007.indd 547 28.11.2007 14:09:50

Dio e questo lo rende a sua volta debitore di amore: chi ama per primo è degno di essere riamato.

Il credente è facilitato nel riconoscimento dell'amore divino, tuttavia, secondo Bernardo, questo è possibile anche all'infedele. Se un uomo è aperto al reale e assume quell'atteggiamento che la Scrittura definisce «povertà di spirito», non potrà che riconoscere l'esistenza di segni inequivocabili dell'amore divino. Anzitutto, osserverà l'esistenza di beni, alcuni dei quali strutturanti la sua stessa persona, di cui non potrà tuttavia attribuirsi il merito. A questo proposito Bernardo distingue tre caratteristiche dell'uomo: la dignità, la scienza e la virtù. La prima è il libero arbitrio, mentre la scienza consiste nel riconoscimento che la dignità (ovvero la libertà) è un dono fattoci gratuitamente. Infine, la virtù è un impulso che spinge l'uomo a cercare la fonte dei beni ricevuti. Secondo Bernardo, questi tre caratteri dell'uomo, che emergono allorché s'intraprenda un leale cammino d'autoconoscenza, costituiscono un invito a riconoscere l'amore di un Altro anche per colui che non possiede una fede esplicita. Chi invece non batte questa strada, rimane necessariamente ad un livello di vita superficiale ed ultimamente poco umano poiché non sarà in grado di conoscere la propria vera dignità. Vi sono altresì persone che riconoscono le proprie doti senza tuttavia comprenderle come doni. Queste, attribuendosi il merito di ciò che in realtà hanno gratuitamente ricevuto, cadono nel peccato della vanagloria, cioè di colui che si gloria senza ragione. A questo proposito Bernardo attira l'attenzione su due errori in cui si può facilmente cadere: la sotto-stima e la sovra-stima. Il primo si realizza allorché l'uomo, ignorando la propria dignità, si pone come "cosa tra le cose", e non rende giustizia al suo primato tra le creature. Il secondo errore consiste invece nel mancato riconoscimento della provenienza divina dei beni posseduti. Ma più grave di entrambi questi pericoli dovuti all'ignoranza, è la superbia che grava su colui che, pur riconoscendo l'origine divina dei suoi beni, ne rivendica comunque la gloria per sé.

Bernardo ci suggerisce dunque che l'amore verso Dio non è una prerogativa dei soli credenti, ma di ogni uomo che avanzi nella vita con serietà e semplicità di cuore. Certo è, come ha spiegato Marabelli, che «La Chiesa, a differenza dei (…) pagani è stimolata dagli aculei d'amore, dallo spettacolo di questo amore che è la storia sacra».

4.2. La pace dentro l'uomo

Quanto fin qui osservato ha messo in luce la centralità dell'amore per l'uomo. Quest'ultimo anzitutto si ritrova abbracciato dall'amore infinito di Dio al quale deve rispondere con una vita altrettanto amorosa. Tuttavia, non è detto che ogni tipo di amore sia ugualmente efficace nel conferire alla vita umana pienezza, dignità e pace.

RTLu_3_2007.indd 548 28.11.2007 14:09:51

Questi ultimi termini sono tra loro inseparabili poiché l'armonia interiore nell'uomo non può che risultare da un'esistenza vissuta in piena conformità alla propria essenza. André-Marie Jerumanis ha spiegato che spesso, la perdita della pace interiore, può dipendere da una mancanza di armonia tra le due dimensioni dell'amore: l'eros e l'agape (Benedetto XVI, 2006). La prima è l'amore come desiderio, mentre la seconda è l'amore come donazione di sé. Per quanto spesso si accusi la Chiesa di essere chiusa ed arcaica nei temi riguardanti la sessualità, in realtà il cristianesimo rispetta l'amore in ogni sua forma. Il rispetto dell'amore non coincide però con l'abbandono dell'uomo ai propri istinti, strada che piuttosto lo condurrebbe ad una condizione di schiavitù. La via che porta all'autentica rivalutazione dell'amore prevede piuttosto un decentramento antiegoistico, finalizzato ad una purificazione dell'eros. A questo proposito, più volte il Papa ha parlato di un «esodo» dal proprio io che consenta una maggiore apertura al prossimo. Come l'esodo del popolo ebraico narrato dall'Antico Testamento richiese sforzi e sacrifici, così questo processo è faticoso e deve protrarsi per tutto l'arco della vita. Solo in questo modo è possibile che si realizzi un'esistenza piena ed armoniosa. Quanto detto è strettamente connesso alla Rivelazione: se l'uomo è fatto ad immagine di Dio e se Dio è trinitario, cioè costitutivamente relazionale e amoroso; l'uomo realizza sé stesso e raggiunge la pace interiore unicamente vivendo l'amore anzitutto come donazione di sé. In questo impegno, l'uomo ha un grande esempio cui guardare: Gesù Cristo. Egli realizza una perfetta sintesi tra eros e agape: desidera e cerca a tal punto l'uomo da salvarlo mediante l'offerta di sé stesso. In Gesù, Dio rivela il suo amore, pari a quello di un pastore che, abbandonate novantanove pecore, parte alla ricerca dell'unica smarrita (Lc 15,4-7). Egli chiama e aiuta gli uomini ad essere figli fino in fondo attraverso il riconoscimento dei beni ricevuti e una vita spesa nella donazione di sé. Il rifiuto della filiazione e l'imposizione di sé al prossimo, portano invece ad una rottura che anzitutto si manifesta nell'interiorità dell'individuo e che poi, attivati i moti della concupiscenza e dell'invidia, si allarga prima alla propria famiglia e in seguito alla totalità dei rapporti umani vigenti.

4.3. La pace fra gli uomini

Giungiamo così all'ultimo aspetto che intendiamo qui considerare: la convivenza armoniosa tra uomini. In particolar modo vogliamo focalizzare l'attenzione sui contesti interreligiosi, là dove l'armonia può sembrare un vero e proprio miraggio: è possibile tra fedi diverse una convivenza feconda e basata sul dialogo? Su questa domanda, tra le più complesse nell'attuale teologia, si sono soffermati Azzolino Chiappini e Libero Gerosa. Il primo ha iniziato la sua conferenza mostrando che, quello del dialogo

RTLu_3_2007.indd 549 28.11.2007 14:09:53

interreligioso, è problema antico, che già è rintracciabile nella Scrittura: si pensi solo alla predicazione di Paolo all'Areopago di Atene (At 17,22-34), capitale del politeismo greco. Col passare del tempo, sempre più la Chiesa ha dovuto affrontare questioni nate dai contatti con culture diverse, e tuttavia è proprio l'epoca contemporanea che, più di ogni altra, vede al centro i problemi connessi al dialogo tra religioni. Processi come la globalizzazione e l'accresciuta mobilità delle persone, hanno favorito nuovi e spesso problematici contatti tra le diverse religioni del mondo.

Chiappini ha poi attirato l'attenzione sull'esigenza di rifiutare il luogo comune, secondo cui il dialogo, essendo impossibile o inutile, vada evitato fin dall'inizio. Infatti, nella Scrittura Dio non si presenta anzitutto come un'entità irraggiungibile, bensì come un "Io" che si rivela amorosamente e che quindi diventa per l'uomo un "Tu" cui rispondere. Così, la storia dei rapporti tra Dio e l'uomo si struttura esattamente come la vicenda di un dialogo, e questo chiede ai cristiani di adottare il medesimo approccio verso i fedeli delle altre religioni. Dialogare con i membri di altre confessioni significa anzitutto tutelare sia la dimensione della comprensione sia quella della lealtà. Occorre cioè essere comprensivi verso l'altro, nel tentativo di comprenderne realmente l'esperienza e la fede; e d'altro canto questo non deve essere a scapito della propria fede. La linea che separa la lealtà dalla comprensione può a volte apparire invalicabile: affamando il proprio credo pare infatti difficile mantenere il rispetto e l'apertura verso l'altro. In realtà, ha sottolineato Chiappini, esiste una strada molto efficace per rispettare entrambe le dimensioni: quella della testimonianza. Il testimone è colui che si mostra per quello che è senza imporre nulla al prossimo, bensì rispettandolo totalmente.

Spesso i problemi più gravi non si presentano tanto nel dialogo tra fedi diverse, quanto nei rapporti tra l'ambito religioso e quello laico. Su questo punto si è soffermato Libero Gerosa, il quale ha mostrato che la lezione di Regensburg contiene due coordinate utili per superare questo tipo di ostacolo. La prima: la religione non va assieme alla violenza, ma alla ragione. Per quanto oggi siano molti gli ambienti in cui si parla del "dialogo", in realtà pochi sono coscienti del dilemma che sta alla base della questione e che il Papa a Regensburg ha così definito: «La convinzione che agire contro la ragione sia in contraddizione con la natura di Dio, è soltanto un pensiero greco o vale sempre e per se stesso?». Se optassimo per la seconda ipotesi, tale convinzione sarebbe contestualizzata venendo così a perdere la sua validità universale. In realtà, tra la conoscenza della ragione e quella della fede esiste un nesso profondo e questo fa sì che, se da un lato i credenti non debbano temere la sfera razionale, dall'altro la ragione stessa debba, a sua volta, aprirsi al divino.

RTLu_3_2007.indd 550 28.11.2007 14:09:54

La seconda coordinata identificata da Gerosa afferma che la pace non è minata unicamente dalle ideologie, ma anche dall'indifferenza verso la natura umana. Quest'ultima deve invece essere considerata nella sua totalità ed essere così scoperta come la fonte dei diritti umani che, proprio per questa ragione, non sono disponibili ad alterazioni, neppure se derivanti dal volere di una maggioranza, sia essa religiosa o laica.

Questi ultimi punti compongono la base su cui Benedetto XVI ha costruito la sua lezione di Regensburg. Si tratta di una base capace di meravigliare per la sua semplicità radicale e disarmante e che tuttavia, ben difficilmente potrà essere accusata di violenza nei riguardi delle altre religioni. Al contrario, la lotta al fondamentalismo ha un ruolo centrale nel discorso del Pontefice di cui, per chi ancora non l'avesse fatto, torniamo a consigliare un'attenta lettura.

Bibliografia

BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De diligendo Deo*, Alba 1946.

RATZINGER, Joseph, *Einführung in das Christentum*, München 1968.

BENEDETTO XVI, *Dio è amore*, Città del Vaticano 2006.

BENEDETTO XVI, *Incontro con i rappresentanti della scienza* (discorso del Santo Padre), Città del Vaticano 2006.

B. PASCAL, *Pensieri*, a cura di A. Bausola, Milano 2000.

RTLu_3_2007.indd 551 28.11.2007 14:09:56

RTLu_3_2007.indd 552 28.11.2007 14:09:57

RTLu XII (3/2007) 553-563

Bollettino accademico FTL

a cura di
Giovanni Ventimiglia

Comincia da questo numero la pubblicazione del Bollettino dei titoli delle tesi di Dottorato e Licenza discusse alla Facoltà di Teologia di Lugano. L'aggiornamento uscirà con cadenza biennale. Il fine è quello di favorire il lavoro di tutti coloro che fanno ricerche nei vari campi della teologia. Essi infatti potranno richiedere alla FTL, previa autorizzazione dell'autore, copia della tesi che risultasse di loro interesse. Vengono infine segnalate anche le tesi pubblicate da varie case editrici.

Nr.	data	Candidato	Voto*	Responsabile tesi
Sacra Scrittura				
1	25.11.98	MOLINARO Italo	SCLP	Prof. A. Lobato
Progettualità di Dio e risposta del Figlio nella lettera agli Ebrei				
15	28.05.2004	WILLI Regina (suor Agnes)	SCL	Prof. G. Fischer
Les pensées de bonheur de Dieu pour son peuple selon Jr 29. Un témoignage de l'espérance au temps de l'Exil. Etude critique littéraire et théologique				

* Legenda:
P = probatus
BP = bene probatus
CL = cum laude
MCL = magna cum laude
SCL = summa cum laude

RTLu_3_2007.indd 553 28.11.2007 14:09:58

Teologia fondamentale

2 25.11.98 CLEPEA Cornelio CLP Prof. A. Chiappini
L'antropologia tripartita: un aspetto dell'antropologia teologica secondo H. de Lubac

3 21.06.99 CAMBIASSO Guillermo MCLP Prof. A. Lobato
El deseo de entender la verdad en la Summa Contra Gentiles de S. Tomas de Aquino

4 23.06.99 BOTTARINI Battistino MCLP Prof. A. Chiappini
Il Verbo luce dell'anima

6 20.6.2000 ACUNA GARCIA Santiago SCLP Prof. A. Chiappini
La fundamentación de la ética cristiana según el pensamiento de H. U. von Balthasar
(**Pubbl.**: Edicep, Valencia 2002)

7 22.11.2001 MAGUGLIANI Mauro BP Prof. A. Chiappini
Liturgia e teoria della fede

8 22.11.2001 PAVANELLO Massimo MCLP Prof. A. Chiappini
I Media per l'azione pastorale. Dalla letteratura della prassi alla riformulazione della questione

9 21.1.2002 BALUKCIC Ivo CLP Prof. A. Chiappini
Mass media e virtù teologali

19 24.06.2004 MELONI Giuseppe SCL Prof. A. Chiappini
La teologia è possibile solo come teologia pneumatica

23 30.06.2005 CONCOLINO Domenico MCL Prof. A. Chiappini
Teologia della parola. La comprensione sinfonica della parola di Dio alla luce della costituzione dogmatica "Dei Verbum"

25 12.10.2005 MAGAGNA Cristiano SCL Prof. A. Chiappini
*L'*Imago *Dei in Giovanni Paolo II. Tentativo di recupero dell'antropologia iconica in chiave moderna*

27 16.02.2006 OMEONGA NYOKUNDA Joséphine CL Prof. A. Chiappini
L'indissolubilité du mariage chrétien est-elle compatible avec le mariage africain? Discussion sur le mariage traditionnel africain

RTLu_3_2007.indd 554 29.11.2007 14:50:03

Teologia morale

20 25.11.2004 AZANSHI Komlan Charles MCL Prof. A.-M. Jerumanis
La procréation en Afrique: enjeux anthropologiques étiques et sociaux pour le service de la vie et la dignité humaine

22 27.06.2005 IZENZAMA MAFOUTA Noël MCL Prof. A.-M. Jerumanis
Le paradigme écologique du développement durable en Afrique subsaharienne à l'ère de la mondialisation. Une lecture éthico-théologique de l'écodéveloppement

26 11.01.2006 VILLATORA Ottorino BP Prof. A.-M. Jerumanis
Pedagogia dell'accompagnamento del malato terminale. Approcci psicologici-filosofici-teologici

31 11.10.2006 CARELLI Roberto SCL Prof. A.-M. Jerumanis
L'uomo e la donna nella teologia di H. U. von Balthasar (**Pubbl.**: Eupress, Lugano 2007)

33 30.03.2007 VALERI Roberto CL Prof. A.-M. Jerumanis
Il morire filiale. Contributo dell'antropologia filiale di Réal Tremblay alla bioetica della fine vita

34 25.06.2007 MANZONI Mario Giovanni MCL Prof. A.-M. Jerumanis
Generazione dell'uomo e rigenerazione del soggetto. La famiglia cristiana quale luogo di identità personale

Teologia dogmatica

5 19.6.2000 PARROTTA Pietro MCLP Prof. M. Hauke
La cooperazione di Maria alla redenzione in Gabriele Maria Roschini (**Pubbl.**: Eupress, Lugano 2002)

10 09.12.2002 MYCEK Stanislaw MCL Prof. M. Hauke
Dimensioni teodrammatiche della missione secondo Hans Urs von Balthasar

12 10.06.2003 PERILLO Marcella MCL Prof. M. Hauke
La mediazione mariana in S. Veronica Giuliani (**Pubbl.**: Eupress-Casa Mariana Editrice, Lugano-Frigento 2004)

14 23.06.2003 DE BRISSAC Jacqueline CLP Prof. M. Hauke
Le "De Civitate Dei" de Saint Augustin. Ses dimensions théologiques et sa pertinence pour le monde contemporain

RTLu_3_2007.indd 555 28.11.2007 14:10:01

21 25.11.2004 TAUWINKL Wilhelm SCL Prof. M. Hauke
La discussione teologica sulle indulgenze dal concilio Vaticano II fino ad oggi

24 30.06.2005 LUGMAYR Martin SCL Prof. M. Hauke
Gottes erstes Wort. Untersuchungen zur Schöpfungstheologie bei Leo Scheffczyk

29 12.05.2006 SPATARU Damian SCL Prof. M. Hauke
La gerarchia ecclesiale secondo i Padri cappadoci

30 26.06.2006 SCHWARZ Johannes SCL Prof. M. Hauke
Zwischen limbus und gottesschau – das los der ungerauft sterbenden kinder in der theol. diskussion des XX. jahrhunderts

32 15.02.2007 MUPAYA KAPITEN Didier SCL Prof. H. C. Schmidbaur
Mystère du Christ et expérience africaine. Identité initiatique et témoignage existentiel

Diritto canonico

11 19.05.2003 VITA Stefano CL Prof. L. Gerosa
Le nuove forme di vita consacrata e gli Istituti misti: per una recezione canonistica del Vaticano II

13 23.06.2003 NYIRINDEKWE Innocent MCL Prof. L. Gerosa
Charisme et Coopération dans l'Eglise (**Pubbl.**: Parole et Silence, Paris 2004)

16 03.06.2004 FREITAG Elke MCL Prof. L. Gerosa
Ehen zwischen Katholiken und Muslimen. Eine religionsrechtliche Vergleichsstudie

17 04.06.2004 SINGHA Justin BP Prof. L. Gerosa
Publicité et secret dans les procès canoniques. Analyse de certains aspects à la lumière de la théologie

18 04.06.2004 VIOLI Stefano SCL Prof. L. Gerosa
Il prologo di Ivo Chartres. Paradigmi e prospettive per la teologia e l'interpretazione del diritto canonico (**Pubbl.**: Eupress, Lugano 2006)

28 16.02.2006 SOLO Dario MCL Prof. A. Neri
Le VIH/SIDA: incapacité matrimoniale et chef de nullité du mariage canonique?

RTLu_3_2007.indd 556 28.11.2007 14:10:03

LIBERA DOCENZA IN TEOLOGIA

Nr.	data	Candidato	Responsabile tesi
1 / 03	10.3.2003	DIVRY Edouard	Proff. A. Chiappini / L. Gerosa
	Teologia Fondamentale		

LICENZE rilasciate in **TEOLOGIA MORALE** dall'a.a. 1999/2000 all'a.a. 2006/2007

Nr.	data	Candidato	Voto	Responsabile tesi
20	3.10.2000	CAPUCCIATI Fausto	MCLP	Prof. G. Borgonovo
	La costituzione giuridica, psichica e morale del soggetto umano nel pensiero di G.B. Contri. Possibili implicazioni teologiche			
28	02.10.2002	PURICELLI Angelo	MCLP	Prof. A.-M. Jerumanis
	Il contributo della teologia morale al dibattito pedagogico attuale e il suo significativo apporto circa il tema della coscienza			
33	02.07.2003	RUDACOGORA Emmanuel	MCL	Prof. G. Ventimiglia
	Le débat sur le virtuel dans la culture française contemporaine (J. Baudrillard, P. Lévy, Ph. Quéau et P. Virilio)			
35	21.10.2003	VONZUN Cristina	SCL	Prof. A.-M. Jerumanis
	La "Veritatis Splendor" e la morale della gloria			
38	31.10.2003	POLLIO Giuseppe	MCL	Prof. A.-M. Jerumanis
	Il malato terminale: tra eutanasia e accanimento terapeutico. Una valutazione dal punto di vista della morale della Chiesa Cattolica			
40	01.07.2004	NTAKARUTIMANA Giuseppe	SCL	Prof. A.-M. Jerumanis
	La famille, "Sanctuaire de la vie", à l'épreuve du nouvel ordre mondial			
41	10.05.2004	VALERI Roberto	MCL	Prof. A.-M. Jerumanis
	Il diritto di morire: il morire umano tra tecnologia e umanizzazione			
43	19.10.2004	LEO Rolando	CL	Prof. A.-M. Jerumanis
	L'influsso di Guglielmo d'Occam e del nominalismo sulla teologia morale odierna secondo Servais Pinckaers			
44	20.10.2004	GUTPELCA Linda	SCL	Prof. A.-M. Jerumanis
	Criteri dell'accertamento della morte personale negli stati di confine			

RTLu_3_2007.indd 557 28.11.2007 14:10:07

48 21.10.2004 LONGHINI Giuseppe MCL Prof. A.-M. Jerumanis
La riflessione teologico-morale di Josep Fucjs: "cristianum" e "humanum": tra unità e distinzione

57 17.02.2005 FOSSATI Antonio SCL Prof. A.-M. Jerumanis
Colpa e senso di colpa in S. Freud, P. Ricoeur e B. Häring

58 30.06.2005 KIEDRZYN Adam MCL Prof. A.-M. Jerumanis
Il Cristo pasquale come fondamento della morale cristiana

64 17.02.2006 BAUMGARTNER Maria-Grazia SCL Prof. A.-M. Jerumanis
Il principio responsabilità una lettura ecclesiale del pensiero di Hans Jonas

65 17.02.2006 CALDELARI Cinzia SCL Prof. A.-M. Jerumanis
Discorso sui valori e il valore morale

66 17.02.2006 BASILE Domenico MCL Prof. A.-M. Jerumanis
L'identità della famiglia alla luce dell'Eucarestia

71 03.10.2006 DIME BOLLA Thierry SCL Prof. A.-M. Jerumanis
L'euthanasie est-elle un mal necessaire?

75 02.04.2007 KORZEB Ryszard MCL Prof. G. Carriquiry
Il "lavoro malato" nel socialismo reale e la risposta di Solidarnosc alla luce della dottrina sociale della Chiesa

LICENZE rilasciate in **TEOLOGIA DOGMATICA** dall'a.a. 1994-95 all'a.a. 2004-2005

Nr.	data	Candidato	Voto	Responsabile tesi

1/95 31.3.1995 SQUILLANTE Antonio MCLP Prof. A. Chiappini
Analisi dell'importanza del concetto di "potentia oboedentialis" e della condizione dell'uomo come "essere aperto"

3/96 27.06.96 JOSEPH MEKKARA Shaji MCLP Prof. M. Hauke
The transfiguration of Christ and the life of the christians

4/96 27.06.96 UTHUP BABY Kattjangol RP Prof. M. Hauke
Jesus as king: biblical, historical, systematical approach

RTLu_3_2007.indd 558 29.11.2007 14:50:05

5/97 11.03.97 FRIGERIO Maurilio RP Prof. L. Ciccone
Le direttive di pastorale familiare nei documenti post-conciliari CEI: linee portanti e loro recezione in alcuni documenti diocesani

6/97 16.04.97 CAIRATI Angelo SCLP Prof. A. Chiappini
Romano Guardini mistagogo ed interprete dell'atto liturgico

7/97 27.06.97 PARROTTA Pietro MCLP Prof. M. Hauke
Compagna del Redentore (Lumen gentium, art. 61) la cooperazione di Maria all'opera della Redenzione

9/98 09.06.98 CHARAMSA Krysztof MCLP Prof. M. Hauke
Dio soffre? L'insegnamento della Chiesa sull'impassibilità divina in vista di certe critiche moderne della dottrina

10/98 10.06.98 JOSEPH Sunny RP Prof. M. Hauke
The sacrament of confirmation, its special design and relation to baptism

11/98 17.06.98 JOSEPH Dominic RP Prof. M. Hauke
The trinitarian procession of the holy spirit

12/98 17.06.98 SAAD Joseph Said RP Prof. W. Volonté
Les motivations théologico-canoniques dans les causes du divorce matrimonial dans les églises orthodoxes au Liban

13 22.06.99 STRZELCZYK Grzegorz SCLP Prof. M. Hauke
L'esperienza mistica come "locus theologicus": "status quaestionis" (**Pubbl.**: Eupress, Lugano 2005)

14 22.06.99 PATULEA Calin Daniel CLP Prof. M. Hauke
La conversione di Agostino: aspetti sistematici di un cammino

15 7.10.99 SIRBU Tiberiu Septimiu MCLP Prof. M. Hauke
Teologia della famiglia: prospettive dogmatiche

17 19.6.00 MUNDANTHANATH Thomas BP Prof. M. Hauke
The partecipation of Sacramental priesthood in the prisethood of Christ

18 19.6.00 PARAMBETT Abraham CLP Prof. M. Hauke
The institution of the Church by Jerus Christ

19 30.6.00 MUSSA Agustin Daniel BP Prof. A. Lobato
Los nombres del Espiritu Santo en la fe de la Iglesia Católica

RTLu_3_2007.indd 559 28.11.2007 14:10:11

21 25.10.2001 ROBBIANI Cristiano SCL Prof. M. Hauke
La specificità del ministero diaconale nella Chiesa antica

22 29.10.2001 BALDINI Antonio MCL Prof. M. Hauke
Principio petrino e principio mariano ne "Il complesso antiromano" (**Pubbl.**: Eupress, Lugano 2003)

23 30.10.2001 TAUWINKL Wilhelm MCL Prof. M. Hauke
La dimensione prefigurativa del cosmo sacramentale

24 14.02.2002 GAWEL Lukasz SCL Prof. M. Hauke
L'antropologia cristiana come riflesso della risurrezione di Gesù Cristo

25 15.2.2002 MELONI Giuseppe SCL Prof. A. Chiappini
Il "Principio Rivelazione" nel metodo teologico di Karl Barth

29 3.10.2002 CAPRETTI Francesco MCL Prof. A. Chiappini
Gershom Scholem: Messianismo e Gabbalah

30 28.05.2003 DANIEL Lázaro MCL Prof. M. Hauke
La mediazione materna di Maria in Cristo nell'enciclica "Redemptoris Mater"

32 02.07.2003 GRECO Giancarlo SCL Prof. M. Hauke
"Maria, la donna delle beatitudini". Approccio al tema della cooperazione di Maria a partire dalle quattro beatitudini parallele di Matteo e Luca

39 03.03.2004 MUPAYA KAPITEN Didier MCL Prof. M. Schulz
Mystère du Christ et expérience africaine. Louanges au bord du Congo

42 28.06.2004 SCHWARZ Johannes SCL Prof. M. Hauke
Das Königtum Christi als Theologisches Thema des 20. Jahrhunderts

49 27.10.2004 NWANONENYI Benjamin MCL Prof. M. Schulz
The unicity and universality of Jesus Christ and christian salvation in the pluralistic theology of religion. A critique of John Hick from the dogmatic approach

52 25.11.2004 SILVA Georges MCL Prof. M. Hauke
La théologie de l'eucharestie. Le rapport entre Sacrifice, sacrament et Banquet à travers les écrits du Père Louis Bouyer et du Cardinal Charles Journet

53 18.11.2004 THOMAS Binoy CL Prof. M. Hauke
La partecipazione dei presbiteri e dei fedeli laici ai tre ministeri di Cristo. Differenza e rapporto tra il sacerdozio comune e il sacerdozio ministeriale

RTLu_3_2007.indd 560 28.11.2007 14:10:14

59 01.07.2005 CORTESI Lorenzo SCL Prof. A. Chiappini
Il concetto di filosofia cristiana nella "paraclesis" di Erasmo da Rotterdam

60 1.07.2005 DE VITA Ignazio SCL Prof. M. Schulz
"Unitas" e "primitas" secondo la teologia trinitaria di san Bonaventura da Bagnoregio

61 05.09.2005 NOVOSELSKY Oleg MCL Prof. M. Hauke
Il mistero della divinizzazione nel pensiero orientale ed occidentale

63 26.10.2005 BIZZOZERO Andrea SCL Prof. A. Chiappini
La teologia come ermeneutica e via verso la felicità nei trattati: De Disciplina Christiana, De Utilitate Credendi, De Doctrina Christiana di Agostino di Ippona

67 20-24.03.2006 MAFUTA Kiyungu Didier SCL Prof. A. Chiappini
L'identité chrétienne à l'épreuve de l'altérité religieuse. Points de repère pour une théologie chrétienne des religions selon Hans Urs von Balthasar

68 30.03.2006 TORTI Paolo SCL Prof. A. Chiappini
La preparazione al matrimonio. Indicazioni del Magistero e prospettive pastorali

74 7.10.2006 SODEA Daniel MCL Prof. M. Hauke
Il rapporto tra sviluppo storico e visione beatifica dell'anima di Gesù prima di Pasqua

LICENZE rilasciate in **TEOLOGIA BIBLICA** dall'a.a. 1994-95 all'a.a. 2005-06

Nr.	data	Candidato	Voto	Responsabile tesi

2/96 27.06.96 WUWER Thomas MCLP Prof. A. Chiappini
Lo statuto del popolo di Israele nelle lettere di Paolo

8/98 09.06.98 BUGNO Anna MCLP Prof.ssa K. Heller
Conoscere Dio. I temi dominanti del vangelo secondo Giovanni e il loro rapporto con l'Antico Testamento

16 01.02.00 DEL PIETRO Agostino SCLP Prof. M. Orsatti
Dalla tavolozza di Marco. Alcune immagini nell'opera del secondo evangelista

26 16.5.02 OLDANI Carlo MCLP Prof. M. Orsatti
Dinamiche di incontro nel IV Vangelo

37 22.10.2003 ASSOGBAVI Isaac MCLP Prof. M. Orsatti
Les miracles de guérison physique dans l'évangile de Marc

RTLu_3_2007.indd 561 28.11.2007 14:10:16

46 21.10.2004 CHUKWUJEKWU Moses SCL Prof. M. Orsatti
Your Kingdom come. A study of the message of the Kingdom Matthew an its Import in the life and ministry of the Church

54 17.02.2005 CIALACOVA VASSILEVA Svetla MCL Prof. M. Orsatti
In Cristo Gesù Signore. I sentimenti di Paolo nella lettera ai Filippesi

55 17.02.2005 FIDANZIO Marcello SCL Prof. G. Paximadi
Sion, città di Dio, rifugio e sorgente. Analisi retorica e spunti d'interpretazione dei salmi 46 e 87

56 17.02.2005 MATTANZA Giuseppe SCL Prof. M. Orsatti
L'"oggi" della salvezza nel Vangelo di Luca. Analisi biblico-teologia di un "singolare" avverbio

69 03.07.2006 DEMELAS Fabrizio SCL Prof. M. Orsatti
Paolo mistico. Presenza e compagnia divina nella vita dell'Apostolo dei pagani

LICENZE rilasciate in **STORIA DELLA TEOLOGIA** dall'a.a. 2005/06

70 03.07.2006 POZZI Pietro MCL Prof. A. Chiappini
S. Tommaso d'Aquino commentatore della Lettera ai Romani nel contesto dell'esegesi medievale

LICENZE RILASCIATE IN **DIRITTO CANONICO** Dall'a.a. 2002-03 al 2005-06

Nr.	data	Candidato	Voto	Responsabile tesi

27 02.10.02 BAMUENE SOLO Darius MCLP Prof. L. Gerosa
La désignation des évêques en Afrique sur la base d'une analyse comparée du CCEO et du CIC

31 23.06.2003 MUANDA MUANA FUTI Innocent MCLP Prof. L. Gerosa
Statut juridique et condition ecclésiale des fideles laïcs. Lecture synoptique sur les canons du CIC et du CCEO

34 18.10.2003 LARIOS VALENCIA José Omar MCLP Prof. L. Gerosa
La interpretación de la ley canonica en el debite postconciliar

RTLu_3_2007.indd 562 28.11.2007 14:10:18

36 15.10.2003 QERKINI Agim CLP Proff. L. Gerosa/ M. Kunzler
Il cristianesimo nel popolo albanese e e riforme liturgiche del Concilio Vaticano II

45 21.10.2004 TIMASHOV Serguey MCL Prof. L. Gerosa
La ricezione della dottrina conciliare sul matrimonio nei codici (CIC e CCEO) della Chiesa Cattolica

47 21.10.2004 MPESSE NGOLLE Clementina BP Prof. A. Neri
L'immaturité psycho-affective relative aux vouex dans la vie consacrée et un rapport au mariage canonique

50 5.11.2004 BELLUSSI Paolo CL Prof. A. Neri
La certezza morale nella pronuncia del giudice ecclesiastico e la fisionomia della sentenza in Italia: analogie e differenze

51 5.11.2004 FIX Alexander CLP Prof. L. Müller
Amtszeugenschaft oder Sakramentenspendung? Die Rolle des Kirchlichen Amtstragers bei der Eheschliessungsassintenz nach lateinischem und orientalischem Kirchenrecht

62 21.10.2005 PRZYKLENK Waldemar MCL Prof. A. Neri
La dispensa dalla forma canonica nei matrimoni misti. Applicazione del can. 1127§2 CIC alla luce dell'Istruzione alla Conferenza Episcopale Polacca

72 02.10.2006 NOVIENYEKU KOMI (Francio) CL Prof. A. Neri
Collaborateur fidele de l'Evéque. Une analyse du canon 245§2 du CIC de 1983

73 20.10.2006 DE MENDONCA DANTAS Joao Paulo MCL Prof. A. Neri
Un "dialogo a distanza" tra Sant'Agostino ed Eugenio Corecco sulla Communio come principio ecclesiologico fondamentale del Diritto canonico

76 12.03.2007 STABELLINI Andrea SCL Prof. L. Gerosa
Educazione cattolica: la consegna di una vita. Cann. 793, 794, 795 CIC

77 14.02.2007 GENTILI Andrea SCL Prof. L. Gerosa
L' interpretazione e la consuetudine nelle codificazioni cattoliche

78 15.03.2007 BOCETA Roberto SCL Prof. L. Gerosa
L'ontologia del "Giuridico" in Eugenio Corecco

RTLu_3_2007.indd 563 28.11.2007 14:10:22

Finito di stampare
nel mese di novembre 2007
presso Reggiani SpA, Varese

RTLu_3_2007.indd 564 28.11.2007 14:10:26