

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

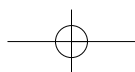
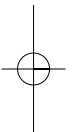
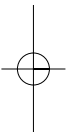
Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

1

Anno XIII
Marzo 2008

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)





Sommario

RTLu 1/2008

Editoriale

Giovanni Ventimiglia	5
----------------------------	---

Articoli

José M. Galvan, <i>La speranza nella società delle macchine: la tecnoetica</i>	17
Sergio Bartolommei, <i>Temi e problemi della tecnoetica</i>	27
Luca Botturi – Alessandro Giordani, <i>Etica e formazione. Il caso dei sistemi adattativi multimediali</i>	37
<i>La Roboethics Roadmap</i>	59

Contributi

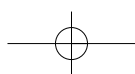
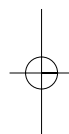
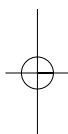
Markus Krienke, <i>Alcune riflessioni epistemologiche e metodologiche sull'Etica sociale cristiana in quanto disciplina teologica</i>	89
Andreas Laun, <i>Etica naturale e cultura della vita</i>	113

Vita ecclesiale

Ettore Malnati, <i>L'antropologia nella «Deus caritas est»</i>	121
Amedeo Grab, <i>Omelia per l'apertura dell'anno accademico</i>	135

Recensioni

Giacomo Incitti, <i>Il popolo di Dio. La struttura giuridica fondamentale tra eguaglianza e diversità</i> (di Stefano Violi)	139
AA.VV., <i>L'antropologia della teologia morale secondo l'Enciclica «Veritatis Splendor»</i> (di Roberto Carelli)	143



Editoriale

Giovanni Ventimiglia

Facoltà di Teologia (Lugano)

Tecnoetica, roboetica, bioroboetica e insegnamenti della Chiesa

Questo numero della Rivista Teologica di Lugano (RTLu) ha come argomento principale un tema decisamente d'avanguardia: la tecnoetica e la roboetica. È pensato anche per rendere note ad un pubblico più vasto le attività di un gruppo di ricerca internazionale su questo stesso argomento, denominato *Ethicbots*, finanziato dall'Unione europea, di cui fa parte anche l'Istituto di Filosofia Applicata della Facoltà di Teologia di Lugano (FTL)¹.

È la prima volta in assoluto, a mia conoscenza, che una rivista di una Facoltà di Teologia si occupa di tecnoetica e roboetica. Sarà opportuno quindi chiarire preliminarmente due cose: a) che cosa sono la "tecnoetica" e la "roboetica"; b) perché mai una istituzione universitaria cattolica se ne occupa.

Anche se si tratta di campi del tutto nuovi, dove finanche le parole sono nuove e i loro significati spesso non univoci, mi sembra che la "roboetica" sia da considerare, almeno questa è la mia proposta, un sottoinsieme della "tecnoetica".

La parola "tecnoetica" è stata usata per la prima volta, come scrive Galvan nell'articolo pubblicato in questo numero, in un Simposio in Canada dedicato all'"etica

¹ *Ethicbots* è l'acronimo del progetto di ricerca *Emerging Technoethics of Human Interaction with Communication, Bionic, and robotic systems* che vede coinvolte, oltre l'Istituto di Filosofia Applicata della Facoltà di Teologia di Lugano, le seguenti istituzioni: Università "Federico II" di Napoli, Dipartimento di Scienze fisiche e Dipartimento di Informatica e Sistemistica, Italia; Fraunhofer Institute for Autonomous intelligent Systems, Sankt Augustin, Germania; Scuola di Robotica, Genova, Italia; University of Reading, Department of Cybernetics, Inghilterra; Hochschule der Medien University of Applied Sciences, Stuttgart, Germania; LAAS-CNRS, Toulouse, Francia; Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa, Italia; Università di Pisa, Dipartimento di Filosofia, Italia; Middlesex University, Interaction Design Centre, School of Computing, London, Inghilterra.

Editoriale

nell'epoca della tecnologia pervasiva". Il termine venne poi fuori durante un seminario di studio sul rapporto uomo-macchina organizzato nel 2001 dalla Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa. Da allora le *Conferenze internazionali sulla robotica e l'automazione* (ICRA) hanno incluso workshop sulla "tecnoetica" e anche la *IEEE-RAS Robotics and Automation Society* ha previsto da qualche anno un comitato tecnoetico. Come si può vedere, in realtà la parola "tecnoetica" ha finora designato quella nuova disciplina che studia problemi etici legati alla robotica.

Coniata nel 2002 da Veruggio, Presidente della Scuola di Robotica di Genova, l'espressione "roboetica" è stata ufficialmente proposta durante il Primo Simposio internazionale di roboetica, che si è tenuto a Sanremo nel 2004. Con questa espressione si voleva, e si vuole ancora oggi, indicare quella nascente disciplina che si occupa di problemi etici legati alla robotica. Di fatto quindi, come si può vedere, il termine "roboetica" andava a coincidere con il significato dell'espressione "tecnoetica". Ed infatti, ai nostri giorni, qualche studioso, come è per esempio il caso di Bartolommei nell'articolo pubblicato in questo numero, usa il termine "tecnoetica" come sinonimo di "roboetica".

A mio sommosso avviso, invece, la nascita dell'espressione "roboetica", più appropriata anche semanticamente per designare lo studio dei problemi etici legati alla robotica, dovrebbe sostituire del tutto, per ragioni di chiarezza, "tecnoetica", espressione quest'ultima che invece dovrebbe andare a designare tutto quell'insieme di discipline che si occupano dei diversi problemi etici connessi con ogni tipo di tecnologia e non solo con i robot.

Ciò premesso, si consideri più da vicino l'ambito e l'oggetto della roboetica. La cosa emergerà con più chiarezza se si parte da ciò di cui la robotica non si occupa.

Come viene spiegato nella *Roboethics Roadmap* – forse il più importante documento al mondo di roboetica, pubblicato nella nostra Rivista per la prima volta – la "roboetica" non si occupa di problemi di etica dei robot, nel senso del genitivo soggettivo. Non si occupa, in altre parole, di questioni come «il bisogno di non considerare i robot come schiavi o la necessità di garantire loro lo stesso rispetto, diritti e dignità che riserviamo agli esseri umani». E questo per il semplice motivo che tali problemi si porrebbero solo in seguito alla emergenza di funzioni umane nei robot, come la coscienza, il libero arbitrio, l'autocoscienza, il senso della propria dignità, le emozioni ecc., tutte cose che allo stato attuale della ricerca in robotica risultano

premature o, come ritengono altri, ed io fra questi, tecnicamente e logicamente impossibili².

La roboetica si occupa di problemi di etica umana non artificiale, ovvero dell'«etica degli uomini che progettano, costruiscono e utilizzano robot» (*Roboethics Roadmap*, 1.5.2.).

Si noti come questa definizione includa i robot, e si riferisca quindi ai problemi etici nel campo della robotica, ed escluda i «bio-robot», intesi come sistemi bionici ibridi, cioè quegli «artefatti robotici che possono essere connessi direttamente al corpo umano e percepiti dal cervello come parte del corpo stesso»³, ovvero, «sistemi e macchine ispirate alla biologia (...), dispositivi in grado di sostituire, integrare e assistere gli esseri umani in attività di diagnosi, chirurgia, nella preparazione di protesi, nella riabilitazione e nell'assistenza personale» (*Roboethics Roadmap* 7.6.24). Come si intuisce, tali sistemi ibridi uomo-macchina possono essere utilizzati sia a scopo terapeutico che migliorativo. Ebbene, come chiamare, a questo punto, la disciplina che studia i problemi etici connessi alla biorobotica?

L'articolo di Bartolommei pubblicato in questo numero, che tratta con rara chiarezza proprio questo tipo di problemi etici, usa indifferentemente i termini “tecnocetica” e “roboetica”. Sulla base però di quanto siamo andati scrivendo sui termini in questione, mi permetto di suggerire una soluzione diversa. Si dovrebbe trovare un altro termine, specifico, per la disciplina che studia i problemi etici connessi alla bionica e alla biorobotica. La proposta che avanzo è di chiamare questa disciplina “bio-robo-etica” o semplicemente “bioroboetica”.

Si comprenderebbe così che si tratta di un sottoinsieme della “roboetica” e, nello stesso tempo, un sottoinsieme della più nota “bioetica”.

Se la bioetica si occupa prevalentemente delle questioni etiche legate all'esistenza, cioè alla vita, umana (nascita, morte, ecc.), la “bioroboetica” si occupa invece delle questioni etiche legate prevalentemente all'essenza, cioè all'identità, umana. Se la roboetica si occupa di tutte le questioni etiche legate ai robot, la “bioroboetica” si occupa delle questioni etiche di un tipo molto particolare di robot, ovvero i “bio-robot”.

² Cfr. A. GIORDANI, *Il problema della coscienza artificiale*, in A. FABRIS (a cura di), *Etica del virtuale*, Milano 2007, 129-151.

³ M. C. CARROZZA – P. DARIO – P. SALVINI – C. LASCHI, *La biorobotica. Dall'invenzione dell'uomo artificiale ai sistemi bionici ibridi*, in M. GRONCHI (a cura di), *Sull'identità umana. Teologia e scienze in dialogo*, Pisa 2007, 107.

⁴ 3.6.2. nella numerazione dell'estratto della *Roadmap* pubblicato in questo numero.

Editoriale

Ecco dunque chiarito il significato di termini desueti come “tecnoetica”, “roboetica” e, secondo la nostra proposta, “bioroboetica”.

In questo numero si troveranno articoli sulla “tecnoetica” (Galvan), sulla roboetica (*Roboethics Roadmap*; Botturi-Giordani), sulla “bioroboetica” (Bartolommei).

La seconda questione a cui bisogna adesso dare risposta è la seguente: perché mai una istituzione universitaria cattolica si occupa di roboetica? A che titolo? Sono questioni che esulano dalla teologia?

Già in base alle spiegazioni date sopra, si intuisce che la Chiesa cattolica ed in particolare una Facoltà di Teologia non può considerare le questioni etiche sollevate dalla tecnica, dalla robotica e dalla biorobotica come estranee alla sua missione.

Per spiegare questo punto, parto da un concetto classico dell’ontologia, quello di ente. Come è noto, ogni ente finito è composto di essenza ed esistenza⁵. Anche l’uomo non sfugge a questa composizione, nel senso che anche l’uomo ha un’essenza ed un’esistenza. In lui l’esistenza, essendo un essere vivente, prende il nome di “vita”. La Chiesa cattolica, come si sa, ha mostrato di ritenere particolarmente decisive le questioni che riguardano la vita umana, dal concepimento fino alla morte naturale, e ha speso più di una parola in bioetica, proprio per difendere la vita umana. Ai nostri giorni le accresciute possibilità di scienza e tecnica pongono problemi etici per l’uomo non già e non solo a livello della sua esistenza, cioè della vita, ma a livello della sua essenza, cioè della sua identità. Si tratta dei problemi delle cosiddette ibridazioni.

Ora, le ibridazioni possono essere di diverso tipo: uomo-uomo, ed è il problema dei trapianti d’organo; uomo-animale, problema degli xenotrapianti; uomo-vegetali (e animali-vegetali), che generano i problemi degli organismi geneticamente modificati e della cosiddetta nutraceutica (di tali problemi si occupa una nuova branca dell’etica applicata che è l’etica della biocoltura); infine vi sono le ibridazioni uomo-macchina, ovvero uomo-internet, uomo-robot, uomo-protesi tecnologiche, ecc.

La Chiesa si è già occupata dei problemi etici riguardanti la ibridazione uomo-animale nell’importante documento, pubblicato il 26 settembre 2001, della Pontificia Accademia per la vita: *La prospettiva degli xenotrapianti. Aspetti scientifici e considerazioni etiche*. Proprio in questo documento, al capitolo intitolato *Xenotrapianto e identità del ricevente*, si legge: «la problematica relativa alla tutela dell’identità personale del paziente ricevente costituisce un punto cardine non solo per

⁵ Qualche studioso tomista parla di *actus essendi* e rifiuta il termine “esistenza”.

l'antropologia filosofica, ma anche per la teologia morale, come dimostrano alcuni pronunciamenti ufficiali del Magistero in tema di xenotrapianti» (n. 12).

È chiaro dunque che in base ad un ragionamento di analogia, la Chiesa non può non essere interessata a quella che abbiamo chiamato sopra "bioroboetica", perché proprio lì, nelle questioni sollevate dalla ibridazione "uomo-robot", riemerge con forza la questione della tutela dell'identità e dell'integrità ontologica e cognitiva dell'uomo. Fino a che punto le protesi robotiche e biomeccatroniche (biologico-meccanico-elettroniche), a scopo terapeutico e ancor di più a scopo migliorativo, mettono in discussione l'identità e l'integrità ontologica dell'essere umano? Esistono organi che non possono essere rimpiazzati da un trapianto, pena la perdita di tale identità ontologica? Esistono organi, come quelli deputati alla memoria individuale di un essere umano, che non possono essere sostituiti da organi artificiali, magari molto più efficienti, pena la perdita della propria identità soggettiva e cognitiva? Insomma un uomo con un altro cervello, è sempre lo stesso uomo oggettivamente, cioè dal punto di vista della sua essenza individuale? Un uomo con un'altra memoria è sempre, soggettivamente, lo stesso uomo? E non è una questione etica di capitale importanza la tutela dell'identità ontologica e cognitiva dell'essere umano?

A tutto ciò si aggiunga che molti vantaggi in termini di efficienza possono produrre disagi psicologici anche gravi. Lo si legge ancora nel testo citato, anche se in riferimento agli xenotrapianti: «Un importante ruolo, nell'applicazione clinica dello xenotrapianto, va assegnato anche alla scienza psicologica, la quale dovrà dare prima il suo responso, nei singoli casi, sulle probabili ripercussioni che il soggetto ricevente potrebbe subire nella sua psiche (es. modificazioni del proprio "schema corporeo"), circa l'integrazione di un organo a lui estraneo» (n. 14). Anche qui il discorso, per analogia, potrebbe valere a proposito delle ibridazioni e dei trapianti uomo-robot.

La posizione che stiamo descrivendo, e che, appunto per analogia, potrebbe avvicinarsi a quella della Chiesa in materia di bioroboetica, una posizione cioè che tende a tutelare l'essenza dell'uomo, verrebbe giudicata da Bartolommei, in base a quanto scrive nell'articolo qui pubblicato, "difensiva", ancorata ad obiezioni di principio ed essenzialista, invece che "possibilista", legata a obiezioni semplicemente di prudenza e consequenzialista. Bartolommei, che pure presenta esaustivamente tutte le posizioni, sembra propendere per questo secondo approccio e cita tre conseguenze negative in base alle quali sollevare obiezioni alla biorobotica: 1. la conseguenza negativa delle discriminazioni razziali nei confronti dei non superdotati bionici, con l'ulteriore conseguenza del risentimento e della guerra degli individui

Editoriale

non potenziati contro i potenziati; 2. la conseguenza negativa del controllo da parte degli uomini potenziati nei confronti dei non potenziati, con massiccia invasione della *privacy*, con l'ulteriore conseguenza di una guerra degli individui controllati contro gli uomini controllori, contro il Grande Fratello; 3. la conseguenza negativa dell'uso dei nuovi uomini bionici a scopi militari, con la ulteriore conseguenza del ricorso alle guerre e «l'autodistruzione della specie umana».

Ora però, proprio questo ultimo accenno all'«autodistruzione della specie umana» mi sembra utile in ordine ad un ridimensionamento della contrapposizione, presentata da Bartolommei, tra posizioni “di principio” e posizioni consequenzialiste.

Infatti se abbiamo il diritto di dire di no (posizione consequenzialista) per motivi etici prudenziali a uno sviluppo tecnologico che avesse come conseguenza «l'autodistruzione della specie umana» in seguito a una guerra, perché mai non avremmo il diritto di dire di no (posizione cosiddetta “di principio”) alla stessa tecnologia che portasse a un suicidio, seppure indolore, della specie umana, soppiantata, senza spargimento di sangue, da uomini bionici? In entrambi i casi in gioco è la sopravvivenza della “specie”, dell’“essenza” umana, che dunque si rivelerebbe, così mi sembra, la ragione ultima delle stesse prudenze consequenzialiste.

Fino a qui, tuttavia, abbiamo semplicemente provato ad argomentare a favore dell'importanza che hanno per la Chiesa i temi che emergono nella “bioroboetica”.

Restano ancora da considerare la roboetica e la tecnoetica.

Nella roboetica non si tratta, come abbiamo visto, di ibridazione tra corpo umano e macchina. Da questo punto di vista il problema etico della integrità ontologica e cognitiva dell'essere umano non si pone come in bioroboetica. Rimangono tuttavia i problemi etici derivanti da disagi e conflitti *intraumani o psicologici* e da disagi e conflitti *interumani o sociali*.

Per poterli anche solo elencare con precisione, bisognerebbe elencare, come avviene nella *Roboethics Roadmap* qui pubblicata, i diversi ambiti della robotica. Ogni ambito infatti pone problemi etici specifici, non sempre identici ai problemi etici posti da altri ambiti della stessa robotica. Per esempio le questioni poste dalla robotica chirurgica non sono le stesse della robotica militare. Ad ogni modo, si possono individuare alcuni problemi etici che ricorrono più spesso nelle diverse applicazioni della robotica. Per quanto riguarda i disagi intraumani o psicologici, in testa vi sono: 1. la difficoltà di distinguere tra reale e immaginario, tra naturale ed artificiale, tipica dei soggetti che vivono con l'ausilio di robot e di sistemi intelligenti in

campo educativo, ludico, artistico, ecc.; 2. la dipendenza individuale dalla tecnologia robotica.

Per quanto riguarda invece i disagi interumani o sociali, ricorrono più spesso le seguenti questioni: 1. discriminazioni sociali sulla base dell'accesso limitato all'uso dei robot (*robotics divide*); 2. disoccupazione, a causa della sostituzione del lavoro umano da parte dei robot (automazione); 3. tutela della *privacy* a motivo del controllo sugli utenti esercitato dai sistemi robotici adattativi; 4. assegnamento di responsabilità per comportamenti errati o crimini compiuti da sistemi a composizione mista uomini e robot a danno dell'ambiente o di altri esseri umani; 5. dipendenza collettiva dalla tecnologia robotica⁶.

Ora, molti di questi temi, anche se non in riferimento alla roboetica, sono oggetto della riflessione della Dottrina sociale della Chiesa e dell'etica sociale cristiana (su cui proprio in questo numero Markus Krienke ha scritto un articolo chiaro). Per esempio, sulla questione del fossato fra Paesi in via di sviluppo e Paesi sviluppati, fondamentali sono le encicliche: *Sollicitudo rei socialis* (9; 14)⁷; *Populorum progressio* (8), *Laborem exercens* (17). E ancora: il *Messaggio di Giovanni Paolo II per la Giornata mondiale della Pace 1998*; il *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa (CDS)* a cura del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace (192). È vero che in questi testi non si parla di *robotics divide* (né del suo antecedente più noto: il *digital divide*), ma è altrettanto vero che i principi per affrontare quelle questioni vi sono enunciati con chiarezza: si tratterebbe solo di svilupparli e applicarli alla roboetica.

Il problema della disoccupazione a motivo della sostituzione degli uomini da parte delle macchine (automazione) è stato affrontato dalla Chiesa nell'Enciclica *Laborem exercens* (1) e, prima, nella Costituzione *Gaudium et Spes* (66).

⁶ Uno dei maggiori studiosi al mondo di problemi di roboetica, Guglielmo Tamburrini, così riassume alcuni degli interrogativi etici più tipici della roboetica: «Quali cambiamenti cognitivi e affettivi possono essere indotti dall'interazione con assistenti personali (softbot o robot)? In quali circostanze i dati e i profili degli utenti elaborati da tali sistemi costituiscono una minaccia della privacy e alla dignità umana? Le differenze tra ricchi e poveri, tra Nord e Sud del mondo, saranno ulteriormente aggravate da un accesso limitato a macchine che consentono il recupero e il potenziamento di capacità cognitive e senso-motorie? In un gruppo decisionale e operativo a composizione mista di uomini e macchine, chi è il responsabile delle azioni intraprese e degli effetti da queste derivanti?» (A. FABRIS – G. TAMBURRINI, *Robot al di qua del bene e del male*, a cura di R. Presilla, in *Vita e Pensiero* 2 [maggio-giugno 2006] 90).

⁷ Nella *Sollicitudo rei socialis* (9) si legge tra l'altro: «Il vero sviluppo non può consistere nella semplice accumulazione di ricchezza e nella maggiore disponibilità dei beni e servizi, se ciò si ottiene a prezzo del sottosviluppo delle moltitudini, e senza la dovuta considerazione per le dimensioni sociali, culturali e spirituali dell'essere umano» (SRS, 9).

Editoriale

Per quanto riguarda la tutela della privacy, di nuovo, la Chiesa non si è pronunciata espressamente al riguardo ma lo ha fatto, con forza e a più riprese, a proposito dei diritti umani e della persona. Si vedano: l'Enciclica *Pacem in terris* (la dichiarazione dei diritti umani "cattolica"); la *Gaudium et Spes* (73; 75); il *CDS* (131; 152).

Per quanto attiene al problema dell'assegnamento di responsabilità per comportamenti errati o crimini compiuti da uomini-robot a danno dell'ambiente o di altri esseri umani, sono utili gli scritti sulla responsabilità dell'uomo nei confronti del mondo in generale e dell'ambiente in particolare: *Sollicitudo rei socialis* (26; 34); *Redemptor hominis* (15); *Centesimus annus* (36-40); *CDS* (113; 255; 465-487); il *Discorso di Giovanni Paolo II ad un Convegno su ambiente e salute* (24/03/1997).

Infine, in relazione alla tecnoetica, cioè alla disciplina che studia in generale i problemi etici sollevati dalla tecnica, basterà ricordare, come fa giustamente Galvan nell'articolo pubblicato in questo numero, i numerosi interventi di Giovanni Paolo II sulla tecnologia⁸. A questi potrebbero esserne ancora aggiunti altri⁹.

Non è necessario in questa sede motivare l'interesse che la Chiesa ha da sempre, e specialmente dal Concilio Vaticano II, per l'uomo, la sua vita, la sua dignità, i suoi problemi individuali e sociali. Sono motivi teologici che risiedono nella stessa natura di Dio fatto uomo, nella stessa natura della Chiesa di Cristo. In questa sede importava soltanto giustificare preliminarmente i motivi che hanno condotto la Facoltà di Teologia di Lugano, prima fra le facoltà di teologia cattoliche, a dedicare un numero monografico alla tecnoetica e alla roboetica.

Tutto ciò premesso, risulterà spero più comprensibile la presentazione dei vari articoli di questo numero.

Il primo articolo, *La speranza nelle società delle macchine: la tecnoetica*, di José M. Galvan, docente di teologia morale alla Pontificia Università della Santa Croce, è una riflessione di ampio respiro sui problemi etici sollevati dalla tecnica in genera-

⁸ *Commemorazione di Albert Einstein*, 10.11.1979 Città del Vaticano, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II/2 (1979) 1107-1120; *Incontro con scienziati e rappresentanti dell'Università delle Nazioni Unite* 25.02.1981, Hiroshima (Giappone), *ibid.* IV/1 (1981) 540-549; *Discorso al Centro europeo per la ricerca nucleare* (CERN), 15.06.1982, Ginevra (Svizzera), *ibid.* V/2 (1982) 2311-2322; *Discorso ai partecipanti al convegno promosso dall'Accademia Nazionale delle Scienze nel bicentenario della fondazione*, 21.09.1982, *ibid.* V/3 (1982) 511-515; *Discorso agli scienziati durante l'incontro svoltosi presso il Centro Ettore Majorana*, 08.05.1993, Erice (Trapani), *ibid.* XVI/1 (1993) 1107-1114; *Discorso dell'incontro con gli scienziati e gli studenti nella cattedrale di Colonia*, 15.11.1980, *ibid.* III/2 (1980) 1200-1211.

⁹ Costituzione *Gaudium et spes* (5, 23, 33); *Populorum progressio* (10); *Discorso di Giovanni Paolo II in occasione dell'incontro con i lavoratori delle officine Olivetti* (19/3/1990); *CDS* (457).

le nei suoi rapporti con la riflessione della Chiesa. Galvan, che è forse l'unico teologo al mondo a interessarsi di tecnoetica e roboetica, enumera nelle prime pagine gli insegnamenti di Giovanni Paolo II sulla tecnologia e cita in particolare un passaggio del *Discorso all'incontro con gli scienziati e gli studenti nella Cattedrale di Colonia* del 15.11.1980: «Non possiamo guardare al mondo tecnico, opera dell'uomo, come a un regno completamente estraniato dalla verità (...). Non esiste alcun motivo per concepire la cultura tecnico-scientifica in opposizione al mondo della creazione di Dio (...). La scienza tecnica, diretta alla trasformazione del mondo, si giustifica in base al servizio che reca all'uomo e all'umanità (...). Servizio fraterno per il nostro prossimo, cui dobbiamo questo impegno, così come al bisognoso è dovuta l'opera della carità». La citazione sottolinea, come si può vedere, due aspetti: la non contrapposizione tra regno della tecnica e regno della creazione; l'orizzonte etico entro il quale collocare la tecnica: il servizio all'uomo. Sono gli aspetti che si ritrovano come strutture portanti del discorso di Galvan. L'autore comincia con il chiedersi come mai la tecnica, che un tempo produceva speranze, oggi fa paura e risponde senza mezzi termini: «contro chi semplicisticamente pensasse che le cause del rifiuto contemporaneo della tecnica siano da ricondurre al fatto che il grande progresso tecnologico del ventesimo secolo, in cui tante speranze erano poste, ha portato a risultati non attesi (...), si deve affermare che non è soltanto induttivo il rifiuto della tecnologia. Anzi, questi effetti indesiderati non sono capitati per caso, ma per un grossolano errore nella concezione stessa della tecnica e del suo ruolo nel compimento finalistico dell'uomo». E qual è l'errore grossolano di cui parla Galvan? È l'aver subordinato la tecnica al progresso, ad un progresso senza meta, che l'autore paragona simpaticamente al *jogging*: correre per correre non si sa verso dove! Ecco il motivo della morte della speranza al riguardo della tecnica: «la speranza – scrive ancora Galvan – è la virtù del camminante, e non si cammina quando il cammino non porta da nessuna parte (...). Il progresso è un concetto teleologicamente indeterminato». Si capisce a questo punto la proposta dell'autore: rimettere l'uomo al centro della tecnica, come fine di essa. In particolare poi, sulla scorta dell'insegnamento di Giovanni Paolo II, la tecnica deve essere intesa come finalizzata alle relazioni interpersonali degli uomini, come servizio degli uni nei confronti degli altri. Ecco dunque perché non è eticamente lecito, secondo Galvan, sostituire l'altro e se stesso con una macchina, benché più efficiente: perché in questo caso la tecnica non si porrebbe più a servizio dell'uomo, ma a servizio del cosiddetto "progresso", al cui altare si immolerebbero, appunto, gli uomini.

Il secondo articolo – secondo in senso logico ma quarto nel nostro numero per motivi redazionali – è la *Roboethics Roadmap*, il documento più importante riguar-

Editoriale

do ai problemi etici implicati nella robotica. Si tratta di un lavoro a più mani prodotto nell'ambito del progetto sulla roboetica patrocinato da *Euron (European Robotics Research Network)*. Quella nostra è la prima pubblicazione di questo documento, che è finora circolato solo fra gli addetti ai lavori. In questo numero ci siamo limitati solo a pubblicare, e a tradurre dall'inglese, i paragrafi 1, 6 e 7.

Perché è importante questo documento, che in alcuni punti può sembrare semplicemente compilativo e comunque non filosofico e tantomeno teologico? Lo è perché per la prima volta gli studiosi che si occupano di robotica e roboetica hanno classificato in modo tendenzialmente esaustivo tutte le principali tipologie di problemi etici in robotica. Questo significa che da ora in poi ogni studio di roboetica – e di filosofia e teologia morale in questo ambito – dovrà riferirsi a tale *Roadmap*. Il grande vantaggio di questo documento è infatti quello di costringere la riflessione di filosofia morale, o etica, e di teologia morale, o etica teologica, su questi argomenti, riflessione che di per sé tende a discorsi generalisti e universalistici, a scendere con i piedi per terra. Come ho scritto già sopra, e come si evince dalla *Roadmap*, le questioni etiche poste dalla robotica chirurgica non sono le stesse della robotica militare. La divisione tipologica di questi problemi aiuta e anzi costringe quindi il filosofo morale a non partire per la tangente, in materia di roboetica, parlando di cose come il destino della tecnica nell'Occidente, ma di rimanere alla cosa e rivelare di che cosa vuole effettivamente parlare quando parla di tecnoetica e di roboetica: di robotica chirurgica o di robotica militare? Degli umanoidi o della robotica industriale? Delle cosiddette case intelligenti o della robotica integrata in internet? Della robotica di suolo, mare, aria, spazio o della robotica educativa o di intrattenimento? Sono queste le tipologie della robotica e il documento non manca di enumerare, di volta in volta e caso per caso, le questioni etiche correlate. Ovviamente non mancano poi questioni comuni, che sono quelle di cui si è già detto in precedenza.

Il terzo articolo qui pubblicato, quello di Bartolommei, professore di bioetica all'Università degli studi di Pisa, dal titolo *Temi e problemi della tecnoetica*, tratta di quella che abbiamo chiamato "bioroboetica". Nella *Roadmap* se ne accenna a proposito della robotica usata per la salute e la qualità di vita. La grande discriminante rispetto alla semplice roboetica sono le questioni etiche legate alla presenza del corpo umano, assenti in roboetica e presenti in bioroboetica.

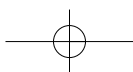
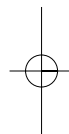
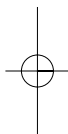
Dell'articolo di Bartolommei abbiamo già scritto sopra. Ci permettiamo di segnalare qui al lettore le ultime pagine, di rara chiarezza, sulle questioni etiche relative al corpo umano, in cui vengono presentati alcuni dilemmi fondamentali: si può parlare di "libertà morfologica", ovvero del diritto del soggetto di modificare a proprio piacimento la morfologia del proprio corpo, come forma di libertà d'espressione del-

l'io? Si può dire che la relazione tra l'io e il proprio corpo è una relazione di proprietà e di conseguenza che il proprietario, l'io, può far del corpo quello che vuole, compreso, al limite, venderlo o farne oggetto di baratto (tu mi dai un robot efficiente ed io ti dò il mio corpo)?

L'ultimo articolo, almeno della sezione monografica dedicata alla tecnoetica e alla roboetica, è quello scritto a quattro mani da Luca Botturi, dell'Università della Svizzera Italiana, e da Alessandro Giordani, dell'Istituto di Filosofia Applicata della nostra Facoltà, dal titolo: *Etica e formazione. Il caso dei sistemi adattativi multiagenti*. Si tratta di un caso specifico di roboetica, quello relativo all'introduzione della robotica nel campo formativo – tema questo che non può lasciare indifferente una istituzione formativa come è la nostra Facoltà di Teologia. Ebbene l'articolo in questione si segnala non solo per la sua chiarezza ma anche per la passione educativa che lo anima, che si vede dall'attenzione riservata dagli autori non già soltanto ai problemi dell'efficienza dei sistemi intelligenti di cui si tratta, ma anche ai problemi etici e ai diritti degli studenti. Uno dei problemi sollevati – ma non è il solo – è il seguente. L'uso della robotica nel campo della formazione ha il vantaggio di poter “personalizzare” l'offerta formativa. Lo studente viene interrogato previamente e monitorato, in modo che tale offerta si “adatti” al suo profilo. Come dire: non lezioni uguali per tutti ma lezioni mirate per ciascuno studente. Ora, questo, che di per sé è un vantaggio perché permette di rendere la formazione più efficace, pone però alcuni problemi non da poco: è lecito selezionare i contenuti previamente in base al “profilo” degli studenti, cioè di fatto sceglierli “al posto loro”, facendo credere loro, nello stesso tempo, di essere invece loro a sceglierli? E ancora: è lecito “spiare” gli studenti in rete, senza il loro previo consenso, come avviene già in internet per esempio con i siti *Amazon* e *Google*, senza rispetto della loro *privacy*¹⁰?

Queste e altre sono le questioni etiche, concrete e attuali, poste dall'articolo di Botturi e Giordani, casi particolari di questioni tipiche di roboetica. Al lettore non sfuggirà, a questo punto, il loro interesse anche all'interno di una visione cristiana del mondo e dell'uomo.

¹⁰ Qualcuno immagina giustamente l'inferno come il luogo della totale solitudine. Si potrebbe immaginarlo però anche come il luogo della totale impossibilità della solitudine, il luogo dove i propri pensieri non hanno più segreti per nessuno e dove non esiste più la benché minima *privacy*.



La speranza nella società delle macchine: la tecnoetica

— José M. Galvan

Pontificia Università della Santa Croce (Roma)

Nel mese di dicembre del 1974 ebbe luogo nel *Technion* (Israel Institute of Technology) l'*International Symposium on Ethics in an Age of Pervasive Technology*. In quell'occasione Mario Bunge, docente alla McGill University (Canada), ha usato per la prima volta, che io sappia, il termine *technoethics*¹. Sono passati trentadue anni; Mario Bunge è un epistemologo e filosofo della scienza argentino piuttosto conosciuto, ma sta di fatto che il termine non ha avuto a quel tempo una grande fortuna. Solo quattro anni prima era nato un termine molto simile, *Bioethics*, che invece si è affermato subito...

Nel 2001 il termine "tecnoetica" venne fuori, come se fosse nuovo, in un seminario di studio sul rapporto uomo-macchina nella Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa². Ed è una mia esperienza personale che nel 2001 la comunità internazionale degli ingegneri robotici non conosceva il termine *technoethics*; almeno per i 2.000 ingegneri presenti a Tokyo, Waseda University, durante l'*International Conference of Robotic and Automation* (ICRA, l'evento annuale più importante dell'IEEE-RAS), era apparentemente una novità. In quell'occasione il termine è stato adoperato ufficialmente in un workshop sugli aspetti ontologici della robotica umanoide³. Da allora ha avuto in quel contesto una grande diffusione, tanto che i successivi ICRA hanno incluso abitualmente un *Workshop on technoethics*, e da qualche anno

¹ L'intervento fu pubblicato in M. BUNGE, *Toward a technoethics*, in *The Monist* 60 (1977) 96-107.

² Il seminario, organizzato nell'ambito del corso di Biomeccanica della Scuola Superiore Sant'Anna e del corso di Laurea in Ingegneria Meccanica dell'Università di Pisa, ebbe luogo il 10.04.2001 col titolo "Il legame uomo-tecnologia: aspetti teologici".

³ *Itali-Japan 2001 Workshop: Humanoids. A Techno-Ontological Approach*, Waseda University, Tokyo, 21 Novembre 2001. Cfr. <http://www.humanoid.waseda.ac.jp/ItalyinJapan/>.

La speranza nella società delle macchine: la tecnoetica

L'IEEE-RAS ha un comitato tecno-etico centrale; nel 2004 nasce una figlia dalla tecno-etica, la *robo-etica*, nell'ambito della prima "International Conference on Roboethics"⁴, organizzata dalla Scuola di Robotica (Genova), dall'ARTSlab della Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa, dal CNR e anche dalla Pontificia Università della Santa Croce i giorni 30-31 gennaio 2004; è vero che il luogo dell'incontro era attraente, la villa di Alfred Nobel a Sanremo; ma fu comunque sorprendente la grande partecipazione di ingegneri robotici di tutto il mondo, sia in numero che – soprattutto – in qualità.

Da poco tempo anche la European Robotics Research Network (EURON) ha messo in moto un gruppo di ricerca etica nell'ambito della Comunità Economica Europea, che finanzia un progetto di ricerca ad ampio respiro chiamato "Ethicbots"⁵.

È chiaro che si è svegliata una forte preoccupazione etica tra i tecnologi in generale, e tra i robotisti in particolare, e che si è messo in moto un ampio dibattito internazionale che cerca di dare risposte ai tanti quesiti che la moderna capacità tecnologica dell'uomo pone.

Ovviamente la comunità teologica, come ogni altra comunità scientifica, non può porsi al margine di questo dibattito, vivere come se non ci fosse. Questo contraddirebbe non solo la sua indole scientifica, ma anche la specificità del compito di dialogo col mondo che la Chiesa affida al mestiere del teologo. In questa linea risulta illuminante il costante insegnamento di Giovanni Paolo II sulla tecnologia⁶.

⁴ Cfr. <http://www.roboethics.org/>.

⁵ ETHICBOTS project, *Emerging Technoethics of Human Interaction with Communication, Bionic, and Robotic Systems Coordination Action*. FP6 - Science and Society. Data di inizio: 1 novembre 2005. Durata: 2 anni. L'oggetto del progetto è la promozione e coordinazione di un gruppo di ricerca multidisciplinare in intelligenza artificiale, robotica, antropologia, filosofia morale, filosofia della scienza, psicologia e scienze cognitive, col proposito comune di identificare e analizzare aspetti tecnoetici riguardanti l'integrazione degli essere umani con software e hardware artificiale. Cfr. <http://ethicbots.na.infn.it/>.

⁶ Alcuni esempi significativi, già dall'inizio del pontificato di Giovanni Paolo II, si possono trovare nei seguenti discorsi: Commemorazione di Albert Einstein, 10.11.1979, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II/2, Città del Vaticano 1979, 1107-1120; Incontro con scienziati e rappresentanti dell'Università delle Nazioni Unite, 25.02.1981, Hiroshima (Giappone), *ibid.* IV/1 (1981) 540-549; al Centro europeo per la ricerca nucleare (CERN), 15.06.1982, Ginevra (Svizzera), *ibid.* V/2 (1982) 2311-2322; Discorso ai partecipanti al convegno promosso dall'Accademia Nazionale delle Scienze nel bicentenario della fondazione, 21.09.1982, *ibid.* V/3 (1982) 511-515; agli scienziati durante l'incontro svoltosi presso il Centro Ettore Majorana, 08.05.1993, Erice (Trapani), *ibid.* XVI/1 (1993) 1107-1114. Specialmente significativo il discorso dell'incontro con gli scienziati e gli studenti nella cattedrale di Colonia 15/11/1980, *ibid.* III/2 (1980) 1200-1211, da cui estrapolo le seguenti frasi: «Non possiamo guardare al mondo tecnico, opera dell'uomo, come a un regno completamente estraniato dalla verità (...) Non esiste alcun motivo per concepire la cultura tecnico-scientifica in opposizione con il mondo della creazione di Dio (...) La scienza tecnica, diret-

Ritorno all'intervento di Mario Bunge in Israele, che diede origine al termine *technoethics*. In esso si sottolineano delle conclusioni apparentemente lapalissiane, ma a quei tempi per niente scontate, tanto da essere postulate con una semplicità che ai nostri giorni suona quasi *naïf*: «the technologist, just as everybody else, is personally responsible for whatever he designs, plans, recommends, or execute... the technologist who contributes to alleviating any social ills or to improving the quality of life is a public benefactor... the technologists should tackle their own moral problems rather than pretend that they can be transferred to managers and politicians»⁷.

L'autore ha un'impostazione piuttosto materialista, e risulta difficile, almeno in questo intervento, trovare in lui una cornice di riferimento etica che non sia meramente utilitaristica. A sua difesa bisogna dire che si tratta di un autore che ha lavorato prevalentemente nell'ambito della filosofia della scienza, e sono molto scarsi i suoi interventi nel campo dell'etica filosofica; in più, sta parlando a ingegneri, il che potrebbe spiegare, ma non giustificare, una certa mancanza di profondità nel discorso. Ma la proposta finale («Technologists should contribute to the overhauling of ethics, attempting to construct a technoethics as a science of right and efficient conduct»⁸) fa capire che qui il termine “tecnoetica” è inteso come “etica tecnica” cioè “tecnica dell'etica”, invece di “etica della tecnica”.

La visione globale dell'autore corrisponde al paradigma della tecnoscienza dominante nel secolo scorso, che non lascia spazio alla persona. Tecnoetica in Bunge – e se si perde un po' di tempo in internet, si scopre che nel secolo scorso il senso è stato prevalentemente questo – vuole dire che l'agente etico ideale è un oggetto tecnico. Per lui la speranza dell'umanità è la tecnocrazia globale.

Ma questa conclusione contrasta fortemente con la veemenza delle affermazioni che richiamano alla responsabilità personale del tecnologo, frutto di una decisione personale di dedicare la propria esistenza al raggiungimento di un fine che la trascende. Forse anche per questo il tono generale dell'intervento di Bunge è quello di uno che sta giocando in difesa; si pensi allo stesso titolo del convegno: *Ethics in an Age of Pervasive Technology*. Siamo davanti a un altro esempio del grande paradosso antropologico del secolo XX: il simultaneo amore e l'odio verso la tecnica.

ta alla trasformazione del mondo, si giustifica in base al servizio che reca all'uomo e all'umanità (...) Servizio fraterno per il nostro prossimo, cui dobbiamo questo impegno, così come al bisognoso è dovuta l'opera della carità».

⁷ BUNGE, *op. cit.*, 106.

⁸ *Ibid.*, 107.

La tecnica, infatti, ha combattuto durante il secolo XX e combatte ancora una grande battaglia culturale; e la sta vincendo, se non l'ha già vinta.

La tecnologia ha vinto dal di dentro. Se a poco a poco il motore, l'elettricità, il telefono, si sono introdotti nella vita dell'uomo fino a diventare elementi che quasi non si sentono se non quando mancano, si può dire che negli ultimi anni il processo si è accelerato, e tutto è stato invaso dalla tecnologia⁹: persino i meccanismi più basilari della produzione della vita sono caduti sotto il suo dominio. La sua capacità di pervadere tutti gli elementi della vita dell'uomo è impressionante: quando nasce la sua presenza produce timore e ammirazione, ma poco a poco si integra nella persona, fino a diventare quasi un tutt'uno con essa. Pensiamo all'introduzione degli orologi meccanici nel Medioevo¹⁰: grandi e complessi artifici tecnici che sono nati per scandire i momenti della Liturgia delle Ore; oggi portiamo tutti l'orologio al polso, nel cellulare, nell'agenda elettronica, nel calcolatore, in macchina, i timer accendono e spengono una miriade di apparecchi che rendono più confortevole la nostra esistenza... non c'è un momento del nostro essere nel tempo che non sia misurato dal battito di un piccolo cuoricino di silicio. E la cosa sconvolgente è che la persona diventa inconsapevole della sua dipendenza tecnica: anche chi continua ad attaccare la tecnologia usa una infinità di artifici tecnici e diffonde di solito le proprie idee tramite uno dei più sofisticati congegni di comunicazione globale: la Rete.

La tecnica ha vinto, ma non ha convinto: la gente, anche se ormai non è più disposta a rinunciarci, ha ancora paura della tecnica. Ma, perché la tecnica fa paura?

Basta fare un piccolissimo elenco dei prodotti recenti della tecnica, soprattutto – ma non solo – nell'ambito delle biotecnologie, per rendersi conto che questa paura è più che giustificata. E se una tecnica ormai presente anche nelle minime manifestazioni dell'essere dell'uomo fa paura, come può esserci ancora speranza?

Invece, e qui continua a manifestarsi uno dei grandi paradossi dell'umanità contemporanea, la tecnica è stata sempre considerata come elemento di speranza. Il mito platonico pone proprio nella capacità tecnica – possedere il fuoco degli dei – la possibilità di salvezza dell'uomo. L'uomo deve assicurare la sua speranza “fabbricando” ciò che per natura non ha avuto; così il suo essere non “determinato” da vir-

⁹ Cfr. K. KELLY, *Nuove regole per un nuovo mondo*, Milano 1999, 17.

¹⁰ Cfr. F. SÁEZ VACAS, *Educación y tecnología*, Madrid 1999, 13.

tualità precostituite, si autodetermina interagendo con la natura materiale di sé e del cosmo.

Gli animali sono dotati naturalmente degli strumenti necessari per la loro interazione col resto del creato; la persona umana nasce carente, ma ha la possibilità di costruire strumenti artificiali, essendo essa stessa una creatura artificiale. Si intende qui per artificiale ciò che è formalizzato dalla libertà, non dall'istinto. Avere il fuoco degli dei è simultaneamente capacità tecnica e libertà.

Anche il messaggio biblico sembra dare alla tecnica un ruolo fondamentale, facendone una manifestazione specifica dell'integrazione nella persona dei concetti di Dio e di natura materiale; la tecnica prima del peccato originale era già un elemento decisivo di questo doppio rapporto: l'uomo è creato dal Signore in un paradiso materiale *ut operaretur*; dopo, quando la tecnica arriva ad essere senza Dio, diventa Babele. Si può dire che la tecnica è la forma di riportare l'uomo-immagine alla natura materiale per integrare questa nel livello dialogico.

La *civitas solis* del calabrese Tommaso Campanella è forse uno dei migliori esempi di come la tecnica possa facilmente arrivare ad essere utopia; ma l'utopia tecnica ha una caratteristica che la rende particolarmente pericolosa: *molte volte si realizza*¹¹! Anzi, nel nostro tempo il progresso tecnico ha superato le frontiere dell'utopia... Fa tenerezza rileggere oggi le dichiarazioni di Werner von Braun ai tempi dei primi sputnik, intorno alle prospettive future della conquista dello spazio: ipotizzava un futuro di reti globali di comunicazione e di informazione dirette da satelliti, precisi sistemi di controllo della navigazione (con errori massimi di un chilometro, diceva!), previsioni accuratissime del tempo... tutte cose che adesso, soltanto cinquanta anni dopo, portiamo in tasca e addirittura migliorate!

Dall'inizio dell'umanità si è sempre considerato che la capacità tecnica dell'uomo è intrinsecamente legata alla sua dimensione etica; lo stesso Von Braun non si è limitato a considerazioni meramente tecnologiche; affermava anche che uno dei frutti della conquista dello spazio sarebbe l'incremento della consapevolezza della grandezza di Dio e dell'assurdità delle guerre. Se consideriamo come etico tutto ciò che contribuisce al raggiungimento della perfezione finalistica dell'uomo, è chiaro che già da Prometeo esiste la tecno-etica: perché tocca adesso re-inventarla? Perché nei nostri giorni l'equazione tecnica = speranza sembra non valere più? Perché Von Braun, così prontamente superato nella sua utopia tecnica, rimane ancora "utopico" sulla fede in Dio e sulla fraternità universale?

¹¹ Cfr. J. J. LOPEZ IBOR, *La aventura humana*, Madrid 1966.

La speranza nella società delle macchine: la tecnoetica

E soprattutto, in positivo: che bisogna fare perché la tecnica ritorni ad essere un elemento di speranza? In fondo è questa la domanda di Bunge.

Non è il caso di fare adesso un'analisi storica approfondita dei motivi per cui la tecnica è diventata nemica; tale analisi dovrebbe necessariamente riferirsi a un periodo piuttosto lungo della storia dell'umanità, ed essere pertanto altrettanto lunga. Ma penso possa dirsi che la questione si pone quando la speranza, *virtù* nel senso più proprio della parola, comincia invece a confondersi con un ottimismo antropologico che diventa cieco perché perde la visione della meta. E senza meta la speranza, che è virtù del camminante, muore.

L'analisi di Josef Pieper è specialmente illuminante su questo punto¹²: per lui la speranza diventa ottimismo cieco quando si perde il collegamento tra l'umano perfezionamento e la concezione biblica della storia; per questa il presente è il "tempo ultimo" del "già ma non ancora", mentre poco a poco fa breccia l'idea di un presente inteso come fase del processo temporale di avvicinamento alla perfezione; lo stato finale dell'uomo viene ottimisticamente rimandato all'ambito immanente della storia. Questo processo di ottimismo cieco muove da alcuni umanisti rinascimentali (ho già fatto riferimento a Campanella), ha figure stellari come Bacone, che concepisce felicità e salvezza come progresso della civiltà tecnica, Vico e il dominio finale della giustizia in una repubblica ordinata secondo la legge della ragione, Herder con la sua "città di Dio sulla terra" (ometto di proposito l'autore sicuramente più profondo e significativo, ma anche più complesso: Immanuel Kant; in fin dei conti, questa è soltanto una prolusione!), il materialismo storico; infine, un esempio quasi sarcastico, citato anche da Pieper: la Carta Atlantica, nella quale testualmente si afferma che la pace «garantirà a tutti gli uomini in tutti i paesi la possibilità di vivere tutta la vita liberi dalla paura e dal bisogno»¹³.

Paradossalmente, il cammino malfermo della speranza biblica, in cui l'insuccesso terreno è quasi scontato, è più sicuro del cammino bucolico della *pietas mundi* illuminista. La speranza è la virtù del camminante, e non si cammina quando il cammino non porta da nessuna parte. La vera speranza poggia sulla fede in Dio, l'ottimismo cieco sulla fede nel progresso. Ma "progresso" è un concetto teleologicamente indeterminato. Affidare al "progresso" il compimento dell'umano fa che

¹² Cfr. J. PIEPER, *Sulla fine del tempo*, Brescia 1954, 82-102.

¹³ *Ibid.*, 85. Il testo originale della Carta Atlantica, firmata da Roosevelt e Churchill nel 1941 recita così: «After the final destruction of Nazi tyranny, they hope to see established a peace which will afford to all nations the means of dwelling in safety within their own boundaries, and which will afford assurance that all the men in all the lands may live out their lives in freedom from fear and want».

l'uomo diventi Sisifo, e Sisifo sale una volta e un'altra la montagna soltanto nel mito. Nella storia Sisifo si ferma: ma chi glielo fa fare? Per questo, alla semplificazione ottimistica del compimento immanente dell'uomo è subentrato dopo non molto tempo, un sostanziale pessimismo antropologico.

Contro chi semplicisticamente pensasse che le cause del rifiuto contemporaneo della tecnica siano da ricondurre al fatto che il grande progresso tecnologico del ventesimo secolo, in cui tante speranze erano poste, ha portato a risultati non attesi: crisi antropologica, crisi ecologica, più ingiusta distribuzione dei beni di consumo a livello planetario, incremento del *gap* tra paesi ricchi e poveri... si deve affermare, pertanto, che non è soltanto "induttivo" il rifiuto della tecnologia. Anzi, questi effetti indesiderati non sono capitati per caso, ma per un grossolano errore nella concezione stessa della tecnica e del suo ruolo nel compimento finalistico dell'uomo.

Infatti, il progresso non è il fine della tecnica, come non è il fine di nessun'altra cosa; l'idea di progresso assomiglia molto al *jogging*: correre per correre, sempre un passo in più, non si sa verso dove¹⁴. La tecnica di per sé è teleologicamente sottomessa alla finalità dell'uomo. In senso proprio, l'atto tecnico ha consistenza materiale nella misura in cui si fonda sulla natura delle cose, e per questo è fondato sulla conoscenza scientifica oggettiva; ma formalmente si struttura nella sua relazione alla persona umana; è l'uomo stesso a dare valenza tecnica all'atto tecnico; addirittura è possibile, ed è successo tante volte, che un oggetto tecnico pienamente valido dal punto di vista antropologico, sia nato su una conoscenza scientifica della realtà delle cose dimostratasi falsa a posteriori. Non c'è tecnica senza l'uomo né senza società: la tecnica è «l'invenzione socializzata»¹⁵. Il fine della tecnologia è la relazione interpersonale.

La questione che si pone, pertanto, è quella del rapporto tra uomo e prodotto tecnico. Ciò che è successo nella modernità è che l'uomo ha ceduto la sua capacità determinante verso il fine alla finalità meramente cinetica dell'oggetto tecnico. L'uomo, sempre libero e signore del proprio agire, può gestire in maniera sbagliata il suo rapporto con le macchine, specialmente se ci sono circostanze che rendono questo rapporto particolarmente difficile.

Per coloro i quali il senso profondo della persona è svuotato, ed essa è ridotta alle sue funzioni, la tentazione della sostituzione dell'altro o di sé stesso con una

¹⁴ Cfr. L. POLO, *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, in *Palabra* 54 (1970) 17-25. Su questo argomento si può citare un'abbondantissima bibliografia recente, ma mi sembra specialmente significativa la data di questo piccolo lavoro, quasi profetico, di Polo.

¹⁵ Cfr. L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, Madrid 1993, 133.

macchina è forte: a livello funzionale, la macchina è meno deludente dell'uomo. Una tale idea della persona umana è tipica dello scientismo moderno, caratterizzato da una visione esclusivamente oggettiva (oggettuale) della realtà, dipendente dall'immanentismo predominante in gran parte della filosofia moderna. A questo si unisce una visione autonoma dell'uomo nel cosmo, che porta a una profanazione del rapporto dell'uomo con la realtà, in cui qualsiasi dimensione fondante deve rimanere all'interno dell'uomo stesso. Così l'unico possibile rapporto dell'uomo con il cosmo si riduce al suo dominio attraverso la conoscenza delle sue leggi fisiche. Ovviamente questo dominio è finalizzato alla tecnica, vista però in una dimensione puramente strumentale. Per questo, anche se col rischio di creare più confusione terminologica che chiarezza concettuale, è adeguato chiamare alla scienza del XX secolo "tecnoscienza". E a questo corrisponde la tecno-etica di Bunge.

Se il concetto di natura viene inteso soltanto nell'ambito della tecnoscienza, difficilmente si evita la tentazione di ridurre anche l'uomo a quell'ambito, riducendo parimenti la libertà alla determinazione della fisica. Ma questa riduzione è palesemente impossibile, per cui si cerca, in un secondo momento, di porre l'uomo totalmente al di fuori dell'ambito della natura e delle sue leggi: le attività dello spirito umano diventano assolutamente indeterminabili, paradossalmente soltanto possono essere conformate in base ad un totale *inconformismo*; così è molto difficile, se non impossibile, fondare un ordine di riferimento etico.

Questo provoca un radicale senso di diffidenza nei confronti della persona, non dominabile dalle leggi della scienza empirica e soprattutto poco affidabile. La pretesa del paradigma scientifico di dominio sarà a questo punto quella dell'assolutizzazione della tecnica, vista come unica via di redenzione davanti alla consapevolezza dell'imperfezione dell'umanità: *la persona si auto-emargina*. Si punta su un sistema culturale di sacralizzazione dell'immanenza che, non potendo comunque dare ragione dell'imperfezione dell'uomo, pretende di ridurre la storia a un processo in cui l'umano conti ogni volta di meno, in maniera tale da evitare l'immisurabile ed imprevedibile fattore di rischio proveniente dalla persona.

Parlando in chiave teologica, si potrebbe dire che avviene una sostituzione di Dio (fondamento) con la scienza, e della religione (legame col fondamento) con la tecnica¹⁶. Tanti profeti della crisi della modernità, come Nietzsche o Dostoevskij, hanno annunciato che l'umanità aveva preso una strada in cui non ci sarebbe stato più

¹⁶ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *L'uomo moderno di fronte alla salvezza cristiana*, in AA.VV., *Salvezza cristiana e culture odierne*, vol. 1, Torino 1985, 27-39.

posto per la libertà. Come sottolineava il Grande Inquisitore, la libertà è proprio l'ultima cosa che l'uomo vuole.

E così la tecnoscienza diventa la madre della tecnologia anti-umana.

La proposta della tecnoetica è che ciò che bisogna cambiare è la visione dell'uomo di se stesso e della realtà¹⁷. Da qui provengono i motivi più profondi del fallimento del paradigma tecnoscientifico, che non rispetta né la natura dell'uomo né la natura dell'essere in generale. Bisogna abbandonare la tecnoscienza, che include il primato della scienza sulla tecnica, e accogliere il nuovo paradigma relazionale che si impone nella postmodernità. La tecnoetica nasce dall'esigenza di fermare la tendenza, che oggi sembra insita in gran parte della tecnica, a svincolarsi dalla libertà, per affermare invece la tecnologia come *attività spirituale*, prodotto eminente dello spirito dell'uomo, al di sopra della scienza stessa.

L'uomo, che è consapevole di realizzare sé stesso nella relazionalità interpersonale tramite la condivisione degli oggetti intenzionali dell'intelletto e della volontà, sa di dover e di poter farlo non soltanto nella dimensione spirituale del suo essere, ma anche in quella materiale. La sua interazione con la materia perché questa venga inserita a pieno titolo nel dialogo interpersonale è il contenuto ultimo della tecnologia. Per questo la tecnologia ha come oggetto l'incremento della relazionalità umana, e per questo quando la scienza diventa tecnologia si umanizza.

Heidegger ha affermato che l'arte arriva alla verità dell'essere con più profondità della scienza, proprio perché arriva all'uomo; la stessa cosa si deve affermare per la tecnica. In definitiva, l'indeterminazione prometeica della condizione materiale dell'uomo corrisponde alla libertà dialogica con cui la persona interagisce con la materia per farla diventare oggetto di dono. Come nel Rinascimento italiano, nella vetta della conoscenza veramente scientifica, tecnologia e arte sembrano fondersi, nel ricordo della loro comune origine semantica: la *techne* greca. Luca Pacioli, nato come Piero della Francesca a Borgo San Sepolcro, frate francescano, matematico e collaboratore di Leonardo da Vinci, ha coniato una frase che è stata presa come motto del Rinascimento: «l'uomo è la misura di tutte le cose». Per molti questa frase manifesta l'affermazione autonoma dell'uomo, indipendente da ogni dimensione trascendente. In realtà è esattamente il contrario: la frase, presa dall'opera *De Divina Proportione*, vuole dire che la persona umana è il riflesso vivente dell'ordine dell'universo creato da Dio, e che diventa per questo il punto di riferi-

¹⁷ Cfr. J. M. GALVAN, *On Technoethics*, in IEEE-RAS Magazine 10 (2003/4) 58-63; Id., *La robotica come speranza: la tecnoetica*, in I. SANNA (ed.), *La sfida del post-umano. Verso nuovi modelli di esistenza?*, Roma 2005, 101-112.

La speranza nella società delle macchine: la tecnoetica

Articoli

mento per scoprire quest'ordine¹⁸. L'uomo trascende l'universo, ma l'universo e l'uomo non sono due realtà separate: l'uomo include il resto della realtà materiale nel suo essere dialogico: ogni "oggetto" attraverso l'uomo può diventare occasione di intreccio significativo.

¹⁸ Cfr. D. S. PEPPER, *Il vero senso del Rinascimento italiano*, in S. GROSSI GONDI (ed.), *La conoscenza estetica*, Roma 2000, 26-28. Si veda anche J. BURCKHARDT, *The civilization of the Renaissance in Italy*, New York 1975; R. WITTKOWER, *Architectural principles in the age of humanism*, London 1973.

Temi e problemi della tecnoetica

Sergio Bartolommei

Università di Pisa

1. Due significati di tecnoetica

L'espressione «tecno-etica» (o robo-etica), applicata alle modificazioni della corporeità biologica umana, può essere intesa in almeno due sensi, a seconda che ci si riferisca a una presunta etica *della* tecnica e *dei* robot (genitivo possessivo) o, al contrario, alla riflessione morale *sui problemi* suscitati dall'accrescimento delle possibilità tecniche di modificazione del corpo umano.

- a. Nel primo senso si assume che esista una norma morale intrinseca alla tecnica stessa, per cui quest'ultima non si limiterebbe a fornire una serie di strumenti empirici di modificazione della realtà corporea ma conterrebbe anche le norme della condotta pratica. Tra queste la parte del leone sarebbe svolta dall'«imperativo tecnologico» secondo cui sarebbe giusto fare, col corpo umano, tutto quello che è tecnicamente possibile. Questa prima versione della tecno-etica va incontro alla seria obiezione che dalla tecnica, di per sé, non possono essere ricavate norme di condotta morale riguardo a quello che è giusto o ingiusto fare. La tecnica (e la scienza) possono solo dirci come è fatta la realtà, e a quali e quante modificazioni possiamo sottoporla, non se l'una e le altre sono buone, cattive o moralmente indifferenti. Per soddisfare quest'ultimo scopo occorre richiamare altri principi e categorie (tutela degli interessi, promozione dei diritti, soddisfazione delle preferenze, rispetto o cura degli altri, ecc.) che non sono logicamente implicati né nei resoconti empirici delle scienze, né – di per sé – nelle nuove possibilità di modificazione tecnica del corpo.
- b. Nel suo secondo significato l'espressione tecno-etica si riferisce ad una *riflessione sui problemi* morali sollevati dallo sviluppo dei dispositivi per la modificazio-

ne tecnologica del corpo umano e la creazione di corpi (e protesi) artificiali. Grazie a certe nuove tecniche il corpo è diventato oggetto di sostituzioni, dislocazioni, proiezioni. Siamo oggi in grado di progettare cambiamenti biologici che sinora erano stati lasciati alla casualità naturale, e di favorire modificazioni non biologiche capaci di coinvolgere, modificare ed espandere in modi prima sconosciuti le stesse facoltà biologiche umane. Un'antropologia di tipo essenzialistico aveva sostenuto l'idea che il corpo (umano) fosse qualcosa di predeterminato, stabile e imm modificabile. Oggi sta crescendo la consapevolezza che gli organi e le facoltà date – oltre a essere intercambiabili (è il caso dei trapianti) – non sono gli unici possibili né, forse, i migliori. Ne possono essere aggiunti di nuovi, i vecchi possono essere sostituiti, oppure migliorati e “aumentati”. Ben lungi dall'essere una collezione di determinismi originari e immutabili, il corpo è diventato un campo del conflitto tra necessità e libertà: la necessità di un piano naturale predefinito e sottratto alla scelta e al controllo degli individui, e la libertà di farne l'oggetto dei progetti di realizzazione e autorealizzazione di questi ultimi.

2. Etica e tecnologie del potenziamento

Con l'espressione tecno-etica, considerata in questo secondo significato, mi pare ci si voglia complessivamente riferire ai problemi morali sollevati dalle nuove possibilità di innesto o integrazione nel corpo umano di materiale biologico, chimico, meccanico, elettronico che consentono di dar vita a nuove forme di ibridazione tra uomo e uomo, uomo e animali, uomo e macchine *a scopi sia terapeutici che non terapeutici*. Di nuovi innesti e ibridazioni tra uomo e uomo sono esempio i trapianti d'organo, le colture tissutali e le (future) creazioni di organi a partire da cellule staminali adulte o embrionali, la donazione di gameti, la (probabile) clonazione riproduttiva e la gravidanza surrogata. Agli esperimenti di ibridazione uomo-animali sono da ricondurre gli xenotrapianti. Quanto alle possibilità di miscelare corporeità biologica umana e sostanze chimiche, basti pensare a certi tipi di droghe, agli anabolizzanti e alle sostanze dopanti, ai prodotti (futuribili) della farmacogenomica, agli integratori alimentari. Delle integrazioni uomo-vegetali (e animali-vegetali) sono esempio gli organismi geneticamente modificati e i prodotti (anch'essi futuribili) della cosiddetta nutraceutica mentre, per quanto riguarda le integrazioni uomo-macchina, i riferimenti obbligati sono a internet, agli interfaccia cibernetici, ai microrobot, alla protesica e alle nuove realizzazioni nanotecnologiche.

La bioetica, che da tempo riflette sui problemi morali sollevati dallo sviluppo delle tecnologie biomediche, si sta già occupando degli interrogativi e dei dilemmi posti da alcune di queste nuove tecnologie in merito ai nuovi modi del nascere, curarsi e morire degli esseri umani. Liceità o meno del ricorso a cellule staminali embrionali, moralità o immoralità della fecondazione artificiale nelle sue varie forme, liceità o illiceità dell'applicazione di tecnologie di mantenimento in vita di pazienti in stato vegetativo permanente sono solo alcune delle più spinose questioni su cui si sono espressi e quasi quotidianamente si esprimono i bioeticisti dei più vari indirizzi. Dal canto loro i problemi morali della modificazione genetica degli organismi a scopo agro-alimentare hanno dato vita ad una nuova branca dell'etica applicata, l'etica della bio-coltura. Mi pare che se la tecnoetica (e la roboetica) vuole ritagliarsi un terreno (relativamente) autonomo rispetto alla bioetica propriamente detta, in primo luogo dovrà impegnarsi a riflettere sui problemi morali *specifici* sollevati dalle integrazioni tra uomo e macchine, lasciando alla bioetica propriamente detta e all'etica bioculturale lo studio dei problemi posti dalle ibridazioni tra uomo e uomo, tra uomo e altri animali, tra animali, vegetali e umani. In secondo luogo dovrà concentrare la sua attenzione, piuttosto che sul contributo che dalle tecniche viene ai nuovi modi di curarsi, nascere e morire delle persone, su quello che viene riguardo ai nuovi modi *di essere persone, cioè di realizzare nuovi esperimenti di vita attraverso modificazioni a scopo non solo o non tanto terapeutico, ma migliorativo e di potenziamento*. Si tratta dunque di mettere al centro delle analisi tecnoetiche i problemi morali destati dall'integrazione del corpo con materiale organico e inorganico nel tentativo di migliorarne l'efficienza o di espanderne capacità che già si trovano a funzionare bene o "normalmente". Questo campo di problemi non deve peraltro essere sopravvalutato. Buona parte della storia della civilizzazione umana può essere vista come finalizzata a conseguire un tipo o l'altro di potenziamento. Se questo è vero, la domanda da porsi a proposito delle nuove possibilità tecnologiche non è se sia lecito il potenziamento tecnologico del corpo e delle sue facoltà ma se ci sia qualcosa di moralmente nuovo e dilemmatico nei nuovi mezzi del potenziamento. Si tratterebbe in altre parole di capire se e perché gli obbiettivi che un tempo potevano essere raggiunti con certi mezzi non debbano essere perseguiti e resi anche più facilmente accessibili con nuovi strumenti.

3. Stato dell'arte e rischi da evitare

Considerata l'eterogenità delle tecnologie del potenziamento, la vastità degli ambiti di applicazione e il numero dei problemi suscitato in ogni ambito, ad un primo livello della questione occorrerà capire *cosa* effettivamente sta avvenendo nei laboratori informatici e di ingegneria biomedica, e quali sono i risultati effettivamente conseguiti o realisticamente conseguibili. Procedere in questo modo consentirà di evitare due rischi. In primo luogo il rischio di discutere su ipotesi immaginifiche e programmi di ricerca solo futuribili. Alcune posizioni bioetiche sono viziate dalla mancanza di riferimenti empirici e dal carattere meramente speculativo di certe congetture. Non si distingue tra ciò che è concretamente fattibile, ciò che è solo probabile, ciò che è meramente possibile e ciò che è semplicemente impossibile. Ad esempio, in nome di astratte, remote e improbabili conseguenze eugenetiche che si attribuiscono agli interventi di procreazione medicalmente assistita ci si spinge a mettere in discussione, in via di principio, la liceità del ricorso qui e ora alla diagnosi preimpianto praticata al fine di prevenire la nascita di individui geneticamente malformati. In questo modo le discussioni sulle nuove tecniche procreative risultano viziate dalla tendenza a trascurare certi limiti operativi e a immaginarsi come fattualmente possibili interventi di modificazione genetica "positiva" che al momento popolano solo l'immaginario degli scrittori di fantascienza. Il secondo rischio che tenendo presente lo stato dell'arte potremo evitare riguarda la tendenza a sostituire all'analisi concreta dei singoli problemi e delle alternative effettivamente in gioco la ricerca di astratte «continuità di senso» tra una tecnologia e l'altra. Specialmente nella cultura italiana risulta ad esempio diffusa la tendenza a "fare di ogni erba un fascio" e a spostare continuamente il piano del discorso dalle particolarità di una tecnica ai principi ultimi o a una presunta essenza eterna della Tecnica («la natura della Tecnica non è qualcosa di tecnico»; «ben altri sono i problemi in gioco negli interventi tecnici»; «ben altro è il Senso della Tecnica», ecc.). In nome di questo "benaltrismo" si evita, di nuovo, di circoscrivere il discorso ai rischi e ai benefici realisticamente attesi dai singoli interventi per discettare invece di (legittime ma "scivolose") «questioni di fondamento». In questo modo però i nodi non vengono affrontati *iuxta propria principia*, i giudizi vengono sganciati dai contesti concreti in cui si sviluppano le condotte che intendiamo valutare e il discorso resta al palo.

4. Divieti o analisi delle nuove opportunità?

Una volta fatto il punto sulle possibilità e le impossibilità effettive e sul tipo di problemi in gioco riguardo alle varie forme di ibridazione uomo-macchina si aprono le questioni più propriamente morali. Ad un livello preliminare e più generale mi pare si presenti la necessità di esplicitare che anche nella tecnoetica come nella bioetica standard esistono almeno due modi di articolare questa riflessione. Secondo un primo modello – che possiamo per comodità definire “difensivo” – la riflessione tecnoetica dovrebbe essere intesa come un prolungamento dell’etica nel campo delle tecnologie biomediche del potenziamento. A sua volta l’immagine dell’etica che si ha in mente, in questa prospettiva, è quella di una collezione di norme che si presumono valide in modo stabile. Compito di queste norme sarebbe di istituire un argine alla libertà di scelta degli individui in merito alle loro condotte di vita. La tecnoetica, vista in questa luce, consisterebbe tendenzialmente nell’erigere un muro di divieti (ispirati a quelle norme) da *opporre* ai rapidi (e per alcuni incontrollabili) avanzamenti della tecnoscienza e delle biotecnologie. Al contrario, il secondo modello di tecnoetica, che sempre per comodità possiamo definire possibilistico, pur guardando all’etica anche come strumento per la limitazione e l’autolimitazione della libertà d’azione, non ritiene che essa sia una collezione imm modificabile di norme e di divieti, bensì un complesso di regole di condotta continuamente rivedibili alla luce delle nuove circostanze, delle nuove opportunità e dei nuovi bisogni. In base a questa seconda prospettiva l’etica e la scienza-tecnica non dovrebbero essere giustapposte. Si tratterebbe piuttosto di esaminare come gli avanzamenti tecnici, mutando le circostanze dell’agire umano e accrescendo le possibilità di scelta, costringono anche a rivedere la gerarchia dei valori morali precedentemente stabiliti.

5. Obiezioni di principio e obiezioni di prudenza

A questo lavoro preliminare di chiarificazione dei modelli in gioco di tecnoscienza dovrebbe poi seguire uno sforzo per cercare di raggruppare quelle che appaiono le principali obiezioni mosse contro i tentativi di modificazione tecnologica degli individui umani al fine di potenziarne organi e capacità. Tali obiezioni potrebbero utilmente essere suddivise in obiezioni di principio e obiezioni di merito o prudenziali.

- a. Le prime, ispirate al modello di tecnoetica sopra definito «difensivo», sono quelle che oppongono agli interventi di ibridazione argomenti che fanno riferimento a una illiceità intrinseca di tali interventi. Questi ultimi verrebbero a minare beni giudicati di valore superiore, e sarebbero perciò da limitare in modo incondizionato. Sono obiezioni di questo tipo, per esempio, quelle che vedono nelle nuove tecniche una sfida all'«ordine della natura» e un oltrepassamento dei confini «naturali» tra interventi terapeutici (sempre legittimi) e interventi non terapeutici o migliorativi (sempre moralmente problematici o illegittimi).
- b. Le obiezioni di tipo prudenziale, al contrario, mettono in evidenza eventuali rischi o abusi che potrebbero prodursi con il ricorso a certe nuove tecniche. Viene respinta in questo caso l'idea di una indisponibilità in via di principio di certi eventi e processi, e si cerca piuttosto di esaminare *se e come i loro usi* debbano essere oggetto di valutazione morale. Il giudizio sulla moralità o meno di questi usi dipenderà a sua volta dalle ricadute (positive o negative) che essi avranno sul benessere, o l'autonomia, o i diritti, o le preferenze, o i tratti e le disposizioni di carattere degli individui coinvolti. Riguardo al contenuto di tali obiezioni, occorrerà approfondire quanto più possibile lo stato dell'arte delle tecnologie del potenziamento per cogliere, entro la complessa ed eterogenea serie degli interventi possibili, la specificità e la rilevanza delle questioni e dei dilemmi concreti di ordine morale. Non è difficile tuttavia prevedere che alcune di queste obiezioni assumeranno la forma logica del classico argomento del “pendio scivoloso”, ampiamente diffuso nella bioetica contemporanea. È quel tipo di argomento secondo il quale consentire un certo tipo di intervento avrebbe come risultato il lento ma inesorabile scivolamento verso esiti considerati disastrosi: per evitare l'esito finale negativo, sarebbe opportuno non fare neppure il passo iniziale. Nel caso delle tecnologie del potenziamento, ad esempio, l'argomento sostiene che autorizzare il cambiamento e il perfezionamento delle capacità visive o mnemoniche di un certo numero di persone comporterà inevitabilmente l'accrescimento delle discriminazioni e delle ineguaglianze sociali, ciò causerà in seguito il risentimento e l'insubordinazione degli individui non-potenziati e, alla fine del pendio, provocherà la guerra di tutti contro tutti. Dello stesso tenore è l'argomento secondo il quale una crescita degli strumenti sensoriali avrà come esito inevitabile l'aumento delle capacità di controllo da parte del potere politico sugli individui, l'invasione massiccia della privacy e, alla fine del pendio, la perdita delle libertà costituzionali e il “Grande Fratello”. Analogo, infine, è l'argomento che lo sviluppo di certe tecnologie potrebbe facilitare la ripresa, sotto

altra e più sofisticata forma, della corsa agli armamenti, la caduta dei freni inibitori del ricorso alle guerre e, alla fine del pendio, l'autodistruzione della specie umana.

6. Sulle concezioni del corpo

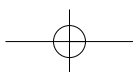
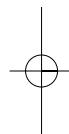
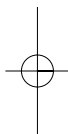
Sarà opportuno infine mostrare come alla base di alcune delle obiezioni sopra richiamate stiano diverse e divergenti concezioni del corpo umano e della relazione io-corpo riconducibili – grosso modo – all'alternativa fra disponibilisti e indisponibilisti, intendendo per disponibilista l'atteggiamento di chi ritiene che il corpo umano sia in via di principio oggetto delle scelte delle persone e, per indisponibilista, l'atteggiamento di chi ritiene che *almeno certi usi o modificazioni* debbano venire sottratti alla decisione umana e lasciati ai finalismi naturali.

- a. Tra le concezioni (relativamente) indisponibiliste, la più radicale è quella che vede il corpo come una dimensione (l'altra è l'anima) della Persona contrassegnata da precisi limiti o vincoli metafisici e morali che hanno a che fare col rispetto della «dignità» o «sacralità» intrinseca delle Persone, intese come «sostanze» (razionali) profonde che hanno avuto prefissata da Dio o dalla natura la loro «essenza» e la destinazione dei loro organi (basti pensare all'idea del corpo come «tempio dello Spirito» anche di recente utilizzata per condannare la cremazione post-mortem). L'essere e il permanere come Persone, in questa prospettiva, potrebbe richiedere il rispetto (almeno in vita) dell'integrità fisica dei corpi e di certe teleologie naturali in essi iscritte. Innesti e ibridazioni potrebbero costituire forme di interferenza sulle membra umane e sugli scopi sostanziali dei processi vitali stabiliti da un disegno intelligente di carattere inviolabile.
- b. La seconda raffigurazione canonica della indisponibilità (relativa) del corpo è legata all'idea che il corpo non è e non può essere sottoposto al controllo dei singoli individui e delle decisioni individuali, in quanto esso si troverebbe collocato sotto la giurisdizione delle leggi naturali dell'evoluzione della specie. La «natura» – nel senso delle leggi biologiche dell'evoluzione – sarebbe il deposito di una saggezza immemorabile e avrebbe un primato anche morale sulle leggi e le norme create dagli uomini. Le uniche modificazioni legittime della morfologia dei corpi sarebbero quelle indotte dalla o conformi alla legalità naturale. Le trasformazioni indotte artificialmente pregiudicherebbero beni superiori e indisponibili come l'«integrità della specie» e il successo adattativo di *homo sapiens*.

- c. Quanto alle posizioni disponibiliste basti intanto ricordare quella più radicale, ovvero la concezione proprietaria e privatistica del corpo così riassumibile: la relazione tra io e corpo è una relazione di proprietà. Ciò che le persone fanno coi loro corpi è regolato esclusivamente dal rispetto del principio di autonomia e di autodeterminazione applicato alle decisioni sugli atti che ricadano esclusivamente su di sé. La liceità o meno degli interventi di modificazione del corpo dipende cioè dal consenso (o dal rifiuto) libero e informato che il proprietario del corpo ritiene di esprimere in merito alla sostituzione, al trasferimento, alla cessione o al potenziamento di qualcuna o di tutte le sue membra, sia che a disporne sia il proprietario stesso, sia che ne dispongano altri da lui autorizzati.
- d. Una seconda concezione disponibilista, che tuttavia tende nettamente a spostare i termini della questione dal piano morale a un piano extramorale, è quella secondo cui il corpo è *espressione* dell'io anche se certe espressioni corporee – come la modificazione, la sostituzione di parti, le ibridazioni e i potenziamenti tecnologici – *non* riguarderebbero affatto la dimensione morale della vita personale. Secondo questa posizione esiste una pluralità di sfere espressive dell'io, e la sfera morale è solo una tra le tante: la modificazione e il potenziamento del corpo (a fini cosmetici, sportivi, intellettivi ecc.) non sarebbe un'area di espressione connotabile moralmente. Certe espressioni corporee dell'io sarebbero più vicine all'area della creatività artistica o scientifica, e ricondurle a forme di espressione morale sottenderebbe una sorta di integralismo fanatico che moralizza indebitamente la realtà dei corpi e di tutte le esperienze fatte con essi o attraverso di essi.
- e. Una terza e ultima concezione disponibilista guarda anch'essa al corpo come espressione dell'io. Contro la concezione proprietaria o privatistica fa valere il principio che idee come quella di contratto e proprietà – tipiche delle relazioni giuridico-artificiali – sembrano poco adeguate per caratterizzare relazioni di tipo intimo e naturale (non contrattuale) come è la relazione tra le persone e il loro proprio corpo. D'altra parte, contro la tendenza a depotenziare il valore morale della relazione io-corpo questa concezione sostiene che se l'io si esprime negli atti corporei che eseguiamo, allora limitarli – specie dopo aver verificato che non producono danno a terzi – significa limitare la libertà espressiva dell'io stesso, e commettere un abuso morale non dissimile dal limitare la libertà di parola e di opinione delle persone. Secondo questa versione della relazione tra io e corpo, consentire gli atti di modificazione e di potenziamento corporeo a individui competenti, informati e consenzienti è garantire loro una nuova forma

di libertà – la potremmo definire per brevità «libertà morfologica» – legata al diritto degli individui di disporre liberamente di sé e di veder garantita la realizzazione dei propri esperimenti di vita e la fioritura del proprio carattere. In quest'ottica le nuove tecnologie potrebbero essere raggruppate sotto la denominazione complessiva di «tecnologie della libertà morfologica».

D'altra parte, e a differenza ancora una volta della concezione proprietaria del corpo, quest'ultima versione della relazione io-corpo non ritiene che il criterio del consenso e dell'autonomia delle persone sia sufficiente a stabilire la liceità degli atti compiuti sul corpo proprio o di altri. Considerare il corpo disponibile non basta per garantire che ciò che col corpo si fa è moralmente accettabile. Accanto al consenso (condizione necessaria) e alla libertà di scegliere se e quali usi fare del proprio corpo dovrebbe trovare posto (come sola condizione sufficiente) un principio di responsabilità delle scelte. In base a tale principio esisterebbe un obbligo di rendere esplicite, chiarendole a se stessi e agli altri, le ragioni che giustificano certi interventi, rinunciando a farli valere semplicemente come il frutto del caso o delle componenti più idiosincratiche del carattere. In quest'ultima prospettiva le questioni del potenziamento tecnologico dei tratti e delle capacità umane non riguarderebbe tanto se esso possa essere perseguito, ma *come debba esserlo*. Questo approccio farà entrare in gioco valutazioni riguardo ai modelli del perfezionamento scelti dalle persone e, probabilmente, anche considerazioni circa le disposizioni di chi agisce.



Etica e formazione. Il caso dei sistemi adattativi multimediali

Luca Botturi – Alessandro Giordani

Università della Svizzera Italiana (Lugano) – Istituto di Filosofia applicata, Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Introduzione

Lo scopo del presente contributo è quello di identificare e descrivere i principali problemi etici derivanti dall'introduzione di sistemi intelligenti e strumenti informatici nel campo della formazione culturale e scientifica, concentrandosi principalmente sui sistemi adattativi multimediali (AHS = *Adaptive Hypermedia Systems*). Lo studio che segue intende quindi rispondere alla domanda relativa ai temi etici specifici che emergono nel momento in cui la formazione è attuata servendosi di sistemi intelligenti, al fine di delineare alcuni principi etici di base da applicare al caso della formazione mediata da AHS.

Lo studio è suddiviso in quattro sezioni e una parte conclusiva. La prima (§ 2) è dedicata alla presentazione della cornice etica generale in cui analizzare il caso della formazione e propone una precisa assunzione circa il bene proprio del processo di formazione. La seconda (§§ 3-4) è dedicata alla presentazione della complessa architettura degli AHS, essendo tale complessità uno dei fattori più importanti per la definizione dei problemi etici connessi a tali sistemi (§ 5). La terza sezione introduce il testo prescrittivo di riferimento nel campo della formazione mediata da AHS, ossia il codice etico della AECT e descrive un possibile modello di analisi da riferire a casi concreti. Nella quarta sezione (§§ 6-7) saranno analizzati alcuni casi concreti di sistemi usati nel fare formazione al fine di applicare il modello descritto in precedenza. La parte conclusiva (§§ 8-9) propone infine alcune riflessioni di carattere etico.

2. Etica della formazione

I problemi etici, come i principi che sono introdotti come orientamento per la soluzione di tali problemi, sono definiti in relazione ad un bene specifico che costituisce il fine del processo su cui ci si interroga. Il primo compito della presente analisi è perciò quello di definire in che cosa consiste il bene specifico della formazione. La storia dei sistemi e delle teorie della formazione fornisce un'ampia gamma di identificazioni di tale bene (Gutek 1995), tuttavia, al livello più particolare delle istituzioni e dei corsi di formazione erogati – il livello pertinente per la presente discussione – è possibile assumere un semplice approccio funzionale. La definizione operativa proposta in questo studio identifica quindi il bene specifico del processo di formazione con il *conseguimento degli obiettivi stabiliti in un contratto di formazione* stipulato, in modo esplicito o implicito, in un certo contesto formativo (Brousseau, 1986): colui che viene formato deve ottenere formazione, *i.e.* deve attuare determinati obiettivi mediante l'investimento di un ammontare stabilito di tempo e risorse, dove l'attuazione degli obiettivi formativi è da intendersi come una condizione necessaria minimale del processo che, nei casi di eccellenza, può portare ad una formazione più completa o eccedente gli obiettivi progettati. Tale definizione può poi essere integrata dalla considerazione dall'analogia classicamente sostenuta tra la formazione del corpo e la formazione della mente. La considerazione di questa analogia può infatti aiutare a porre in luce due aspetti spesso trascurati nell'ambito della progettazione della formazione: (i) da una parte, la notevole responsabilità che le istituzioni preposte alla formazione si assumono, paragonabile, sotto le debite proporzioni, alla responsabilità assunta dalle istituzioni mediche nel prestare le proprie cure; (ii) dall'altra, il fatto che all'assunzione di responsabilità corrisponde una precisa assunzione etica di obbligo nell'attuazione dei propri compiti.

I sistemi informatici di supporto alla formazione, e specificamente gli AHS, intesi come strumenti privilegiati di formazione in grado di implementare procedure sviluppate nel campo dell'intelligenza artificiale, sono quindi finalizzati all'attuazione del fine indicato, essendo l'efficacia e l'efficienza nel conseguimento di tale fine il criterio discriminante che soggiace ad ogni modello formativo (ciò è esplicitamente richiesto nei modelli proposti in Morrison, Ross & Kemp, 2003).

3. AHS: lo stato dell'arte

Gli AHS sono “agenti intelligenti” relativamente elementari. Attualmente, lo sviluppo di questi “agenti” costituisce un'area di ricerca avanzata e in espansione, gestita da una comunità di ricerca stabile e dinamica, che si occupa principalmente di formazione *on line* e interagisce costruttivamente con le comunità di ricerca dedicate alla progettazione di sistemi di formazione e, in generale, all'ingegneria della formazione. Ciononostante, solo alcuni prodotti sono impiegati effettivamente a scopo didattico e ancora nessuno di questi è stato sviluppato in modo da costituire una soluzione commerciale comunemente condivisa. Ciò è dovuto principalmente a due fattori (Armani & Botturi, 2005):

- 1) la difficoltà complessiva nella produzione di AHS stabili
- 2) la difficoltà concettuale nella progettazione di AHS pedagogicamente efficienti

Nel corso degli ultimi due decenni, lo sviluppo degli AHS è passato per due grandi tappe (Brusilovsky, 2001). Inizialmente, gli AHS erano concepiti come sistemi legati a determinati contenuti, ossia dipendenti da un determinato dominio di applicazione. Storicamente, questa fase, iniziata attorno al 1993, è terminata all'incirca nel 1996, sebbene alcuni sistemi concepiti in questo modo siano tuttora usati. In larga parte, questi sono sistemi applicativi costruiti su contenuti specifici, come il C-Book per la programmazione in C (Kay & Kummerfeld, 1994), AST per la statistica (Spechi, Weber, Heitmeyer & Schoch, 1997), o ANATOM TUTOR per l'anatomia (Beaumont, 1994). La seconda tappa è iniziata con lo sviluppo di un meta-modello per la progettazione di AHS, che ha portato ad una concezione più astratta, e certamente più versatile ai fini della ideazione, di tali sistemi. Il modello è stato codificato come AHAM reference model. In questo modo sono state poste le basi per lo sviluppo di *applicazioni aperte*, ossia indipendenti dal dominio di riferimento, chiamate *piattaforme adattative*, che costituiscono il supporto per la produzione di *applicazioni adattative* legate a contenuti e comportamenti specifici. L'esempio più conosciuto di piattaforma adattativa è AHA! (*Adaptive Hypermedia for All!*, De Bra, Aert, Smith & Stash, 2002), affiancato da ADLEGO (Armani, 2005).

Attualmente, lo sviluppo della ricerca legata al *Semantic Web* e allo sviluppo di XML ha costituito un ulteriore stimolo per proseguire nella direzione indicata, mentre un numero crescente di strutture adattative sono impiegate a scopi commercia-

li: la pagina personale di Amazon è generata in modo adattativo, suggerendo i testi possibilmente più interessanti per l'utente, mentre Google usa una procedura adattativa per selezionare voci nella pagina di ricerca. Si osservi, infine, che l'uso continuo da parte degli utenti ha portato a non percepire più il carattere adattativo di questi strumenti, il cui comportamento è ormai percepito come standard. Ciò è di estremo interesse per quanto concerne l'analisi dei problemi etici legati allo sviluppo di nuovi strumenti informatici, dato che ciò che appare oggi come problematico potrebbe essere tale solo per un errore di prospettiva, dovuto ad un utilizzo estremamente ridotto di uno strumento di questo tipo.

3.1. AHS: elementi chiave

Gli AHS sono applicazioni – generalmente basate sul web – che implementano strategie adattative di formazione che agiscono su tre elementi (Benyon & Murray, 1993):

- 1) **Modello dei contenuti:** è un modello concernente i contenuti che devono essere appresi, come concetti o teorie, o i materiali relativi, come testi o pagine multimediali;
- 2) **Modello dell'utente:** è un modello che intende rappresentare il profilo, le preferenze e le azioni di un utente tipo;
- 3) **Modello di adattamento:** è un insieme di regole di adattamento che determina il modo e gli elementi del sistema da adattare in risposta all'attività dell'utente.

Consideriamo i tre modelli più da vicino.

(i) *Modelli dei contenuti*

I modelli dei contenuti sono strutture complesse composte da diversi elementi che rispecchiamo l'approccio e il fine degli AHS. Tali elementi possono essere oggetti astratti, come teorie o concetti, o concreti, come testi o pagine web, liberi o connessi da link, introdotti per specificare relazioni semantiche o relazioni di accesso tra contenuti di diverso livello. Particolarmente importante è la *granularità* dei modelli di contenuti, ossia la loro capacità di descrivere e presentare i diversi contenuti in modo generale, indicando essenzialmente i temi e i concetti fondamentali, o in modo di volta in volta più specifico, proponendo dettagliatamente i temi e i concetti mediante testi appositamente selezionati. Tali modelli sono generalmente prodotti dai programmatori e sono relativamente stabili all'interno del sistema.

(ii) *Modelli degli utenti*

I modelli degli utenti sono strutture di dati che rappresentano ciò che il sistema conosce dell'utente e sono comunemente composti da una parte statica, la scheda anagrafica dell'utente, e da una parte dinamica, che memorizza il comportamento dell'utente rispetto al sistema. La parte dinamica può includere una duplicazione del modello dei contenuti in modo da tracciare le azioni dell'utente sul sistema fino ad un certo punto nel tempo, una soluzione piuttosto diffusa, chiamata *overlay model*. Una seconda soluzione consiste nell'abbinare l'utente allo *stereotipo* più prossimo presente nel sistema, ossia ad un profilo di utente ideale predefinito e incluso nel modello. I modelli degli utenti sono generalmente definiti dal sistema e aggiornati in tempo reale, a prescindere da un contributo diretto dell'utente differente dalla registrazione iniziale. Tuttavia, sotto questo rispetto i sistemi possono variare, includendo modelli di utente di diverso tipo:

- modelli chiusi, i cui dati sono visibili solo dal sistema;
- modelli visibili, i cui dati sono accessibili all'utente;
- modelli aperti, i cui dati sono modificabili dall'utente.

Chiaramente, la scelta di un tipo di modelli è determinata dall'approccio alla formazione scelto da chi costruisce il sistema, in cui si rispecchia una differente concezione della relazione tra utente e sistema.

(iii) *Modelli di adattamento*

I modelli di adattamento sono, come si è osservato, insiemi di regole che determinano in che modo il sistema si comporta e si adatta in risposta al comportamento dell'utente. Il fine principale dei modelli di adattamento è triplice:

- controllare ed evitare la ridondanza nell'accesso ai contenuti
- proporre il materiale migliore rispetto al profilo e alle preferenze dell'utente
- proporre il percorso migliore per l'accesso al materiale rispetto al profilo dell'utente.

3.2. AHS: strumenti di adattamento

Che cosa consente agli AHS di adattarsi ai propri utenti? Secondo Brusilovsky (1996), gli AHS possono operare a livello dei contenuti (presentazione adattativa) o a livello dei link (navigazione adattativa) e differenti strumenti di adattamento sono identificabili a ciascun livello.

(i) Presentazione adattativa

La presentazione adattativa consente di modificare la presentazione del materiale di studio a seconda delle risposte dell'utente o della lista delle pagine visitate. Gli strumenti principali mediante i quali si attua una presentazione adattativa sono i seguenti:

- applicazioni adattative multimediali: possono selezionare i *media* – testi, audio, video – con i quali operare la migliore presentazione dei contenuti dato il profilo dell'utente e i mezzi a disposizione.
- applicazioni adattative di presentazione del testo: possono intervenire sul testo stesso che viene visualizzato sulla pagina, selezionando il linguaggio, rendendo visibile o invisibile porzioni di testo o proponendo differenti versioni dello stesso testo. Il testo può essere adattato mediante la generazione automatica di sommari o l'azione diretta sul testo, in modo da restituire porzioni di lunghezza variabile, inserire o eliminare porzioni, e così via.
- applicazioni adattative strategiche: possono selezionare e modificare la struttura di accesso ai contenuti, passando per esempio da una modalità di apprendimento per presentazione ad una modalità di apprendimento per scoperta o mediante esercizi.

Un esempio può chiarire quanto indicato. Si immagini uno studente di storia dell'arte che usa un AHS per studiare storia medievale e che intende accedere alla parte relativa alla diffusione dei monasteri in Europa. Il sistema implementa una presentazione adattativa dei contenuti a due livelli: adattamento dei testi e dei mezzi di comunicazione. In base al profilo dell'utente, il sistema è in grado di selezionare una modalità di comunicazione che include immagini di dipinti, una modalità certamente differente da quella che potrebbe selezionare davanti ad uno studente di scienze politiche. Analogamente, i testi selezionati includeranno contenuti particolarmente interessanti per il profilo culturale e gli interessi dello studente. Inoltre, al momento del primo accesso ai contenuti, il sistema potrebbe oscurare alcune parti dei testi da rendere visibili in un secondo momento (Hothi, Hall & Sly, 2000).

(ii) Navigazione adattativa

La navigazione adattativa consente di modificare la visibilità, rispetto alla presenza o all'ordine, dei link di navigazione tra i documenti, sulla base del profilo dell'utente. Gli strumenti di supporto alla navigazione adattativa possono essere classificati nel modo seguente:

- 1) **adattamento dei link**, che include
 - a) *ordinamento*, ossia modificazione dell'ordine dei link, p.e. in un menu
 - b) *introduzione*, in cui un link è generato e visualizzato specificamente per un utente
 - c) *attivazione / disattivazione*, momentanea o permanente
 - d) *oscuramento*, operazione inversa rispetto alla introduzione
 - e) *annotazione*, in cui lo stato dei link – adatto, consigliato, sconsigliato, ecc. – è definito rispetto al profilo dell'utente.
- 2) **adattamento della mappa**, in cui si modifica una struttura complessiva di navigazione, come la mappa del sito o del corso.
- 3) **assistenza diretta**, in cui si genera e si visualizza un percorso di navigazione personalizzato, p. e. mediante un assistente in linea.

Se torniamo all'esempio dello studente in storia dell'arte, lo studio della storia medievale potrebbe essere assistito da una guida adattativa, come un cavaliere o una principessa, che presenta il sito e il suo contenuto, le sezioni da visitare o già visitate, e questo costituirebbe un esempio di assistenza diretta. Il corso potrebbe anche includere una mappa, in cui si potrebbero mostrare diversi livelli di dettaglio a seconda della preparazione e dei progressi compiuti dallo studente. Infine, un ulteriore soccorso potrebbe venire dall'ordinamento dei link, in base al quale l'ordine dei link è modificato per mostrare le pagine più importanti da visitare e quelle già visitate.

In conclusione, osserviamo che le strategie e gli strumenti adattativi non hanno senso in se stessi, indipendentemente dalla funzione che svolgono nel contesto della formazione: il loro significato e la loro importanza è infatti da valutare in relazione alla funzione di supporto rispetto ad una precisa strategia formativa, allestita per conseguire una migliore formazione dello studente dati i contenuti e le teorie a disposizione (Armani & Botturi, 2005). Come vedremo meglio, le applicazioni analizzate in seguito fanno uso di strumenti di navigazione adattativa, come l'assistenza diretta e l'oscuramento, e di presentazione adattativa dei testi al fine di supportare un apprendimento basato sullo studio dei casi e sull'induzione.

4. AHS: gli attori in gioco nella formazione

Problemi di tipo etico si manifestano nella prassi decisionale di individui che agiscono in circostanze e contesti specifici. I principi etici definiti per orientare la prassi

si sono quindi utili nella misura in cui indirizzano tali individui nel prendere decisioni particolari rispetto a casi particolari, decisioni che mirano ultimamente al conseguimento di un certo fine, identificato come il *bene proprio* in un determinato processo. In questo senso, per delineare un approccio consistente e strutturato ai temi etici implicati nell'uso degli AHS nel contesto della formazione, è essenziale innanzitutto identificare quali sono i principali attori in gioco nella produzione dei sistemi adattativi. L'identificazione degli attori avverrà sulla base di uno scenario di produzione ideale che verrà poi esemplificato concretamente nello studio dei casi.

4.1. Attori e ruoli nella produzione degli AHS

I principali ruoli, intesi come insiemi di competenze e funzioni, coinvolti nella produzione e nell'uso degli AHS nel contesto di uno specifico progetto di formazione, sono i seguenti.

L'**esperto di contenuti**, chiamato anche *Subject-Matter Expert* = SME nella letteratura relativa alla progettazione industriale, ha il compito (i) di lavorare con l'*instructional designer* e l'esperto di AHS al fine di progettare il sistema e (ii) di preparare il contenuto effettivo del sistema sotto forma di materiale formativo. Le sue competenze sono direttamente connesse con il contenuto della formazione. Dal punto di vista etico, l'esperto di contenuti è responsabile della determinazione del fine della formazione e dei mezzi teorici per la sua attuazione.

L'*instructional designer*, in collaborazione con l'esperto di contenuti, ha il compito di definire la strategia supportata dal sistema e, in collaborazione con l'esperto AHS, ha il compito di adattare questa strategia alle risorse e alle potenzialità del sistema stesso o di specificare le condizioni per lo sviluppo di un sistema in grado di attuare al meglio la strategia definita. Le sue competenze sono di tipo interdisciplinare e includono un'ottima preparazione in tecniche di formazione e di comunicazione e nella conoscenza dei sistemi (Richiy, Fields & Foxon, 2001). Dal punto di vista etico, l'*instructional designer* è responsabile della progettazione e dello sviluppo dei mezzi attraverso i quali il fine della formazione deve essere conseguito.

L'**esperto di AHS**, in collaborazione con l'*instructional designer*, implementa la strategia formativa in uno specifico sistema e definisce le sue componenti principali, ovvero il modello dei contenuti, il modello degli utenti e il modello di adattamento. Dal punto di vista etico, l'esperto di AHS è responsabile del trasferimento corretto delle idee contenute nel progetto in un sistema reale.

Il **media producer** è colui che sviluppa l'apparato mediatico (audio, video, testi, immagini, ecc., chiamati anche frammenti o *learning objects*). L'apparato mediatico ha lo scopo di comunicare i contenuti ed è progettato tenendo conto dei requisiti

specificati nella strategia formativa e dei limiti propri del sistema, e quindi in collaborazione con l'*instructional designer* e con l'esperto di AHS.

Il **formatore**, infine, è colui che usa concretamente il sistema, come mezzo specifico di formazione, durante un corso, per supportare le attività degli studenti, i quali diventano così gli utenti finali del sistema. Il formatore è il responsabile del corso, essendo la persona che assume la direzione del processo formativo e del conseguimento degli scopi previsti nel contratto formativo (Dufeu, 1994; Brousseau, 1986).

4.2. La distribuzione del lavoro nella produzione degli AHS

La presentazione dei ruoli appena conclusa fornisce chiaramente una visione astratta del tipo di lavoro che sta alla base dello sviluppo di un sistema formativo di tipo AHS. Infatti, nella pratica, i ruoli possono essere fusi insieme e assegnati alla stessa persona che può, per esempio, nello stesso tempo, svolgere la funzione di *instructional designer* ed esperto AHS, oppure di esperto di contenuti e di formatore. Viceversa, alcuni ruoli possono essere condivisi tra più persone, così che, per esempio, il ruolo del *media producer* può essere condiviso da un grafico e da un esperto di produzione audio-video, e il ruolo del formatore può essere condiviso da un docente e da un tutor. In ogni caso, e questo è il punto fondamentale, le decisioni relative alla produzione e all'uso di un AHS sono generalmente condivise e coinvolgono più persone allo stesso tempo, in modo da richiedere comunemente persone con competenze interdisciplinari.

Inoltre, queste stesse persone si trovano in alcuni casi a lavorare in gruppo, ad eccezione degli studenti, gestire un progetto dalla fase iniziale alla produzione finale. In altri casi, uno stesso ruolo può essere distribuito in un processo discontinuo di produzione (Peters, 2002), nel corso del quale il contenuto è preparato, quindi implementato separatamente in un AHS e infine utilizzato in un ambiente differente. Uno scenario come questo, accentua fortemente le differenze nei compiti, nelle concezioni e nelle responsabilità implicite in ciascun ruolo.

5. Il codice etico della AECT

La *Association for Educational Communications and Technologies* (AECT), una delle associazioni professionali leader nel campo delle tecnologie per la formazione, ha sede negli Stati Uniti e la sua missione è quella di sostenere la ricerca e l'eccellenza nella progettazione, nella produzione, nell'uso e nella gestione di tecnologie

per la formazione in diversi ambiti. Tra i suoi scopi, vi è la promozione di politiche in grado di tutelare dal punto di vista etico lo svolgimento dell'attività di formazione ad ogni livello. In vista di ciò, la AECT ha istituito, a partire dagli anni '70, un comitato di etica professionale, con lo scopo di sviluppare un codice di etica professionale, lo AECT *Code of Professional Ethics* (AECT, 2001). Questo documento è attualmente l'unico codice strutturato prodotto dalla comunità dei professionisti nel campo delle tecnologie della formazione e costituisce, di conseguenza, il migliore punto di partenza per un'analisi dei problemi etici, e dei corrispondenti principi, derivanti dell'uso degli AHS nell'ambito della formazione.

Il codice presenta un insieme di principi etici, finalizzati ad aiutare i membri nel tenere una condotta professionale di alto livello e ad orientare in modo positivo le decisioni da prendere in situazioni complesse dal punto di vista etico. Il codice è concepito come uno strumento di supporto per i membri dell'associazione, sebbene non sia legalmente vincolante e non richieda l'accettazione formale da parte degli stessi. I principi che include sono suddivisi in tre gruppi:

- 1) gli impegni verso gli individui
- 2) gli impegni verso la società
- 3) gli impegni verso la professione.

Sebbene i principi di tutti e tre i gruppi abbiano ampia applicazione pratica e costituiscano un orientamento per i professionisti del settore nello svolgimento della propria attività, la considerazione in prospettiva etica circa l'uso degli AHS consente di limitare la presente analisi ad una selezione di principi di specifico interesse per il caso trattato (così, per esempio, le questioni legate al copyright o all'abuso di potere sono certamente importanti per l'etica professionale, ma non sono direttamente pertinenti rispetto al tema da noi trattato, perché non sono influenzati dall'uso di strumenti quali gli AHS). I principi selezionati sono inclusi nel primo dei gruppi indicati e sono quindi connessi agli impegni nei confronti degli individui, ossia degli utenti finali dei mezzi di formazione, in opposizione ai principi relativi alle relazioni professionali o alle responsabilità di gestione. I principi sono proposti qui di seguito, per consentire al lettore di concentrarsi su un insieme determinato di temi etici pertinenti e preparare così la successiva analisi dei casi.

Nell'adempiere agli obblighi verso l'individuo, i membri:

- 1.1. Devono incoraggiare l'indipendenza nella ricerca individuale del sapere e dare accesso a differenti punti di vista.
- 1.2. Devono proteggere il diritto individuale ad accedere a diversi punti di vista.
- 1.3. Devono assicurare ad ogni individuo l'opportunità di partecipare a ciascun programma appropriato.
- 1.4. Devono svolgere i loro compiti professionali in

modo da proteggere la privacy e salvaguardare l'integrità personale dell'individuo. 1.5. Devono seguire procedure professionali appropriate per la valutazione e la selezione dei materiali e dei mezzi di formazione. ... 1.8. Devono cercare di evitare, nel progetto e nella selezione di ciascun programma o mezzo formativo, contenuti che intensifichino o promuovano stereotipi di genere, etnia, razza o religione. Devono cercare di incoraggiare lo sviluppo di programmi e mezzi che enfatizzino la diversità della nostra società, intesa come comunità multiculturale.

Nella sezione 7 i casi di studio saranno analizzati alla luce di questi principi, mentre nella sezione 8 saranno tratte alcune conclusioni circa le prospettive per future ricerche in ambito di etica della formazione.

6. Lo stato attuale della pratica della formazione

Il codice etico della AECT costituisce una solida base per argomentare dal punto di vista etico nell'ambito delle tecnologie della formazione, ma è effettivamente usato? Si è chiarito in precedenza che i principi etici sono tali soltanto in quanto incarnati nella pratica decisionale degli individui coinvolti in situazioni problematiche, di modo che nessun principio è efficace nella prassi se chi agisce non è consapevole dell'esistenza di problemi etici relativi alla situazione in cui agisce. Si può allora dire che gli esperti di contenuti, gli *instructional designers*, gli esperti di AHS, ecc. sono consapevoli dei problemi etici impliciti nella progettazione e produzione di un sistema di supporto per la formazione? In uno studio recente (Lin, 2006), condotto su una vasta gamma di fonti, i principali problemi di tipo etico, identificati come problemi concernenti l'attività della formazione, sono cinque:

- copyright
- privacy
- accessibilità delle risorse (web)
- diversità e disuguaglianza
- uso appropriato dei mezzi di formazione.

Lin ha poi intervistato 20 professionisti per vedere se tali problemi erano effettivamente percepiti come rilevanti nella loro prassi. I risultati hanno indicato che tre tra i cinque problemi, precisamente copyright, privacy, accessibilità, erano effettivamente percepiti come tali e che tre altri problemi apparivano rilevanti, sebbene non presenti nella lista:

- (i) il rispetto della diversità delle culture e delle preparazioni;
- (ii) il risolvere i conflitti di interessi;
- (iii) il professionalismo.

L'ultimo punto concerne il bilanciare i problemi posti dalla situazione formativa e le soluzioni tecnologiche identificate per dare loro soluzione. I risultati presentati da Lin sono interessanti, perché manifestano come la letteratura sull'argomento appare non aggiornata rispetto ai problemi che effettivamente emergono nella prassi dello sviluppo dei sistemi per la formazione. Tuttavia, i temi emersi sono presenti nel codice della AECT e ciò conferma la scelta di tale codice come punto di riferimento per l'analisi. Inoltre, tali risultati sono, dal nostro punto di vista, generali e concernono quindi ogni tipo di applicazione della tecnologia alla formazione. Quali sono allora i problemi di tipo etico specificamente posti dall'uso di sistemi intelligenti quali gli AHS nell'ambito della formazione? A questa domanda si risponderà nella sezione 8, dopo avere preso in considerazione gli studi di caso.

7. Tre studi di caso

I tre studi di caso presentati in questa sezione costituiscono solo un piccolo campione di tutti gli AHS attualmente esistenti o possibili. La loro selezione è basata su tre criteri: (a) opportunità, ossia disponibilità di descrizioni complete dei sistemi; (b) varietà, in quanto si tratta di sistemi che presentano alcune interessanti differenze; (c) complementarità, in quanto si tratta di sistemi che rappresentano uno spettro molto ampio delle strategie formative, strategie di adattamento e implementazione di strumenti adattativi.

7.1. INSPIRE

INSPIRE (Grigoriadou, Papanikolaou, Kornilakis & Magoulas, 2001) è un AHS progettato per sessioni di studio individuale ed è basato sulla personalizzazione del percorso di apprendimento e del contenuto attraverso l'uso di un profilo dell'utente piuttosto complesso. È stato sviluppato e utilizzato come supporto per un corso di Architettura dei Computer, per dare la possibilità agli studenti di accedere a sessioni di studio personalizzate. Quando accede al sistema, lo studente specifica un obiettivo di apprendimento per la sessione in corso. Il sistema propone sia un test per stabilire il livello di conoscenza iniziale dello studente sul tema specificato, sia un test per stabilire lo stile di apprendimento dello studente. Le informazioni raccolte

da questi test sono usate sia per generare una lezione personalizzata definendo un percorso sui materiali disponibili al fine di conseguire l'obiettivo indicato, sia per adattare la presentazione dei materiali e l'interfaccia di navigazione allo stile di apprendimento dello studente. Inoltre, mentre lo studente procede nel percorso, il sistema osserva le interazioni attuate e aggiorna in modo dinamico il profilo, così da migliorare la strategia di adattamento.

Quali sono i problemi etici in gioco nell'uso di sistemi come INSPIRE in sede di formazione? La discussione dei problemi sarà più estesa in questo caso e servirà da base per i prossimi studi.

Il vero lavoro compiuto da INSPIRE – lavoro tipico di una gran parte degli AHS – consiste nel selezionare uno specifico percorso di apprendimento tra molti possibili, in modo da soddisfare al meglio l'obiettivo dell'utente, data la conoscenza di base e lo stile di apprendimento che lo caratterizzano. Ciò risponde ad un preciso principio formativo, la personalizzazione, ma insieme solleva un problema connesso con il principio 1.1 del codice della AECT, in base al quale occorre privilegiare un accesso a vari punti di vista. Ciò che il sistema fa, infatti, è di indirizzare l'utente nell'assumere una prospettiva specifica, determinata dal percorso selezionato, impedendogli di esplorare attivamente altri percorsi e prospettive. Chiaramente, questo comportamento non caratterizza ogni AHS: i sistemi potrebbero solo proporre un percorso e indicare insieme altre possibili vie e gli utenti potrebbero avere la possibilità di spegnere il carattere adattativo del sistema. Così come in altre questioni etiche, si è quindi di fronte ad un problema di ponderazione tra accesso a vari punti di vista ed efficienza nel conseguimento degli obiettivi formativi, un problema che può essere affrontato solo caso per caso, valutando nella situazione concreta i pro e i contro.

Un secondo punto, concernente la maggior parte degli AHS, e in generale delle applicazioni ICT, è quello della privacy. Tali sistemi, infatti, utilizzano informazioni avute dagli utenti per definire il loro profilo, ossia l'elemento base per determinare l'adattamento del sistema. Attualmente gli utenti non sanno in alcun modo quali informazioni sono registrate e per quanto tempo saranno in memoria e non c'è nessuna richiesta formale di consenso per il trattamento delle informazioni. Il tema della privacy, per quanto noto, può diventare molto più problematico in relazione a sistemi intelligenti che osservano il comportamento di un utente e lo registrano in modo difficilmente controllabile. Il tema quindi è sensibile rispetto al principio 1.4. del codice della AECT, in base al quale la privacy e l'integrità personale dell'individuo deve essere protetta.

Un terzo punto emerge in relazione alla selezione del materiale da presentare allo studente. Assumiamo per un momento il punto di vista di un formatore che decide di usare un AHS come INSPIRE nel suo corso. L'aspetto peculiare di questo sistema, l'aspetto che lo rende "intelligente", è che è in grado di eseguire compiti che potevano essere eseguiti in precedenza solo da attori umani. In questo caso, il sistema "siede" con lo studente e "scopre" il modo migliore per insegnare la materia, compiti che in assenza di un AHS possono essere svolti solo da un docente o da un tutor. Il docente seleziona il materiale ed è responsabile per le scelte che compie, e nessuno dubita che sia in grado di scegliere in modo sensato. Tuttavia, lo stesso docente è anche in grado di scegliere un AHS nello stesso modo? Quali informazioni sono necessarie per giudicare della qualità delle decisioni di un sistema nei confronti degli studenti? Tali informazioni sono poi disponibili? La questione può apparire semplice se la materia che si insegna è informatica, ma come cambiano le cose se la materia è la storia dell'arte o la filosofia? Il codice della AECT stabilisce, con il principio 1.5, che occorre adottare una procedura appropriata per la selezione del materiale e dei mezzi di formazione, ma come è possibile disporre di una procedura di selezione appropriata nei casi in cui la procedura stessa è definita da professionisti, come l'esperto di AHS e l'*instructional designer*, che lavorano separatamente? Si comprende che, se non si dispone di tutor, un AHS è comunque una risorsa importante. Tuttavia, l'uso di questa risorsa implica decisioni, che interessano aspetti di tipo etico, circa la sua affidabilità nel proporre una conoscenza oggettiva e critica.

Infine, un ultimo punto emerge in relazione al funzionamento del modello di adattamento, implementato in INSPIRE e in AHS simili, basato sul profilo dell'utente. In questi sistemi il profilo dell'utente è abbinato, implicitamente o esplicitamente, ad un profilo incluso in una classe predefinita ed è tale da consolidare almeno potenzialmente gli stereotipi codificati in tali profili. Il punto è sensibile all'impegno proposto nel principio 1.8. del codice della AECT in base al quale occorre evitare ogni sorta di discriminazione legata a stereotipi. Si osservi, poi, che gli stereotipi potrebbero essere connessi non solo agli stili di apprendimento, ma anche al genere o all'etnia.

7.2. PUSH

PUSH (Höök, 1997) è un AHS basato su un motore di ricerca di tipo adattativo. È stato progettato per aiutare gli studenti ad impratichirsi con sistemi di *design* chiamati XXX. Gli utenti di PUSH possono cercare un termine nell'interfaccia del

sistema e ottenere una selezione degli *elementi informativi* rilevanti. PUSH mostra automaticamente le voci più rilevanti e indica solo il titolo delle altre che, per essere mostrate, richiedono l'intervento dell'utente, che consiste nel cliccare sul titolo per visualizzare il contenuto.

Höök (1997) presenta uno studio in cui sono comparati i comportamenti e i risultati di utenti di PUSH che hanno utilizzato il sistema nella versione adattativa e nella versione con adattamenti spenti, in cui il sistema non presentava automaticamente le voci più rilevanti, ma solo i titoli in relazione ad ogni voce (più o meno come in Google, dove è l'utente che decide quale pagina vedere tra quelle proposte). I risultati dello studio hanno mostrato, in primo luogo, che non c'è nessuna differenza nel tempo impiegato dai due gruppi nel completare i loro compiti, in secondo luogo, che gli utenti del sistema nella versione adattativa si affidano alle scelte del sistema, nel senso che non mostrano le informazioni non visualizzate automaticamente dal sistema, in terzo luogo, che gli utenti non percepiscono il sistema come adattativo e lo usano semplicemente come un sistema di ricerca.

Questi risultati sono interessanti, perché gettano luce su due punti etici identificati in precedenza analizzando INSPIRE. Il principio 1.1 del codice della AECT stabilisce che occorre dare accesso ad una varietà di approcci e punti di vista, mentre i risultati della ricerca mostrano chiaramente che gli utenti di PUSH sono indirizzati nella scelta delle informazioni, dato che è il sistema ad aprire i testi legati ai titoli considerati dal sistema più rilevanti, e non sono stimolati ad accedere a più informazioni di quelle mostrate dal sistema. L'efficienza nella scelta delle informazioni è quindi da valutare contro la perdita di curiosità nei confronti di altre informazioni potenzialmente rilevanti. Si tratta ancora di un problema di ponderazione in cui appare chiaro che l'utente tende ad affidarsi ad un sistema che dimostra un qualche tipo di "intelligenza" nella selezione dell'informazione e modifica di conseguenza il proprio comportamento.

Inoltre, il punto indicato in precedenza è in tensione con il principio 1.5. del codice della AECT, per quanto concerne la procedura di selezione dei materiali. Lo studio mostra, infatti, che gli utenti non percepiscono il sistema come adattativo e, di conseguenza, non agiscono rispetto al sistema in modo riflessivo e critico, come farebbero rispetto ad una persona: le informazioni presentate dal sistema sembrano considerate come l'esito di calcoli, affidabili e corretti, e non come l'esito di una procedura che potrebbe presentare dei problemi, e questo vale sia in relazione ai docenti che decidono di impiegare il sistema nei loro corsi sia in relazione agli studenti che lo usano. Gli utenti non sono abituati a mettere in questione il funzionamento interno del sistema e questo incide sul loro giudizio circa l'affidabilità e la

correttezza delle scelte di un AHS. Questo tema è destinato a diventare sempre più pressante, data la diffusione di sistemi “intelligenti” che, sebbene non siano percepiti come propriamente intelligenti, tuttavia sono considerati infallibili rispetto ai possibili risultati a cui giungono. In effetti, gli utenti non mettono in discussione la selezione dei contenuti operata da Google o la lista di libri che potrebbero essere interessanti proposta da Amazon. Il problema in questo caso consiste nel prendere coscienza delle possibili limitazioni imposte dalle selezioni operate dai sistemi e dalla perdita di giudizio critico nei confronti dei risultati di sistemi intelligenti.

Si osservi, infine, che, anche nel caso di PUSH, è presente un problema di tutela della privacy.

7.3. ADELGO

ADELGO è una piattaforma adattativa sperimentale sviluppata dall'Istituto per le Tecnologie per la Comunicazione dell'Università di Lugano (Armani, 2004, 2005). ADELGO è un supporto per diversi strumenti di navigazione e presentazione adattativa di contenuti ed è stato usato per sviluppare un'unità didattica *on line* di psicologia (Armani & Botturi, 2005). L'unità didattica è stata disponibile agli studenti per una settimana e richiedeva un'ora di attività. L'unità assumeva lo stesso approccio del testo da cui era derivata, ossia un approccio orientato all'apprendimento mediante studio di casi. Il tema trattato era introdotto come problema, si passava poi alla discussione di alcuni esperimenti, da cui si traeva una precisa conclusione. L'unità era quindi suddivisa in tre sezioni: nella prima si presentava una breve introduzione; nella seconda si accedeva ad un laboratorio virtuale dove venivano presentati gli esperimenti; infine, nella terza, era proposta una lezione che presentava le conclusioni tratte dalla considerazione degli esperimenti.

Tutti gli esperimenti presentavano la stessa struttura. Si poneva una questione. Si spiegava la logica dell'esperimento. Infine, si chiedeva allo studente di dare la propria interpretazione dei possibili risultati di uno specifico esperimento, rispondendo a una domanda. Le risposte possibili erano solo due: l'una corretta, l'altra scorretta o incompleta. A seguito della risposta dello studente, il sistema reagiva adattandosi alla risposta, classificandola come indicativa di un particolare approccio alla disciplina, e completando il profilo dell'utente. Dopo avere completato almeno tre esperimenti, lo studente accedeva alla sezione conclusiva, in forma di lezione, in cui si proponeva un'introduzione compiuta alla teoria di Karmiloff-Smith. La presentazione era personalizzata sulla base dei risultati della sezione sperimentale.

L'analisi di questo sistema consente di completare le osservazioni proposte precedentemente. Innanzitutto, per quanto concerne il principio 1.1. del codice della

AECT, agli studenti è preclusa dall'inizio la possibilità di sapere qualcosa di più delle teorie psicologiche alternative rispetto alla teoria per supportare la quale gli esperimenti sono stati scelti, dato che il sistema non consente di tornare in un secondo momento su tali teorie. In aggiunta a questo, per quanto concerne il principio 1.5. del codice della AECT, occorre osservare che il modello dell'utente e il modello di adattamento appaiono più problematici dal punto di vista dell'esperto di contenuti, dei corrispondenti modelli presi in esame nei casi precedenti. I due modelli sono infatti basati sul contenuto che si intende insegnare e sono sviluppati dalla prospettiva di un particolare docente. Un altro docente dovrebbe essere informato con precisione dei criteri di progettazione dei due modelli per essere in grado di valutare correttamente il modo in cui usare il sistema per svolgere un'unità didattica. Inoltre, la ricerca attuale sull'uso delle risorse formative (cfr. Parrish, 2004, Cantoni & Botturi, 2005), mostra che il formatore tende generalmente ad adattare le risorse sviluppate da altri. Ma adattare un sistema come ADELGO senza conoscere precisamente il suo modello di adattamento solleva una questione ulteriore dal punto di vista della responsabilità circa ciò che si insegna.

Infine, il tema della privacy si pone qui ad un differente livello. I profili degli utenti sono basati principalmente sul tipo di conoscenza di sfondo dell'utente stesso e, sebbene nel caso analizzato l'informazione non sia critica, non è difficile immaginare l'uso di un sistema simile per profilare gli studenti sulla base di informazioni circa pregiudizi su eventi storici (come il Colonialismo o il Nazismo) o circa stereotipi di tipo sociale o etnico.

8. È veramente importante l'etica nell'educazione?

La breve analisi dei tre studi di caso mostra che le questioni etiche identificate e codificate nei principi esposti del codice della AECT sono effettivamente questioni critiche nello sviluppo degli AHS: l'accesso a diversi punti di vista, la responsabilità nella selezione dei materiali e la privacy sono temi importanti da affrontare se si usa un sistema intelligente come supporto alla formazione.

Si potrebbe pensare che le conseguenze etiche di scelte sbagliate in questo campo non sarebbero dopo tutto tragiche. Tuttavia, per saggiare quanto sia stringente questo argomento, spostiamo l'attenzione all'uso degli stessi sistemi nel campo della medicina, posto che gli obiettivi siano l'istruzione e la salute.

Quando inizia un corso, un docente cerca innanzitutto di capire con che tipo di studenti ha a che fare (il loro livello medio, le loro attitudini, il loro stile di appren-

dimento) a partire dal loro comportamento. In modo analogo, il medico cerca di capire con che tipo di paziente ha a che fare, a partire dall'analisi dei suoi sintomi e dai risultati delle analisi a cui è stato sottoposto. Il medico è quindi in grado di proporre una diagnosi, così come il docente è in grado di proporre un modello di studente su cui lavorare. Infine, il medico determina una cura a partire dalla diagnosi effettuata, così come il docente determina una strategia, adattativa, di insegnamento, a partire dal suo modello di studente, il primo cercando di ottenere la salute del paziente, l'altro cercando di conseguire i propri obiettivi didattici.

Se ci basiamo sull'analogia proposta, allora possiamo dire che un docente sta ad un AHS come un medico sta ad un sistema intelligente che può:

- i) cercare sintomi ed effettuare analisi
- ii) eseguire diagnosi
- iii) determinare cure.

Sebbene un sistema di questo tipo sia realizzabile, è probabile che non ci sentiremmo completamente a nostro agio nelle mani di una macchina e che preferiremmo essere visitati e curati da un medico umano. Infatti, un qualsiasi errore di analisi o scelta, ad un qualsiasi livello, metterebbe in discussione la nostra salute, un valore che tutti condividiamo.

Ebbene, la formazione è un elemento fondamentale per dare forma, oltre che al proprio profilo professionale, alla propria personalità. In questo caso un errore di analisi o di scelta nel metodo o nei materiali proposti potrebbe avere conseguenze negative importanti su di noi, come radicare un certo pregiudizio o un certo stereotipo, o come non consentire lo sviluppo di un pensiero oggettivo e critico. In questo senso, scelte non vagliate dal punto di vista etico possono influire su di noi ed impedire il conseguimento di obiettivi formativi primari come quelli indicati. Sebbene queste conseguenze siano meno visibili delle possibili conseguenze di un errore medico, siamo veramente convinti che incidano su un valore meno prezioso? Siamo quindi veramente convinti che non occorra sviluppare un'estesa riflessione etica sui problemi derivanti dall'uso degli AHS nell'ambito della formazione, in analogia con la riflessione che certamente si svilupperebbe nel caso in cui ci trovassimo a valutare i problemi derivanti dall'introduzione, nel contesto della sanità, di procedure per analisi, diagnosi e cure assistite da sistemi adattativi?

9. Conclusione

Lo scopo principale di questo contributo era quello di identificare e analizzare questioni etiche legate all'uso di sistemi intelligenti e adattativi nel campo della formazione. Le principali questioni emerse sono connesse con i seguenti punti.

9.1. Possibilità di accesso a diversi punti di vista e prospettive

La domanda fondamentale a questo proposito è la seguente: gli AHS possono essere introdotti senza alcun controllo critico da parte delle istituzioni preposte alla formazione? Gli stessi AHS dovrebbero essere valutati, quanto all'oggettività dei contenuti, unicamente dalle istituzioni in cui sono adottati o dovrebbero già essere introdotti con una certificazione circa la capacità di dare accesso a prospettive diverse e non limitanti? In questo caso, quale dovrebbe essere l'istituzione preposta alla certificazione? Il mettere in luce questi interrogativi è importante, perché sono gli stessi interrogativi alla base dell'esistenza, in diversi stati, di concorsi pubblici che stabiliscono quali persone sono adatte a prestare formazione, sulla base di una valutazione il più possibile oggettiva delle conoscenze, competenze e capacità di ciascuna.

9.2. Responsabilità nella selezione del materiale e dei mezzi di formazione

In questo caso la domanda che ci poniamo è la seguente: la produzione di uno strumento di formazione del tipo AHS vede coinvolti diversi attori in una complessa rete di interazione; in che modo si ripartisce la responsabilità circa l'efficacia dello strumento tra coloro che presiedono alla sua produzione? In altri termini, esiste, o dovrebbe esistere, un modo per consentire a chi fruisce di un tale strumento di identificare chi è responsabile di una possibile non osservanza del contratto di formazione? Il caso della formazione in presenza, dove un docente si confronta direttamente con una classe, è paradigmatico: il responsabile della formazione è unico e identificabile. Il caso della formazione assistita, come abbiamo visto, presenta una complessità che non consente alcuna identificazione di tipo simile.

9.3. Problema della privacy e dei profili dell'utente legati a stereotipi di vario tipo

Al contrario delle precedenti, la domanda relativa all'esigenza di privacy nella selezione e nel trattamento di dati sensibili o personali, nel caso in cui questi dati siano gestiti da macchine, è già oggetto di una attenta considerazione in diversi

ambiti. In relazione alla formazione ci limitiamo a constatare che rispetto all'uso di strumenti quali gli AHS non esiste ancora una regolamentazione specifica e condivisa.

La discussione di questi temi ha messo in luce in che modo tali problemi emergono nell'uso degli AHS. I risultati della discussione possono ora essere sintetizzati in sette principi che, dal nostro punto di vista, potrebbero essere adottati come punti orientativi per coloro che si occupano di sviluppo di sistemi adattativi per la formazione.

1. Rispetto al problema della diversità dei punti di vista
 - gli AHS devono dare accesso in linea di principio ad ogni contenuto disponibile e riconosciuto come pertinente dalla comunità scientifica di riferimento, anche se non è contemplato dal sistema adattativo di navigazione
 - gli utenti possono accettare positivamente l'adattatività del sistema o scegliere di usare una versione non adattativa.
2. Rispetto al problema della responsabilità nell'istruzione
 - gli sviluppatori di AHS devono seguire una politica di trasparenza rispetto ai docenti (e agli studenti), descrivendo chiaramente in che modo sono definiti i modelli dei contenuti, degli utenti e di adattamento.
 - il punto precedente è sensato solo se i docenti (e gli studenti) hanno una preparazione sufficiente per comprendere le informazioni fornite degli sviluppatori.
3. Rispetto al problema della privacy e della profilazione
 - gli sviluppatori di AHS devono dichiarare quali informazioni sono memorizzate nel sistema e come sono usate nel corso della profilazione, domandando esplicitamente l'accettazione da parte dell'utente
 - gli AHS devono essere protetti contro il furto di informazioni o dati sensibili
 - gli utenti devono poter vedere il proprio profilo e modificare le informazioni presenti.

Il secondo scopo del contributo era quello di sviluppare un metodo di analisi relativo a questioni etiche in un ambito concreto come quello delle applicazioni di sistemi intelligenti nell'interazione con l'uomo, scopo che speriamo aver conseguito con il presente testo, che si propone come un primo passo nella ricerca etica applicata a questo campo.

Bibliografia

- AECT (n.d.). *AECT Web Site*. Retrieved on July 5th, 2007 from www.aect.org.
- AECT (2001). *A Code of Professional Ethics. A Guide to Professional Conduct in the Field of Educational Communications and Technology*. Association for Educational Communications and Technologies.
- Armani, J. (2005). *Taming Adaptive Technologies for Education*. Unpublished doctoral dissertation. Università della Svizzera italiana, Lugano, Switzerland. Biblioteca Universitaria di Lugano.
- Armani, J. (2004). Shaping Learning Adaptive Technologies for Teachers: a Proposal for an Adaptive Learning Management System. In *Proceedings of ICALT 04*, Jonsuu, Finland, 783-785.
- Armani, J. & Botturil, L. (2005). Bridging the Gap with MAID: A Method for Adaptive Instructional Design. In Chen, S.Y. & Magoulas, G.D. (eds.), *Advances in Web-based Education: Personalized Learning Environments*, Hershey, PA: Idea Group, 147-177.
- Atutor (n.d.). Atutor website. www.atutor.org.
- Beaumont, C. (1994). *User modelling in the interactive anatomy tutoring system ANATOM-TUTOR*, in *User Models and User Adapted Interaction*, 4.
- Benyon, D. & Murray, D. (1993). Adaptive systems: from intelligent tutoring to autonomous agents. *Knowledge-based Systems*, 6 (4), 197-219.
- Brousseau, G. (1986). Fondements et méthodes de la didactique des mathématiques. *Recherches en Didactique des Mathématiques*, 7 (2), 33-115.
- Brusilovsky, P. (2001). Adaptive hypermedia. *User Modeling and User-Adapted Interaction* 11(1-2), 87-110.
- Brusilovsky, P. (1996). Methods and techniques of adaptive hypermedia. *User Modeling and User Adapted Interaction* 6 (2-3), 87-129.
- Cantoni, L. & Botturi, L. (2005). eLearning Meeting Modular Education, the Case of Learning Objects. *Revue Suisse de Sciences de l'éducation / Rivista svizzera di scienze dell'educazione / Schweizerische Zeitschrift für Bildungswissenschaften RSSE/SZBW*, 27 (2), 231-251.
- De Bra, P., Aerts, A., Smith, D. & Stash, N. (2002). AHA! Version 2.0 more adaptation flexibility for authors. *Proceedings of ELEARN 2002*, Montreal, Canada, 240-246.

- De Bra, P., Houben, G.-J., & Wu, H. (1999). AHAM: A Dexter-based reference model for adaptive hypermedia. *Proceeding of ACM Hypertext '99*, 147-156.
- Dufeu, B. (1994). *Teaching Myself*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Grigoriadou, M., Papanikolaou, K., Kornilakis, H., & Magoulas, G. (2001). INSPIRE: An Intelligent System for Personalized Instruction in a Remote Environment. *Proceedings of the 3rd workshop on Adaptive Hypertext and Hypermedia AH'01*, Sonthofen, Germany, 13-17 July, 31-40.
- Gutek, G. L. (1995). *A History of the Western Educational Experience* (2nd ed.). Prospect Heights, IL: Waveland Press.
- Heinrich, R., Molenda, M. & Russell, J. (1993). *Instructional Media and new Technologies of Instruction* (4th edition). New York: Macmillan.
- Höök, K. (1997). Evaluating the Utility and Usability of an Adaptive Hypermedia System. *Proceedings of the 2nd international conference on Intelligent user interfaces*, 179-186.
- Kay, J., & Kummerfeld, R. (1994). An Individualised Course for the C Programming Language. *Proceedings of the Second International WWW Conference: Mosaic and the Web*.
- Lin, H. (2006). The Ethics of Instructional Technologies: Issues and Coping Strategies Experienced by Professional Technologists in Design and Training Situations in Higher Education. Paper presented at the *2006 AECT Convention*, October 11th, 2006.
- Morrison, G. R., Ross, S. M. & Kemp, J. E. (2003). *Designing Effective Instruction* (4th edition). NJ: Wiley & Sons.
- Hothi, J., & Hall, W. (1998). An evaluation of adapted hypermedia techniques using static user modeling. *Proceedings of the 2nd Workshop on Adaptive Hypertext and Hypermedia, HYPERTEXT 1998*, Pittsburg, USA. Retrieved online on August 10th, 2007, from <http://www.wis.win.tue.nl/ah98/Hothi/Hothi.html>.
- Parrish, P.E. (2004). *The Trouble with Learning Objects, Educational Technologies Research and Development*, 52 (1), 49-67.
- Peters, O. (2002) *Distance Education in Transition. New Trends and Challenges*. Oldenburg: Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Oldenburg.
- Richey, R. C., Fields, D. C. & Foxon, M. (2001). *Instructional Design Competencies: the Standards*. NY: ERIC Clearinghouse on Information & Technologies, Syracuse University.

La *Roboethics Roadmap*

La *Mappa per la Roboetica* è un documento prodotto nell'ambito del progetto sulla roboetica patrocinato da *Euron* (*European Robotics Research Network*)¹, il cui scopo è quello di identificare, comunicare e discutere i principali temi etici implicati nella progettazione e nello sviluppo di robot. La *Mappa*, da intendere come un documento ancora in via di sviluppo, propone un interessante punto di vista interno su tali problemi, presentando le prospettive riguardanti l'etica da applicare allo sviluppo della robotica, che emergono tra coloro che di tale sviluppo effettivamente si occupano².

1. Introduzione

1.1. Etica e Robotica

L'importanza e l'urgenza della Roboetica sono state dimostrate dalla nostra storia recente. Tre ambiti di frontiera nelle scienze e nella tecnologia, e cioè Fisica Nucleare, Bioingegneria e Informatica, hanno già dovuto fronteggiare le conseguenze delle loro impostazioni etiche e delle applicazioni pratiche delle loro scoperte per le pressioni causate da eventi devastanti o per le preoccupazioni del grande pubblico. In molti paesi, l'opinione pubblica, scioccata da alcuni di questi effetti, ha imposto di sospendere l'intero ambito di ricerca-applicazione o, in alternativa, di controllarlo in maniera rigorosa.

La Robotica sta diventando rapidamente uno dei settori di punta nella ricerca scientifica e tecnologica: possiamo presagire che nel XXI secolo l'umanità coabiterà con la prima intelligenza aliena con cui saremo venuti in contatto, i robot. Si tratterà di un avvenimento gravido di problemi etici, sociali ed economici. La gente sta

¹ Per un'introduzione su che cosa è *Euron* si rinvia al sito ufficiale della comunità: www.euron.org.

² Per una presentazione del progetto sulla roboetica e della *Mappa* si rinvia al sito www.roboethics.org. Qui vengono riportati in traduzione italiana i capp. 1, 6 e 7 della *Roboethics Roadmap*.

già ponendo domande come: «Un robot può comportarsi “bene” e “male”?», «I robot potranno essere pericolosi per l'umanità?».

Proprio come la Fisica Nucleare, la chimica o le biotecnologie, in pochi anni, anche la robotica potrebbe essere posta sotto esame da un punto di vista etico da parte dell'opinione pubblica e delle Istituzioni (Governi, Comitati Etici, Istituzioni Sovranazionali).

Per tutte queste ragioni, gli scienziati europei della comunità robotica, hanno avvertito l'esigenza di una discussione sui principi etici che sovrintendano alle progettazioni, la costruzione e l'uso dei robot.

1.2. EURON (*European Robotics Research Network*, Rete Europea di Ricerca in Robotica)

Lo scopo di EURON è promuovere l'eccellenza in robotica creando risorse e condividendo le conoscenze già in nostro possesso con l'attenzione rivolta al futuro.

I mezzi per raggiungere questo obiettivo sono suddivisi in cinque categorie:

1. Ricerca coordinata
2. Programmi di ricerca condivisi (prospettive di progetti di ricerca, studi e ricerche tematici e *atelier* di ricerca).
3. Formazione e addestramento
4. Rapporti con le industrie
5. Diffusione

1.3. La roadmap della ricerca in robotica di EURON

Uno dei prodotti principali di EURON è una roadmap di ricerca in robotica disegnata per individuare chiaramente opportunità di sviluppo e impiego di tecnologie di robotica avanzata nei prossimi 20 anni. Il documento fornisce un esauriente disamina sullo stato dell'arte in robotica e identifica gli ostacoli più impegnativi al suo sviluppo.

Gli scopi principali dell'attività della roadmap sono l'individuazione delle attuali forze trainanti, obiettivi, colli di bottiglia e sfide chiave nella ricerca della robotica, in modo da sviluppare una linea guida e una proiezione dei tempi per la ricerca nei prossimi 20 anni.

L'atelier di Roboetica e l'attuale roadmap dovrebbero essere inclusi in questa cornice di riferimento.

1.4. L'Atelier di Roboetica

Nel 2005, EURON ha fondato il progetto *Euron Roboethics Atelier*, con lo scopo di tracciare la prima roadmap in roboetica.

Una volta che il profilo del progetto della roadmap è stato discusso ed è stata chiarita la sua struttura, ha avuto inizio la selezione dei partecipanti. Questa si è compiuta sulla base di:

- Partecipazione in precedenti attività in Tecno-Roboetica;
- Attitudini multi-disciplinari,
- Interesse in etica applicata.

L'ultimo stadio del processo ha implicato una serie di discussioni effettuate via e-mail che hanno condotto alla definizione del Programma. Ai partecipanti è stato chiesto di preparare un contributo principale sulla loro area di competenza e alcuni altri di minore entità su argomenti ritenuti interessanti, anche fuori dall'ambito delle loro competenze. Gli organizzatori hanno promosso i contributi multidisciplinari e transculturali.

Nel contesto dell'Atelier, è stato presentato il progetto parallelo Ethicbots (nel piano di azione Scienza e Società); i responsabili del Comitato Tecnico IEEE di Roboethics si sono incontrati durante le sessioni.

1.5. La Roboethics Roadmap

Il fine ultimo dell'Euron Roboethics Atelier e della Roadmap è fornire una trattazione sistematica sulle tematiche etiche implicate nella Robotics R&D; incrementare la comprensione dei problemi in questione e promuovere ulteriori studi e ricerche interdisciplinari.

La *Roboethics Roadmap* evidenzia i numerosi percorsi di ricerca e di esplorazione nel campo e indica possibili linee di sviluppo. La roadmap comprende i contributi di più di 50 scienziati e ingegneri appartenenti a numerosi ambiti di ricerca, dalle scienze alle discipline umanistiche.

Questo studio potrà auspicabilmente costituire un contributo nell'analisi delle differenze culturali, religiose ed etiche.

Questa roadmap dovrebbe essere considerata l'uscita numero 1, una tassonomia preliminare e non esaustiva dei problemi rilevanti nel settore.

Vediamo innanzitutto che cosa *non può essere* la Roboethics Roadmap.

- Non è una *presentazione delle posizioni* né uno *stato dell'arte* delle discipline implicate. Questa roadmap non punta a offrire un quadro esauriente dello stato dell'arte in robotica né principi etici in scienza e tecnologia. La ragione è che:

La Roboethics Roadmap

- La robotica è una scienza nuova, ancora nella fase definitoria. Si sta sviluppando, assumendo differenti percorsi di ricerca in base all'ambito scientifico dominante (Robotica, Ricerca su Umanoidi, Biorobotica e così via). Quasi ogni giorno ci confrontiamo con nuovi sviluppi, campi di applicazione e sinergie con altri settori.
- Associazioni pubbliche e private e network come l'IFR-International Federation of Robotics, l'IEEE Robotics and Automation Society, EUROP – european Robotics Platform, Star Publishing House, hanno intrapreso il progetto di mappare lo stato dell'arte in robotica.
- Non è una lista di *Domande & Risposte*. Non ci sono in realtà risposte semplici e le questioni complesse richiedono un attento approfondimento.
- Non può essere una Dichiarazione di Principi. L'EURON Atelier e la discussione annessa non possono essere considerati come comitati istituzionali di scienziati ed esperti qualificati per tracciare una Dichiarazione dei Principi di Roboetica.

Questa Roadmap ha un orizzonte definito e un obiettivo preciso.

1.5.1. Orizzonte: l'urgenza del futuro prossimo

Per quanto riguarda l'orizzonte, abbiamo preso in considerazione – dal punto di vista delle istanze etiche connesse alla robotica – un arco temporale di una decade, durante il quale dovremmo essere in grado di collocare e individuare – sulla base dell'attuale stato dell'arte in robotica – alcuni sviluppi futuri del settore.

Per questa ragione, consideriamo prematuri – e abbiamo solo fatto alcuni accenni – i problemi inerenti alla possibile emergenza di funzioni umane nei robot: coscienza, libero arbitrio, auto-coscienza, senso della dignità, emozioni e così via. Conseguentemente, questa è la ragione per cui non abbiamo esaminato problematiche, esaminate in letteratura, quali il bisogno di non considerare i robot come schiavi o la necessità di garantire loro lo stesso rispetto, diritti e dignità che riserviamo agli esseri umani.

1.5.2. Obiettivo: un'etica centrata sull'uomo

In maniera analoga, l'obiettivo di questa Roadmap non è il robot né la sua etica artificiale ma l'etica degli uomini che progettano, costruiscono e utilizzano robot.

Benché siamo informati circa le tesi presentate in alcuni saggi sulla necessità e opportunità di attribuire valore morale alle decisioni dei robot e sulla possibilità che in futuro i robot possano essere entità morali come, se non addirittura più, degli

esseri umani, abbiamo deciso, nella versione 1.0 della Roadmap, di esaminare le problematiche etiche degli esseri umani coinvolti nella progettazione, costruzione e uso dei robot.

Abbiamo pensato che problemi come quelli connessi all'applicazione di robot in campo militare e al possibile utilizzo di robot militari contro popolazioni non provviste di una tecnologia simile, quelli riguardanti i rapporti tra terrorismo e robotica, quelli, infine, concernenti la biorobotica, impianti e potenziamenti, fossero sufficientemente seri e pressanti da meritare un trattamento specifico e una ricerca confezionata su misura.

È assolutamente chiaro che senza un profondo radicamento sociale della roboetica, mancheranno le premesse per l'implementazione di un'etica artificiale nei sistemi di controllo dei robot.

1.5.3. Metodologia: cantiere aperto

La Roadmap è un cantiere aperto, un indice di problemi e argomenti, suscettibile di ulteriori sviluppi che verranno definiti dagli eventi del futuro tecno-scientifico ed etico. Siamo convinti che le differenti componenti della società che lavorano nel campo della robotica insieme con coloro che sono interessati agli sviluppo della robotica debbano intervenire nel processo di costruzione della Roadmap, come in un classico esempio di pratica scientifica:

- I Parlamenti
- Le istituzioni Accademiche
- I laboratori di ricerca
- I comitati di etica pubblica
- Gli ordini professionali
- L'industria
- I sistemi di formazione
- I mass-media.

1.6. Preistoria

Argomenti riguardanti la tecnoetica e la roboetica sono stati introdotti durante alcuni eventi quali:

- 2001, Workshop Italo-Giapponese “Humanoids: a Techno-Ontological approach” che si è tenuto a Tokyo;
- 2002, il Workshop di apertura a ICRA 2002, con una tesi di José Maria Galván

La Roboethics Roadmap

- intitolata “Techno-Ethics”, pubblicata nel Dicembre 2003 RAM Issue (José Maria Galván, *On Techoethics*, in IEEE-RAS Magazine [2003/4] 58-63);
- 2004, *First International Symposium on Roboethics*, Sanremo, Italia, organizzato dalla School of Robotics, dove la parola *roboetica* fu utilizzata per la prima volta;
 - 2004, IEEE-RAS ha fondato un Comitato Tecnico sulla Roboetica;
 - 2004, *Fukuoka World Robot Declaration*, il 25 febbraio a Fukuoka, Giappone: «*Sicuri del futuro sviluppo della tecnologia dei robot e dei numerosi contributi che i robot offriranno all’Umanità, questa Dichiarazione Mondiale sui Robot prevede per la prossima generazione di robot che: a) i robot di prossima generazione saranno partner che coesisteranno con gli esseri umani; b) i robot di prossima generazione assisteranno gli esseri umani sia fisicamente che psicologicamente; c) i robot di prossima generazione contribuiranno alla realizzazione di una società serena e pacifica*».
 - 2005, ICRA (International Conference on Robotics and Automation), Barcellona: l’IEEE RAS TC sulla roboetica ha organizzato un Workshop.
 - 2006, BioRob2006 (la prima IEEE / RAS-EMBS International Conference on Biomedical Robotics and Biomechatronics), Pisa, Italia: Minisimposio sulla Roboetica.

1.7. Documentazione e materiale di base

La documentazione sui problemi relativi alla robotica e all’etica è l’esito di:

- 1) una settimana di dibattito nel corso dell’Euron Roboethics Atelier svoltosi a Genova, e dibattiti e contributi emersi nelle seguenti sedi:
 - First International Symposium on Roboethics, Sanremo, 2004
 - Fukuoka Fair, Giappone, 2004
 - IEEE Workshop, ICRA 2005
 - Robocasa Conference, Giappone 2005
 - Biorob, Pisa, 2006.
- 2) Abbiamo, inoltre, raccolto documentazione da:
 - Ricerche di robotica
 - Studi di applicazione
 - Laboratori di robotica
 - Testimonianze di scienziati
 - Documenti e discussioni con scienziati e studiosi di discipline umanistiche attraverso il Web.

2. Robotica ed etica

La robotica è una nuova scienza o è una branca o un campo dell'applicazione dell'Ingegneria? In effetti la robotica è una disciplina nata da:

- Meccanica
- Fisica / Matematica
- Automazione e controllo
- Elettronica
- Informatica
- Cibernetica
- Intelligenza Artificiale.

Questo mostra che la robotica è un'unica combinazione di molte discipline scientifiche, i cui campi di applicazione si stanno espandendo sempre più in base alle conquiste scientifiche e tecnologiche.

2.1. Specificità della robotica

È la prima volta nella storia che l'umanità si sta avvicinando alla soglia di replicare un'entità intelligente e autonoma. Tutto ciò spinge la comunità scientifica a esaminare da vicino il concetto stesso di intelligenza – negli umani, negli animali e nelle macchine – da un punto di vista cibernetico.

Infatti, concetti complessi come autonomia, apprendimento, coscienza, valutazione, libero arbitrio, libertà, emozioni, deliberazioni e molti altri saranno analizzati, tenendo conto che lo stesso concetto non avrà, negli umani, animali e macchine, lo stesso significato.

Da questa prospettiva, può essere considerato come naturale e necessario che la robotica spazi in parecchie discipline:

- Logica / Linguistica
- Neuroscienze / Psicologia
- Biologia / Fisiologia
- Filosofia / Letteratura
- Storia Naturale / Antropologia
- Arte / Design.

La robotica *de facto* unifica le cosiddette *due culture*, i saperi scientifici e i saperi umanistici.

Il tentativo di costituire la Roboetica dovrebbe rendere l'unità di queste due culture un'assunzione primaria. Questo significa che gli esperti considereranno la

robotica come un tutto – nonostante lo stadio appena trascorso che ricorda un po' un *melting pot* – in modo da prefigurarsi un'immagine della futura robotica.

2.2. Sulla roboetica

Nel 1942, il romanziere Isaac Asimov formulò nel racconto *Runaround* (tradotto come *Circolo vizioso*, NdT) le tre leggi della robotica:

- 1) *Un robot non può recare danno a un essere umano, né può permettere che, a causa del suo mancato intervento, un essere umano riceva danno.*
- 2) *Un robot deve obbedire agli ordini impartiti dagli esseri umani, purché tali ordini non contrastino con la Prima Legge.*
- 3) *Un robot deve proteggere la propria esistenza, purché questa autodifesa non contrasti con la Prima o la Seconda legge.*

In seguito, Asimov aggiunse una quarta legge (conosciuta come Legge Zero)

- 4) *Un robot non può recare danno all'umanità né può permettere che, a causa del suo mancato intervento l'umanità riceva danno.*

Il tema della relazione tra umanità e macchine autonome – o automi – apparve molto presto nella letteratura mondiale, sviluppato prima attraverso miti e leggende e più recentemente analizzato in saggi a carattere scientifico ed etico.

Il *locus* letterario delle ribellioni degli automi è ricorrente nella letteratura europea classica, come anche l'uso errato o malvagio del prodotto dell'ingenuità. Non è così in tutte le culture del mondo: per esempio, la mitologia giapponese non include questo paradigma. Al contrario, le macchine (e, in generale, tutti i prodotti umani) sono sempre benefici e amichevoli nei confronti degli esseri umani.

Tali differenze culturali negli atteggiamenti verso le macchine sono un aspetto della Roadmap che dovrebbe essere tenuto in considerazione ed analizzato.

Domande:

- Benché siano in qualche modo presagite, le tre Leggi di Asimov potrebbero un giorno diventare realmente l'*etica dei robot*?
- La Roboetica è l'etica dei robot o l'etica degli scienziati di robotica?
- Quanto lontano possiamo spingerci nell'inserire principi etici in un robot? E quale tipo di etica è quella corretta per un robot?
- Quanto è in conflitto, da un lato, il tentativo di impiantare la roboetica nei robot e, dall'altro, lo sviluppo dell'autonomia dei robot?
- È giusto che i robot possano esibire una "personalità"?
- È giusto che i robot possano esprimere "emozioni"?

2.3. Che cos'è un robot?

Gli scienziati di robotica, i ricercatori e l'opinione pubblica hanno differenti punti di vista sui robot che dovrebbero essere tenuti in considerazione nella Roadmap.

2.3.1. I robot non sono nient'altro che macchine

Molti considerano i robot come semplici macchine – molto sofisticate e utili – ma sempre macchine. Secondo questa teoria, i robot non possiedono alcuna caratteristica gerarchicamente superiore né saranno dotati di coscienza, libero arbitrio o di un livello di autonomia superiore di quello programmato dal costruttore. In tale contesto, la roboetica può essere comparata a un'etica applicata all'ingegneria.

2.3.2. I robot hanno dimensioni etiche

Secondo questa teoria, una dimensione etica è intrinseca nei robot. Questo deriva da una concezione secondo la quale la tecnologia *non è un'aggiunta all'uomo ma è, invece, uno dei modi in cui l'umanità distingue se stessa dagli animali*. Così, come il linguaggio e i computer, ma ancora di più, i robot umanoidi sono dispositivi simbolici progettati dall'umanità per estendere, aumentare e migliorare le nostre capacità innate e per agire secondo buone intenzioni. (*J.M. Galván*)

2.3.3. Robot come agenti morali

Gli agenti artificiali (in particolare, ma non solo quelli presenti nel Cyberspazio) estendono la classe delle entità che possono essere coinvolte in situazioni morali. Essi possono, infatti, essere intesi come soggetti morali passivi (come entità sulle quali si può agire bene o male) e anche come agenti morali (non necessariamente esibendo libero arbitrio, stati mentali o responsabili, ma come entità che possono compiere azioni, ancora una volta, buone o cattive).

Questo complementa l'approccio più tradizionale, che si può far risalire almeno fino a Montaigne e a Descartes, che si interroga se gli agenti (artificiali) abbiano o meno stati mentali, emozioni, sentimenti e così via. Riferendosi direttamente a una "moralità senza mente" siamo in grado di evitare questo problema e molti altri riguardanti l'Intelligenza Artificiale. (*L. Floridi*)

2.3.4. Robot, evoluzione di una specie

Secondo questo punto di vista, non solo le nostre macchine robotiche avranno autonomia e coscienza, ma l'umanità creerà macchine *che ci supereranno nella dimensione etica così come in quella intellettuale*. I robot, con la loro mente raziona-

le e la loro morale irreprensibile, saranno la nuova specie: le nostre macchine saranno meglio di noi e noi saremo migliori per averle create. (*J. Storrs Hall*)

2.4. Le principali posizioni in Roboetica

Dal primo Simposio Internazionale sulla Roboetica, sono emerse tre principali posizioni etiche nella comunità dei robotisti. (*D. Cerqui*)

2.4.1. Non interessati all'etica

Questo è l'atteggiamento di coloro che considerano le loro azioni strettamente tecniche e che non pensano di avere una responsabilità sociale o morale connessa al loro lavoro.

2.4.2. Interessati a questioni etiche a breve termine

È l'atteggiamento di coloro che esprimono la loro preoccupazione etica nei termini di "bene" o "male" e che si riferiscono ad alcuni valori culturali e a qualche convenzione sociale. Questa posizione include il rispetto e l'aiuto degli esseri umani in diversi contesti, come le leggi sull'implementazione o l'ausilio per le persone anziane.

2.4.3. Interessati a questioni etiche a lungo termine

Questo è l'approccio di coloro che esprimono il loro interesse etico in termini questioni globali e a lungo termine: per esempio, la "Frontiera Digitale" tra il Sud e il Nord; o tra i giovani e gli anziani. Sono consapevoli del *gap* tra paesi industrializzati e paesi poveri e si chiedono se i primi non debbano modificare il loro modo di sviluppare la robotica al fine di risultare più utile per i secondi.

2.5. Circa la denominazione

Il nome roboetica (coniato nel 2002 da G. Veruggio) fu ufficialmente proposto durante il primo simposio internazionale di roboetica (Sanremo, gennaio/febbraio 2004) e mostrò rapidamente la sua fecondità. Le ragioni sono molteplici:

- Nominare le cose – secondo il principio di Composizione – conferisce loro realtà (*Nomina sunt consequentia rerum*);
- Le persone prestano più attenzione a un concetto che è connesso alla "natura inerente del materiale";
- Ricorda la nota parola *bioetica*;

Da allora la parola Roboetica è stata ampiamente usata in e da:

- Pubblicazioni e progetti ufficiali,
- Centri di ricerca e università,
- Associazioni professionali (vedi IEEE-RAS Robotics and Automation Society, AAAI American Association for Artificial Intelligence, WHO World Health Organisation),
- Papers e pubblicazioni
- Mass-media
- Internet.

2.6. Discipline implicate nella Roboetica

Il progetto della Roboetica richiederà l'impegno combinato di esperti di parecchie discipline che, lavorando in commissioni, progetti e comitati internazionali, dovranno modificare le leggi e i regolamenti in relazione ai problemi risultanti dai progressi scientifici e tecnologici della Robotica.

In tutta probabilità, saremo testimoni della nascita di nuovi *curricula studiorum* e di nuove specializzazioni, necessari per gestire un ambito così complesso, proprio come è successo per la medicina forense.

In particolare, menzioniamo le seguenti aree come le più importanti da includere nella roboetica:

- Robotica
- Informatica
- Intelligenza Artificiale
- Filosofia
- Etica
- Teologia
- Biologia / Fisiologia
- Scienze cognitive
- Neuroscienze
- Legge
- Sociologia
- Psicologia
- Disegno industriale.

3. Tassonomia della roboetica

Nell'arco di un anno, l'Euron Atelier di Roboetica avrà messo a punto una panoramica sui vari ambiti della robotica: una visione d'insieme dello stato dell'arte in robotica e dei principali temi etici, ottenuta in base agli ultimi sviluppi tecnoscientifici, cui possiamo solo accennare.

Una tassonomia della robotica non è un compito agevole, semplicemente per il fatto che il campo è in piena evoluzione.

Una classificazione in robotica è un lavoro in continuo mutamento, compiuto simultaneamente con lo sviluppo della disciplina stessa.

Consapevoli delle classificazioni prodotte dalle principali organizzazioni di robotica che si differenziano in base all'approccio – tecnologico/applicativo –, abbiamo preferito, nel caso della Roadmap, organizzare i vari campi della robotica da un punto di vista tipologico, in base a una serie di problemi condivisi nel relazionarsi con la società. Al posto di un approccio a carattere enciclopedico, abbiamo seguito – con qualche modifica – la classificazione di *EURON Robotics Research Roadmap*.

In ogni area, abbiamo cercato di analizzare quello che già esiste piuttosto che congetturare sul possibile. Pertanto abbiamo deciso di dare priorità a tematiche di etica applicata al posto di questioni teoriche più generali.

Bisogna ricordare che la griglia presentata non è esaustiva; è la versione 1.0 della Roadmap, soggetta a correzioni e miglioramenti. I seguenti capitoli sono la classificazione delle principali tipologie dei problemi etici in robotica, come sono emersi dal contributo dei partecipanti all'Atelier e da un ampio corredo di documentazione.

Bisognerebbe anche notare che la robotica, a differenza delle altre scienze, non è ancora stata coinvolta in questioni etiche pratiche né ha avuto a che fare con situazioni drammatiche.

3.1. Umanoidi

Uno dei sogni più ambiziosi della robotica è progettare un robot autonomo che possa eguagliare – e anche sorpassare – l'intelligenza e le capacità umane in ambienti parzialmente sconosciuti, mutevoli e imprevedibili.

«Essenzialmente, ci si aspetta che un robot fornisca assistenza nei lavori di casa alle persone anziane, contribuisca alla serenità della vita e dell'ambiente umano. Un tipo di robot umano, un umanoide dovrebbe lavorare insieme a esseri umani nel nostro ambiente, condividere lo stesso spazio di lavoro e fare esperienza delle

medesime strutture di pensiero e di comportamento di un essere umano. Il robot integrerà l'informazione dai sensori e compirà azioni coordinate che permetteranno un alto livello di comunicazione con un essere umano senza particolare addestramento utilizzando dispositivi multimediali quali la voce, l'espressione facciale e il movimento del corpo» (fonte, *Waseda Humanoid Robotic Institute*).

3.1.1. *Mente artificiale*

Introdurremo qui, in breve, il concetto di intelligenza. In questa Roadmap, ci limiteremo a definire l'intelligenza da un punto di vista ingegneristico, cioè, come un'intelligenza operativa – benché siamo perfettamente consci del fatto che la nostra terminologia riguardante le funzioni dei robot è spesso assunta dal linguaggio usato per gli esseri umani.

Secondo la Teoria computazionale della mente (H. Putnam, 1961) la mente umana è strutturata su un insieme di abilità rappresentazionali gerarchizzate che permette agli esseri umani di comprendere le credenze, gli scopi e i desideri degli altri, sulla base del loro modello interno e in un contesto intenzionalmente direzionato.

L'intelligenza artificiale sarà in grado di condurre il robot a eseguire i compiti richiesti dall'utente finale. Per ottenere questo risultato, in anni recenti, gli scienziati hanno lavorato su tecniche di IA in molti campi. Tra gli altri:

- a) Visione artificiale
- b) Percezione e analisi dell'ambiente
- c) Processo del linguaggio naturale
- d) Interazione umana
- e) Sistemi cognitivi
- f) Apprendimento e comportamento della macchina
- g) Reti neurali.

Dal nostro punto di vista, uno degli aspetti fondamentali dei robot è la loro capacità di imparare: imparare le caratteristiche dell'ambiente circostante, cioè, a) l'ambiente fisico ma anche b) gli esseri viventi che lo abitano. Ciò significa che i robot che lavorano in un determinato ambiente devono essere in grado di riconoscere gli esseri umani dagli altri *oggetti*.

In aggiunta all'apprendimento circa l'ambiente, i robot devono conoscere il loro comportamento attraverso un processo di auto-riflessione. Devono imparare dall'esperienza, replicando in qualche modo i processi naturali dell'evoluzione dell'intel-

ligenza negli esseri viventi (procedure di sintesi, prova-ed-errore, apprendimento fattivo e così via).

È praticamente inevitabile che i progettisti umani siano inclini a replicare la loro personale concezione dell'intelligenza nell'intelligenza dei robot. A sua volta, i primi saranno incorporati negli algoritmi di controllo dei robot. L'intelligenza dei robot è un'intelligenza appresa, nutrita dai modelli del mondo caricati dai programmatori. È, anche, un'intelligenza auto-sviluppata, evoluta attraverso l'esperienza che i robot hanno accumulato e attraverso la considerazione degli effetti delle loro azioni. L'intelligenza robotica comprende anche l'abilità di valutare e di attribuire un giudizio alle azioni commesse.

Tutti questi processi implementati in un robot producono un tipo di macchina intelligente dotata della capacità di esprimere un certo grado di autonomia. Ne segue che un robot si può comportare, in alcune situazioni, in un modo che non è prevedibile dai progettisti umani.

In generale, l'aumento dell'autonomia dei robot potrebbe dare origine a comportamenti non prevedibili.

Così, senza immaginare alcuno scenario fantascientifico dove i robot sono forniti di coscienza, libertà ed emozioni, nel giro di pochi anni coabiteremo con robot provvisti di auto-coscienza ed autonomia, nel significato ingegneristico di questi termini.

3.1.2. *Corpo artificiale*

Gli umanoidi sono robot la cui struttura corporea assomiglia a quella umana. Essi rispondono a un vecchio sogno dell'umanità e, sicuramente, non nascono solo per motivazioni di carattere razionale o ingegneristiche ma anche per esigenze psico-antropologiche.

Gli umanoidi sono l'espressione di una delle costanti della cultura europea, cioè che l'umanità fosse in grado di creare un qualche essere meccanico di forma umana. Nella cultura giapponese l'approccio è quello di replicare la natura in tutte le sue forme.

Si tratta di un'impresa davvero difficile e impegnativa, un progetto simile a quello della conquista della Luna. Ma proprio perché si tratta di un sogno dell'umanità, gli investimenti sono cospicui e la velocità dei progressi è alta.

È stato previsto che sarà possibile, in determinate situazioni, confondere un umano con un robot umanoide. Gli umanoidi assisteranno gli operatori umani in ambienti antropici, sostituiranno gli esseri umani e coopereranno con loro in molti modi.

Dato l'alto costo e la fragilità degli umanoidi, essi verranno probabilmente impegnati in compiti e in ambienti in cui la forma umana sia effettivamente necessaria, cioè, in tutte quelle situazioni dove l'interazione uomo-robot è primaria, comparata con altre: interazioni uomo-robot nell'ambito sanitario; assistenza a bambini/disabili/anziani; baby sitter; commessi; guide di musei; intrattenitori; robot sessuali e così via. Oppure saranno impiegati come testimoni pubblicitari per prodotti commerciali.

Nel contesto di questa Roadmap non c'è bisogno di esaminare dettagliatamente gli aspetti tecnologici degli umanoidi (attuatori, muscoli artificiali; robot che scelgono percorsi, aspetti visuali e la realizzazione di emozioni in robot umanoidi; espressioni di informazione verbale e non verbale nei robot; ambiente e riconoscimento di volti umani; interfaccia di comunicazione uomo-macchina e così via). Molte di queste tecnologie provengono dalla biorobotica; e molte altre, nate nei laboratori per robot umanoidi, sono e saranno applicate alla biorobotica.

3.1.3. Benefici

- Macchine intelligenti possono assistere gli umani nell'eseguire compiti difficili e comportarsi come compagni veri e affidabili.
- Gli umanoidi sono robot così adattabili e flessibili che saranno rapidamente usati in molte situazioni e circostanze.
- Il loro aspetto, e la sofisticata interazione uomo-robot, sarà molto utile per quelle situazioni in cui è necessaria una forma umana.
- Di fronte a un problema di invecchiamento della società, il Giappone prefigura robot umanoidi come un mezzo per permettere alle persone di continuare a condurre una vita attiva e produttiva in età avanzata, senza costituire un peso per altre persone.
- Le ricerche condotte nei laboratori per robot umanoidi avranno l'effetto collaterale di sviluppare le piattaforme per studiare il corpo umano, per allenamento, test legati alla percezione tattile con straordinari risultati in ambito sanitario, educativo, di intrattenimento e così via.

3.1.4. Problemi

- Affidabilità dei sistemi di valutazione interna dei robot
- Imprevedibilità del comportamento dei robot
- Tracciabilità delle procedure di azione/valutazione
- Identificazione dei robot

- Tutela. Azioni errate possono portare a situazioni pericolose per gli esseri viventi e per l'ambiente.
- Sicurezza. Casi in cui l'autonomia dei robot è controllata da persone male intenzionate che potrebbero modificare il comportamento del robot in modo pericoloso e illegale.

Dal momento che gli umanoidi incorporano quasi tutte le caratteristiche dell'intero spettro dei robot, il loro uso implica l'emergenza di praticamente tutti i problemi che noi esamineremo di seguito. In particolare la loro introduzione in ambienti umani, luoghi di lavoro, case, scuole, ospedali, luoghi pubblici, uffici e così via, cambierà profondamente e drammaticamente la nostra società.

Abbiamo previsto problemi connessi a:

- Sostituzione di esseri umani (problemi economici; disoccupazione; affidabilità; dipendenza; e così via)
- Problemi psicologici (deviazione delle emozioni umane, problemi di attaccamento, disorganizzazione nei bambini, paure, panico, confusione tra reale e artificiale, sentimento di subordinazione nei confronti dei robot).
- Prima di evolversi e diventare agenti coscienti, gli umanoidi possono essere uno straordinario strumento per controllare gli esseri umani.

3.1.5. Raccomandazioni

Attivazione di gruppi di lavoro all'interno dei comitati standard per studiare la possibilità di definire regole internazionali tecnico/legali per robot commerciali riguardanti:

- Tutela. Dovremmo fornire sistemi per il controllo dell'autonomia dei robot. Gli operatori dovranno essere in grado di limitare la loro autonomia quando il corretto comportamento del robot non è garantito.
- Sicurezza. Chiavi *hardware* e *software* per evitare un uso inappropriato o illegale del robot.
- Tracciabilità: come nel caso di sistemi sensibili, dovremmo provvedere a sistemi come la scatola nera degli aerei in grado di registrare e documentare il comportamento del robot.
- Identificabilità: come le auto e gli altri veicoli, anche i robot dovrebbero avere numeri seriali di identificazioni.
- Privacy: *hardware* e *software* sistemi di crittografia e protezione con password dei dati necessari al robot per eseguire i suoi compiti o acquistarli durante la sua attività.

Promozione di aggiornamenti trans-culturali per gli studiosi di ingegneria in modo da consentire loro di monitorare gli effetti a medio e lungo termine delle tecnologie robotiche applicate.

Promozione, presso gli scienziati che si occupano di robotica, dello spirito della Dichiarazione Mondiale di Robotica di Fukuoka (2004):

- a) i robot di prossima generazione saranno partner che coesisteranno con gli esseri umani;
- b) i robot di prossima generazione assisteranno gli esseri umani sia fisicamente che psicologicamente;
- c) i robot di prossima generazione contribuiranno alla realizzazione di una società serena e pacifica.

3.2. Sistemi di produzione avanzata

3.2.1. Robotica industriale

Un robot industriale è ufficialmente definito da ISO come un manipolatore controllato automaticamente, ri-programmabile e multifunzione.

La complessità può variare da un singolo, semplice robot a sistemi di multi robot molto complessi:

- Braccia robotiche
- Unità di lavoro robotiche
- Linee di assemblaggio

Le tipiche applicazioni dei robot industriali includono saldature, pittura, stiratura, assemblaggio, posizionamento, spostamento con pale meccaniche, ispezione di prodotto, controllo, operazioni eseguite con velocità e precisione.

L'industria robotica è il più importante campo di ricerca, applicabilità e produzione. «Nel 2004, fu venduto il 17% in più di robot [...] Si attende un notevole incremento delle installazioni robotizzate in tutto il mondo tra il 2005 e il 2008» (fonte IFR/Unece 2004).

3.2.2. Benefici

- Incremento della produttività (velocità, tempo)
- Incremento della qualità (precisione, pulizia, tempo)
- Possibilità di dispositivi altamente miniaturizzati
- Sostituzione degli esseri umani in lavori pericolosi, faticosi e alienanti.

3.2.3. Problemi

- Mancanza di posti di lavoro
- Dipendenza dalla tecnologia.

3.2.4. Raccomandazioni

- Politiche sociali per facilitare la riconversione dei lavoratori
- Programmi di formazione per creare nuove competenze.

3.3. Robot maggiordomi e case intelligenti**3.3.1. Robot per il servizio interno**

Si tratta di robot di differenti forme e grandezze (su ruote, su gambe, umanoidi), equipaggiati con vari tipi di sistemi sensoriali (visione artificiale, ultrasuoni, onde radio) e di manipolazione (pinze, mani, strumenti, bisturi). I robot di servizio si relazionano e aiutano gli esseri umani

- Robot per la pulizia e la cura della casa: veloci, precisi e mai stanchi;
- Baby sitter: pazienti, cordiali, capaci di moltissimi giochi, sia fisici che intellettuali;
- Assistenti agli anziani: sempre disponibili, affidabili, pensati per offrire un supporto anche fisico;
- Pulitori: veloci e precisi, mai stanchi;
- Riparatori: capaci di risolvere molti problemi tecnici.

3.3.2. Robotica ubiqua

Consideriamo la robotica ubiqua come un estensione della domotica.

Vivremo in un mondo dove molti oggetti saranno connessi l'un l'altro in rete e un robot ci assisterà interagendo con ogni dispositivo attraverso la rete. I computer saranno accessibili ovunque e in qualsiasi momento; e macchine intelligenti ubique forniranno i servizi richiesti in ogni situazione particolare.

Lo spazio in cui viviamo sarà popolato da un crescente numero di dispositivi intelligenti e di robot mobili connessi. Nel futuro prossimo, gli spazi saranno completamente computerizzati, con computer e sensori distribuiti nell'ambiente.

Tra gli scenari possibili, il robot di casa sarà un unico robot distribuito, in grado di percepire ogni aspetto dell'ambiente e degli esseri viventi al suo interno, compiendo tutti i compiti richiesti.

Lo scopo è lo sviluppo di palazzi e case intelligenti che, autonomamente, si prendano cura di:

- Riscaldamento e ventilazione
- Pulizia
- Sicurezza
- Preparazione e conservazione del cibo
- Lavanderia
- Comunicazioni
- Intrattenimento
- Salute
- Persone anziane
- Persone disabili.

3.3.3. Benefici

- Migliore qualità della vita
- Incremento della sicurezza.

3.3.4. Problemi:

- Dipendenza dalla tecnologia
- Sicurezza e privacy
- Imprevedibilità del comportamento di macchine che apprendono
- Assegnamento di responsabilità per comportamenti errati o crimini
- Esseri umani in contesti completamente robotizzati potrebbero avere problemi psicologici
- Dipendenza.

3.3.5. Raccomandazioni

- Aggiornare gli standard di sicurezza
- La legislazione in materia di privacy deve tener conto degli ambienti intelligenti
- Necessità di monitorare la salute mentale di persone sole assistite da ambienti artificiali.

3.4. Network Robotica

3.4.1. *Internet robotica*

Tutti i robot saranno connessi al web, attraverso uno o più accessi wireless. Questo permetterà l'interazione uomo/robot a distanza per tele-operazioni e tele-presenza. Faciliterà, inoltre, la comunicazione robot/robot per la condivisione dei dati, la cooperazione nel lavoro e nell'apprendimento. Quando la velocità del Web sarà paragonabile a quella della LAN interna del robot, la macchina si espanderà in una serie di sistemi specializzati connessi in rete.

Saranno sviluppati sistemi robotici complessi, costituiti da squadre di agenti/componenti robotici che cooperano connessi attraverso tecnologie ICT e GRID:

- Sistemi multi-agente costituiti da robot individuali identici
- Sistemi multi-agente costituiti da robot specializzati
- Sistemi intelligenti connessi in rete
- Sistemi di conoscenza connessi in rete.

3.4.2. *Ecologia robotica (Robot Ecology)*

L'ecologia robotica indica l'ambito di ricerca e sviluppo di squadre robot che si auto-organizzano e caratterizzate da un grande numero di membri eterogenei. L'organizzazione delle squadre di robot è necessaria per eseguire compiti specifici che richiedono una distribuzione e una coordinazione a livello locale e globale; si pensi ai casi in cui un controllo centralizzato è impossibile a causa delle grandi distanze, alla mancanza di informazione disponibile localmente e al tempo impiegato dal segnale per viaggiare.

Un robot ecologico di grande scala risulterà preziosissimo in un gran numero di applicazioni come la sicurezza, la sorveglianza, il monitoraggio, il giardinaggio e l'industria farmaceutica. In aggiunta, la coordinazione di squadre eterogenee di robot avrà valore per la progettazione, l'organizzazione e l'uso di sistemi di produzione avanzati.

3.4.3. *Benefici*

- Incremento dell'efficienza nell'esecuzione di compiti complessi
- Capacità di governare applicazioni di grande scala
- Abbondanza e sostituibilità di agenti intercambiabili

- Affidabilità dal momento che il gruppo può lavorare anche dopo aver perso la maggior parte dei suoi elementi.

3.4.4. Problemi:

- Dipendenza dei servizi primari da sistemi complessi
- Imprevedibilità del comportamento della squadra di robot
- Assegnamento di responsabilità per comportamenti errati o crimini
- Vulnerabilità da attacchi hacker
- Privacy.

3.4.5. Raccomandazioni

Aggiornare gli standard internazionali di tolleranza degli errori per prendere in considerazione la complessità degli effetti incrociati.

3.5. Robotica esterna

Robot per esplorare, sviluppare, rendere sicuri e colonizzare il nostro mondo e i mondi vicini.

3.5.1. Suolo

- Miniere (camion automatici carico-trasporto-scarico, robot con dispositivo di trapanatura e demolizione)
- Gestione delle merci (gru e altre tecnologie automatiche per il carico / scarico delle merci)
- Agricoltura (trattori automatici, seminatrici e trebbiatrici, applicatori di fertilizzanti e pesticidi)
- Veicoli da strada (veicoli automatici per il trasporto di merci e persone)
- Robot per soccorso (robot che supportano le prime unità di crisi nelle missioni di salvataggio)
- Sminamento (robot per scovare, localizzare e neutralizzare le mine)
- Protezione ambientale (robot per abbattere l'inquinamento e smantellare impianti pericolosi).

3.5.2. Mare

- Ricerca (Robot marini per oceanografia, biologia marina, geologia)
- Operazioni al largo (robot sottomarini per ispezione, mantenimento, riparazio-

ne e monitoraggio di piattaforme petrolifere e per gas in acque profonde e ultraprofonde)

- Ricerca e salvataggio (robot sottomarini per la prima risposta a incidenti marini, come l'incagliamento di un sottomarino).

3.5.3. Aria

UAV (Aeroplani automatici per le previsioni meteo, il monitoraggio ambientale, il controllo del traffico stradale, il pattugliamento e la sorveglianza di grandi distese di territorio).

3.5.4. Spazio

- Esplorazione spaziale (veicoli per lo spazio profondo, moduli di atterraggio, rover)
- Stazioni spaziali (laboratori automatici, dispositivi di controllo e comunicazione)
- Operazioni a distanza (braccia e dispositivi di manipolazione performanti automatici o con supervisione).

3.5.5. Benefici

- I robot potrebbero essere impiegati in operazioni pericolose (maneggiare esplosivi, muoversi sottoterra dopo un'esplosione per stabilizzare un campo minato, scavare in aree dove è impossibile per gli umani lavorare o addirittura sopravvivere)
- Specialmente i robot mobili possono essere strumenti preziosi per missioni di salvataggio in zone urbane dopo eventi catastrofici quali terremoti, esplosioni di bombe, fughe di gas o incidenti più comuni come incendi e incidenti stradali che coinvolgono materiali pericolosi. I robot possono essere utilizzati per ispezionare edifici crollati, per stabilizzare la struttura e per localizzare le vittime
- Uno sfruttamento più efficiente delle risorse naturali
- Fronteggiare il problema della produzione di cibo per la crescente popolazione terrestre
- Aumentare la conoscenza dello spazio e della terra.

3.5.6. Problemi

- Eccessivo sfruttamento e antropizzazione del pianeta
- Minaccia per le altre forme di vita del pianeta
- Dipendenza dalla tecnologia
- Tecnologia a doppio-uso: possibile riconversione di robot civili per scopi militari o criminali (terrorismo, inquinamento).

3.5.7. Raccomandazioni

- Le organizzazioni ambientali dovrebbero promuovere ricerche sull'impatto delle nuove tecnologie robotiche sulla natura
- Gli scienziati dovrebbero monitorare l'impatto delle loro tecnologie.

3.6. Salute e qualità della vita

3.6.1. Robot chirurgici

La chirurgia sta entrando in una fase di grande cambiamento, spronata dalle recenti conquiste in campo medico e informatico. Strumenti diagnostici controllati da computer sono stati usati per anni nelle sale operatorie per fornire informazioni vitali attraverso l'impiego di ultrasuoni, tomografie assiali computerizzate (TAC) e altre tecnologie di visualizzazione. Recentemente sistemi robotizzati hanno fatto il loro ingresso nelle sale operatorie in qualità di assistenti chirurgici in grado di aumentare la precisione degli interventi; sono la risposta alle richieste dei chirurghi di superare le limitazioni della poco invasiva chirurgia laparoscopica, una tecnica sviluppata negli anni Ottanta. L'11 luglio del 2000, la FDA ha approvato il primo dispositivo chirurgico completamente robotizzato.

- Le applicazioni tipiche sono:
- Stazioni di tele-chirurgia robotizzate
- Dispositivi di chirurgia endoluminale
- Sistemi robotici diagnostici (TAC, RMN, PET, ...)
- Robot per terapie (trattamento al laser per gli occhi, terapia nucleare mirata, chirurgia a ultrasuoni, ...)
- Ambienti virtuali per esercitazioni e miglioramento
- Interfacce tattili per esercitazione chirurgica / fisioterapia.

3.6.2. Bio-robotica

La progettazione e la fabbricazione di nuovi, performanti sistemi e macchine

ispirati alla biologia, per molte applicazioni possibili; lo sviluppo di dispositivi (nano, micro, macro) che sono in grado di sostituire, integrare e assistere gli esseri umani in attività di diagnosi, chirurgia, nella preparazione di protesi, nella riabilitazione e nell'assistenza personale.

Protesi biomeccaniche umane per la locomozione, la manipolazione, la visione, la percezione in generale e altre funzioni:

- Arti artificiali (braccia, gambe, ...)
- Organi interni artificiali (cuore, reni, ...)
- Sensi artificiali (vista, udito, ...)
- Potenziamiento umano (esoscheletro, ...).

Quest'ambito ha una particolare relazione con le neuroscienze, circa lo sviluppo di interfacce e sistemi di coordinazione senso-motoria per l'integrazione dei dispositivi bionici con il corpo/cervello umano.

3.6.3. Tecnologia di assistenza

- Robot personali che in strutture ospedaliere o a casa si prendono cura di:
- Pazienti
- Anziani
- Handicappati.

3.6.4. Robotica nella biologia computazionale

Micro/nano tecnologie e robot impiegati in medicina e biologia.

3.6.5. Benefici

- La chirurgia minimamente invasiva riduce i tempi di ricovero del paziente
- Miglioramento dell'accuratezza e della precisione
- I sistemi robotizzati aumentano la precisione della micro-chirurgia
- La robotica incrementa le prestazioni delle terapie complesse
- La bio-robotica può migliorare le condizioni di vita dopo incidenti e disastri
- La tecnologia di assistenza aiuterà molte persone a condurre una vita più indipendente
- I robot chirurgici possono riabilitare l'abilità del chirurgo stesso.

3.6.6. Problemi

- Costo dei sistemi robotici
- Dipendenza

- Riduzione di abilità, di posti di lavoro e di dati sensoriali per il chirurgo
- Il blocco di sistemi di robot chirurgici potrebbe causare problemi fatali
- Questioni legate ai costi, alle dimensioni e alla funzionalità.

3.6.7. Raccomandazioni

- Creare comitati interdisciplinari con esperti di bioetica
- Porre l'attenzione su un alto grado di sicurezza e affidabilità.

3.7. Robotica militare

3.7.1. Armi intelligenti

In questo campo sono compresi tutti i dispositivi che si ottengono dallo sviluppo di sistemi tradizionali usando tecnologia robotica (automazione, intelligenza artificiale e così via)

- Sistemi di Difesa Integrata: sistemi di intelligenza artificiale che sorvegliano la situazione strategica, controllano armi e il raggio d'azione degli aerei.
- Carri armati automatici: veicoli armati che trasportano armi e/o ordigni tattici
- Bombe e missili intelligenti
- UAV (Unmanned Aerial Vehicles, Veicoli aerei non pilotati): aeroplani spia senza pilota e bombardieri comandati a distanza.
- AUV (Autonomous Underwater Vehicles, Veicoli automatici sottomarini): siluri intelligenti e sottomarini automatizzati.

3.7.2. Soldati robot

Gli umanoidi saranno impiegati come sostituti degli esseri umani nell'attuazione di compiti "sensibili" e in missioni in ambiente popolato da esseri umani. Le ragioni principali a favore dell'utilizzo di umanoidi è permettere una sostituzione uno a uno senza modificare l'ambiente, l'interazione umano/umano o le regole di ingaggio. Questo potrebbe essere richiesto in contesti dove la salvaguardia della vita umana è considerata una priorità.

- Guerriglia urbana
- Operazioni di security all'interno di edifici
- Pattugliamento
- Sorveglianza.

3.7.3. *Superumani*

Ci sono molti progetti per sviluppare un soldato superumano. Attualmente, il corpo umano non può svolgere compiti con la forza, la velocità e la resistenza alla fatica delle macchine. *L'incremento* renderà possibile l'estensione delle capacità umane esistenti, attraverso esoscheletri indossabili, ottenendo forza, velocità e resistenza sovrumane.

- Sistemi di sensori artificiali
- Potenziamiento della realtà
- Esoscheletri.

3.7.4. *Benefici*

- Superiore capacità tattico/operativa
- Comportamento a-emotivo, potenzialmente più etico di quello umano.
- Limitato numero di perdite di vite umane negli eserciti robotizzati
- Migliori risultati dei superumani in confronto ai soldati umani.

3.7.5. *Problemi*

- Incapacità di gestire la complessità non strutturata di uno scenario ostile
- Imprevedibilità del comportamento delle macchine in base al loro apprendimento
- Assegnamento di responsabilità per usi erranei o criminali
- Esseri umani nelle squadre miste potrebbero avere a che fare con problemi psicologici
- Problemi pratici e psicologici nella distinzione tra umani e robot
- Stress eccessivo e disumanizzazione dei soldati superumani.

3.7.6. *Raccomandazioni*

- Promuovere il dibattito pubblico sulle dinamiche e sui problemi cui le democrazie fanno fronte
- Promuovere un atteggiamento critico e una consapevolezza tra gli scienziati di robotica che lavorano in programmi di ricerca militare, al fine di migliorare il controllo di potenziali minacce all'umanità.
- Creare gruppi di lavoro all'interno delle organizzazioni esistenti per adattarsi ai regolamenti internazionali.

3.8. *Edu-tainment* (Edu-divertimento, intrattenimento educativo, ecc. [NdT])

3.8.1. *Kit di robot educazionali*

Le applicazioni positive della robotica nella formazione sono conosciute e documentate. Nell'era dell'elettronica, dei computer e delle reti, è necessario modernizzare non solo il contenuto e gli strumenti, ma anche i metodi educativi delle scuole tradizionali. È anche importante considerare che lo stile di vita delle giovani generazioni è cambiato esattamente come sono cambiati i mezzi di comunicazione che usano nel loro tempo libero. Oggi, i giovani comunicano via Internet e con telefoni cellulari utilizzando e-mail, sms e chat, che permettono loro di essere sempre collegati con una comunità globale senza limiti di tempo e spazio.

I giovani spendono molto tempo giocando ai videogiochi, con i cellulari o "scaricando" files da internet. Queste attività li mettono a contatto con esperienze di livello pari a quello dei sistemi più tecnologicamente avanzati. Tutto ciò ha accelerato il ritmo di vita, cosicché molte delle esperienze umane diventano oggi sia reali che virtuali. In effetti, stiamo entrando nell'era del ciberspazio, che non sostituirà le relazioni della vita normale ma certamente altererà le loro caratteristiche.

In un simile contesto, dobbiamo considerare che l'insegnamento tradizionale e i classici strumenti di supporto (libri, documenti e così via) stanno rischiando di diventare inutilizzabili se comparati alle possibilità attuali offerte ai giovani dal mondo dei nuovi mass-media. È quindi necessario iniziare a progettare nuovi modi di trasmettere conoscenza che sfrutti a fondo le possibilità delle tecnologie recenti.

La robotica è davvero un ottimo strumento attraverso cui insegnare la tecnologia (e molte altre materie) rimanendo, al contempo, sempre ben ancorati alla realtà. In effetti, i robot sono oggetti tridimensionali che si muovono nello spazio e nel tempo e che possono emulare il comportamento umano e animale ma, a differenza dei videogiochi, sono macchine reali, oggetti veri e gli studenti apprendono molto di più e più rapidamente se possono interagire con entità concrete e non semplicemente con formule e idee astratte.

3.8.2. *Robot giocattoli*

Aibo è un vivace cagnolino robot della Sony con un software che controlla la personalità e le capacità. Il robot giocattolo, che costa circa 2000 \$, danza, scodinzola, fa la guardia e gioca, sviluppando una personalità basata sulle interazioni con i suoi proprietari. La Sony ha venduto oltre 150.000 Aibo da quando ha lanciato il prodotto, nel maggio del 1999.

Fonti ufficiali dell'azienda hanno detto che è stato compiuto un notevole sforzo per rendere i movimenti di Aibo più simili a quelli di un cane; i progettisti hanno studiato il modo in cui i cani si muovono. Gli sviluppatori hanno rimpiazzato il sistema di movimento della testa (ottenuto con un motore) che non sembrava così simile a quello di un cane con una sorta di movimento avanti-e-in-basso.

3.8.3. *Divertimento*

I robot ci permetteranno di costruire ambienti reali che possono essere la copia perfetta (o in scala) di ambienti esistenti o la ricostruzione di scenari vecchi di secoli o millenni, che noi possiamo ripopolare con animali reali o immaginari.

I robot e la robotica renderanno possibile ricreare fenomeni naturali e processi biologici, anche drammatici, senza mettere a rischio vite umane.

In questi scenari, gli spettatori/utenti possono vivere esperienze interattive che sono *reali*, non solo *virtuali*.

Come straordinarie macchine teatrali, i robot svilupperanno effetti speciali sempre più *reali*. I robot per il divertimento sono già usati per pubblicizzare marchi, prodotti e come attrazioni in eventi pubblici. Sono strumenti di marketing che i costruttori esibiscono nelle occasioni speciali. Ultimo, ma non ultimo, i robot saranno impiegati come partner sessuali in molti campi, dalla terapia alla prostituzione.

3.8.4. *Arte robotica*

Il ruolo della robotica nell'arte contemporanea, insieme ad altre espressioni artistiche interattive (telecomunicazioni e installazioni interattive), sta guadagnando importanza e successo. Gli artisti stanno utilizzando tecnologie avanzate per creare ambienti e opere d'arte, servendosi di attuatori e sensori come interfaccia con i visitatori.

L'arte robotica si diffonderà per i seguenti motivi:

- Ricorda (ed è ispirata da) le tradizioni mitiche di varie culture. Queste tradizioni hanno prodotto creature fantastiche sintetiche;
- I robot esercitano ovunque un fascino speciale sulle persone
- I robot possono essere usati come strumenti in arte e permettere la costruzione di lavori artistici in tempi più brevi, aumentando così la creatività umana
- I robot possono anche recitare ruoli da attore e prendere parte a rappresentazioni teatrali.

3.8.5. Benefici

- Apprendere con la robotica è importante non solo per gli studenti che desiderano diventare ingegneri o scienziati, ma per tutti, dal momento che fornisce una potente metodologia di ragionamento e strumenti utili per comprendere il mondo
- La robotica colleziona tutte le competenze necessarie per progettare e costruire macchine (meccanica, elettrotecnica, elettronica), computer, programmi software, sistemi di comunicazione e reti.
- Le caratteristiche particolari della robotica potenziano la creatività dello studente, le sue capacità di comunicazione, la cooperazione e il lavoro di gruppo.
- L'apprendimento con la robotica promuove l'interesse dello studente nei confronti delle discipline scientifiche di base (matematica, fisica, disegno tecnico)
- I kit di robot da costruire, combinando la fattura fisica di artefatti con la loro programmazione, sono in grado di suscitare nuovi modi di pensare che portino a riflettere sulle relazioni tra:
 - Vita e tecnologia;
 - Scienza e il suo corredo di esperimenti;
 - Progettazione di robot, valori e identità.
- I robot giocattolo possono essere giocattoli intelligenti: saranno specificatamente progettati per stimolare la creatività dei bambini e lo sviluppo delle loro facoltà intellettuali;
- I robot giocattolo possono essere usati nell'assistenza pedagogica di bambini autistici.
- I robot sessuali potrebbero diminuire lo sfruttamento a scopo sessuale di donne e bambini.

3.8.6. Problemi

- I robot giocattolo possono causare problemi psicologici:
 - Perdita di contatto con il mondo reale
 - Confusione tra naturale e artificiale
 - Confusione tra reale e immaginario
 - Dipendenza dalla tecnologia
- I robot sessuali possono suscitare problemi all'intimità e alla vita affettiva.
- Problemi riguardanti la sicurezza
- Diffusione di cattiva informazione
- La tecnologia può prevalere sulla creatività.

3.8.7. Raccomandazioni

- I sistemi formativi dovrebbero includere la robotica nei loro programmi
- I sistemi formativi dovrebbero monitorare gli effetti della robotica nell'apprendimento degli studenti
- Gli psicologi dovrebbero monitorare gli effetti dei robot giocattolo sui bambini
- Le organizzazioni di consumatori dovrebbero monitorare la sicurezza dei prodotti (affidabilità e privacy).

3.9. Raccomandazioni finali

Infine, suggeriamo i seguenti punti:

- Inserire le tematiche di roboetica negli ambiti di ricerca del Gruppo Europeo di Etica
- Promuovere una comunità transdisciplinare e multiculturale di Roboetica, sulla falsariga dei comitati di bioetica
- Dare vita a Gruppo Dedicato alla Roboetica all'interno di EURON – European Robotics Research Network
- Promuovere dibattiti pubblici su tematiche di roboetica per aumentare la consapevolezza comune.

(Traduzione di Ciro De Florio)

Alcune riflessioni epistemologiche e metodologiche sull'Etica sociale cristiana in quanto disciplina teologica

Markus Krienke

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. L'Etica sociale cristiana in relazione al Magistero e alla Prassi della testimonianza cristiana

A differenza della "Dottrina sociale della Chiesa", il cui soggetto è la Chiesa attraverso il Magistero autentico (*CDS* 79s.), l'Etica sociale cristiana si radica nella riflessione teologico-scientifica¹. Essa può essere definita in una triplice dimensionalità: (1) attraverso l'Etica sociale, la Teologia cerca di dare risposta a certe problematiche della "società moderna", cioè ai problemi (a) attuali a livello sociale (b) in modo scientifico; (2) in quanto questa risposta deriva dall'Etica teologica, condivide con essa (a) il carattere normativo (ragione pratica) e (b) è di carattere teologico, cioè è basata sull'annuncio evangelico; (3) infine, (a) la sua base e definizione costituisce la Dottrina sociale della Chiesa, ma altrettanto è (b) re-interpretazione, applicazione e sviluppo della Dottrina sociale della Chiesa nonché il suo "mezzo di comunicazione" con le scienze sociali.

In quanto tale l'Etica sociale cristiana fa parte dell'etica teologica cioè della riflessione sugli atti sotto la differenza di "bene" e "male" nella prospettiva salvifica dell'annuncio cristiano. Parte integrante di questo annuncio è il valore intrinseco del creato in quanto creato, l'«autonomia delle realtà terrene» (*GS* 36) che culmina nel valore della dignità dell'uomo che, proprio perciò, avanza come nodo centrale della relazione tra etica teologica ed etica filosofica.

¹ Korff afferma che «nonostante la loro intima correlazione, l'annuncio sociale della Chiesa e la sistematica riflessione etico-sociale con il suo indirizzo teologico-scientifico hanno ognuno una propria finalità e ponderazione» (W. KORFF, *Grundzüge einer künftigen Sozialethik*, in *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 24 [1983] 29-49, qui 29).

Alcune riflessioni epistemologiche e metodologiche sull'Etica sociale cristiana

1.1. L'Etica sociale cristiana all'interno dell'epistemologia teologica

In quanto si tratta del riferimento normativo alla prassi umana, l'Etica sociale cristiana si situa a livello sistematico nella Teologia morale – in quella disciplina a cui si rivolge il Magistero sociale della Chiesa stesso affidandole la sua Dottrina sociale (SRS 41; CDS 73). Condividendo con essa il criterio cioè la considerazione normativa degli atti sotto la differenza “bene-male” nella prospettiva salvifica della fede cristiana, la sua diversificazione dalla Teologia morale è risultato della stessa “svolta” paradigmatica della Teologia nella modernità verso la soggettività umana. Mentre per l'epistemologia teologica questo cambiamento può essere osservato in quei pensatori che mettevano le basi teologiche del Secondo Concilio Vaticano – e perciò anticipandolo –, il Magistero sancì questa svolta con i documenti di questo Concilio Ecumenico stesso². Prima questo cambiamento maturava in quei precursori che dovevano ancora assumersene la responsabilità con la propria personalità e statura intellettuale (ad es. Rosmini).

A livello della riflessione teologica sul Magistero sociale della Chiesa questa svolta si esprime nell'istituzione di una nuova materia all'interno dell'epistemologia teologica, cioè dell'Etica sociale cristiana. Quando il Magistero uscì dal suo atteggiamento di ostilità allo sviluppo moderno della soggettività e alle rispettive ripercussioni a livello sociale e politico e fece sue le problematiche della “questione sociale” con l'enciclica *Rerum novarum* di Leone XIII³, lo sfondo epistemologico di queste considerazioni era ancora la dottrina neotomista del “diritto naturale”, cioè un sistema che non era in grado di valutare a livello teoretico le implicazioni della soggettività moderna⁴. Proprio perciò la teologia non doveva reagire in chiave epistemologica a questo nuovo sviluppo magisteriale⁵, dato che davanti a tal orizzonte si

² Per Campanini, con il Concilio cominciava una «terza stagione della Dottrina sociale cristiana» – dopo la prima di Leone XIII e quella tra Leone XIII e Giovanni XXIII (G. CAMPANINI, *La Dottrina sociale della Chiesa: le acquisizioni e le nuove sfide*, Bologna 2007, 10).

³ Pur superando con l'enciclica *Rerum novarum* la radicale contrapposizione, da parte di Gregorio XVI e Pio IX, al mondo moderno, l'atteggiamento sospettoso di fondo doveva prevalere ancora per vari decenni (cfr. A. LOSINGER, “*Iusta autonomia*”. *Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils*, Paderborn 1989, 114).

⁴ A questo fondamento epistemologico sono dovuti sia gli innegabili pregi che i difetti nell'analisi concreta e nelle proposte effettive di questa enciclica (cfr. CAMPANINI, *La Dottrina sociale*, 22-34).

⁵ «Ciò che colpisce [...] è che quando nelle indicazioni morali ecclesiastiche si delinea in forma specifica e peculiare una “dottrina sociale”, i manuali di teologia morale (anche i più avvertiti e teoricamente consapevoli) non sembrano accorgersene» (L. CASATI, *L'identità della Dottrina sociale nella riflessione della teologia morale*, in AA.VV., *La Dottrina sociale della Chiesa*, Milano 1989, 112-139, qui 114, cfr. 115). Così, fino alla fine della Seconda Guerra Mondiale, furono istituite solo due cattedre per “Dottrina sociale della Chiesa” (cioè a Münster, già fondata nel 1893, ed a Bonn).

trattava di eseguire solamente l'applicazione del fondamento della Teologia morale di allora, cioè del diritto naturale neotomista, ad una precisa situazione sociale. Il Magistero, rivolgendosi alla "questione sociale", si assunse quindi una situazione che aveva al suo centro la domanda della soggettività moderna senza però fare proprie le rispettive premesse epistemologiche stesse. Per i teologi della prima metà del XX secolo rimase ferma questa impostazione – per fare un esempio basta richiamarsi al "nestore della Dottrina sociale cattolica", il gesuita Oswald von Nell-Breuning⁶. Allo stesso momento, però, si rivela una delle conseguenze più significative di questa epistemologia, cioè la soppressione di qualsiasi momento dello "specifico cristiano", ossia esattamente di quel che fu chiamato "dimensione salvifica del Cristianesimo". In questa elaborazione, che può portare l'aggettivo "teologica" solo tra virgolette, si può individuare come tratto caratteristico dell'argomentazione dei rispettivi pronunciamenti da Leone XIII fino a Pio XII un astratto "diritto naturale". I riferimenti biblici sono piuttosto casuali e non fanno parte dell'argomentazione dei rispettivi documenti⁷.

Il cambiamento di questa prospettiva epistemologica con i documenti del Concilio Vaticano II fu anticipato a livello del pronunciamento magisteriale in materia sociale già con la *Mater et magistra* di Giovanni XXIII. Poi, la *Gaudium et spes* integrava – nello spirito del Concilio – la prospettiva del diritto naturale in quella storico-salvifica⁸. Qui viene realizzata, quindi, la "svolta" verso il soggetto umano da parte della teologia: la realtà del "genere umano" è considerata in fase di passaggio «da una concezione piuttosto statica dell'ordine delle cose, a una concezione più dinamica ed evolutiva» (GS 5). Come primo riflesso a questo cambiamento può esse-

⁶ Cfr. J. HEINRICHS, *Sprung aus dem Teufelskreis. Sozialethische Wirtschaftstheorie*, vol. I, Varna et al. 2005, 175.

⁷ Cfr. O. HÖFFE, *Riflessioni metodiche sulla Dottrina sociale della Chiesa*, in AA.VV., *Il magistero sociale della Chiesa*, 55-74, qui 58-62.

⁸ Cfr. A. ACERBI, *La Chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazioni tra Chiesa e società civile negli ultimi cento anni*, Milano 1979, 182-272; cfr. GS 4, CDS 96. Secondo Anzenbacher, «*Gaudium et spes* intende il sociale a partire da un'antropologia teologica e dalla dimensione sociale della rivelazione. Così lo pone nell'orizzonte dell'ordine salvifico. In questa maniera, le domande social-etiche vengono dispiegate dalla determinazione universale di senso dell'uomo. La Dottrina sociale cattolica, in quanto etica cristiana ossia teologicamente fondata, entra pertanto nel dialogo con il mondo di oggi. Questa svolta teologica, avviata dalla Costituzione pastorale, influenzò durevolmente sia il successivo insegnamento sociale magisteriale che la ricerca cristiano-social-etica» (A. ANZENBACHER, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn et al. 1998, 154). Questa svolta epistemologica favoriva un salto di qualità e di quantità nei pronunciamenti magisteriali in materia sociale, salto di cui dà nota Giovanni Paolo II nella *Sollicitudo rei socialis* (SRS 9).

Alcune riflessioni epistemologiche e metodologiche sull'Etica sociale cristiana

re notato, all'interno della teologia tedesca, il nascere della disciplina dell'"Etica sociale cristiana"⁹.

Questo processo avvenne però per niente in modo univoco e monodirezionale. Mentre oggi, ad es., l'Etica sociale cristiana è disciplina ordinaria nell'insegnamento teologico in Germania, in Italia non esistono delle cattedre che portano questo titolo – invece viene insegnata la "Dottrina sociale della Chiesa". Al di qua delle Alpi, essa rimane quindi all'interno della "Teologia morale" e l'aspetto dell'agire sociale viene considerato strettamente all'interno della metodologia della considerazione etica dell'atto a livello individuale¹⁰. Dall'altra parte, nelle facoltà tedesche, dove è stata istituzionalizzata una "Etica sociale cristiana" all'interno delle facoltà teologiche, non si trova però una realtà uniforme, come si ci può accorgere paragonando la sterminata varietà di denominazioni di questa disciplina, dalla semplice definizione di "Etica sociale" fino a "Scienza sociale cristiana" od "Etica teologica in riferimento particolare alle scienze sociali"¹¹. Questo fatto rende ovvio che la disciplina dell'Etica sociale cristiana all'interno dell'epistemologia cattolica non è una semplice applicazione univoca della "Dottrina sociale della Chiesa"; non è una deduzione logica o di qualsiasi metodo che ermeneuticamente si esaurirebbe nel discorso all'interno di questa Dottrina stessa. La materia teologico-scientifica dell'Etica sociale cristiana non presenta la prospettiva cristiana sul sociale nella forma di una "Dottrina" bensì si assume il compito di una continua riflessione epistemologica in confronto con le diverse scienze che si occupano della "realtà sociale" in tutte le sue sfumature (CA 54)¹² – riflessione che implica di per sé una molteplicità di approcci e metodi sui quali bisogna riflettere nella prospettiva di ricavarne la loro coerente base epistemologica.

⁹ Fino a quel momento i titoli delle cattedre e degli insegnamenti fecero capo al concetto di "Dottrina". Il fatto che questa denominazione in alcune facoltà perdura fino ad oggi (ad es. Bamberg, Freiburg) non toglie niente al fatto che anch'esse si sono differenziate dalla Teologia morale nel modo descritto e che hanno, pertanto, realizzato la "svolta epistemologica".

¹⁰ La decisione nella maggior parte delle facoltà teologiche, al di fuori dell'ambito tedesco, di non costituire una propria disciplina all'interno della Teologia morale, è radicata nella preoccupazione «di non togliere il sociale alla morale e di non ridurre il sociale delle considerazioni fundamental-etiche» (D. MIETH, *Sozialethik als hermeneutische Ethik*, in *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 43 [2002] 217-240, qui 217s.).

¹¹ Per un breve sguardo panoramico cfr. AA.VV., *L'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa in Europa*, Milano 1998, 35-40.

¹² Cfr. CD 16s.

1.2. Etica sociale cristiana e Teologia morale

Primo elemento di questo fondamento epistemologico è quindi la svolta nell'analisi dei "fatti sociali" verso l'uomo in quanto soggetto. È stato proprio il nuovo sguardo sul soggetto umano che nella filosofia di Kant ha portato all'accentuazione differenziata dei vari ambiti dell'Etica filosofica in quanto radicata nei doveri verso se stessi e verso gli altri¹³. La terminologia kantiana del "dovere" rimanda alla dignità umana e obbliga l'uomo a «trattare se stesso, e tutti gli altri, *mai come un semplice mezzo*, ma sempre anche *al tempo stesso come un fine*»¹⁴. Come i due indirizzi di questo dovere etico, Kant indica se stessi e gli altri e struttura così l'ambito dell'atto etico.

Implicitamente sin dall'inizio le encicliche sociali, riprendendo i cambiamenti a livello sociale del XIX secolo, rendevano atto di questa differenziazione. All'interno di un approccio del diritto naturale neoscolastico questi cambiamenti non effettuavano però delle conseguenze a livello epistemologico. È grazie all'esplicita svolta metodologica da una visione social-romantica – sostanzialmente nei caratteri della *societas christiana* – all'attenzione verso la differenziazione e frantumazione dei vari sottosistemi culturali¹⁵ che la Teologia fu messa in grado di realizzare epistemologicamente la differenziazione dell'Etica sociale cristiana dalla Teologia morale. Ci si rendeva conto del fatto che a livello delle strutture sociali il classico approccio dell'etica basata sul trattato delle virtù non riusciva più a fornire dei criteri per la valutazione e per la critica di queste strutture stesse. In quanto l'"agire" delle strutture si differenzia in modo fondamentale dall'agire di persone, si esplicava una nuova esigenza per la metodologia etica in senso generale. In questa differenziazione si esplicita quindi la modifica nell'aspetto materiale della considerazione etica: anche se sia la Teologia morale che l'Etica sociale cristiana guardano alla realtà della prassi umana, la prima analizza il suo aspetto individuale mentre l'altra guarda alla stessa realtà però nel suo aspetto sociale e alle istituzioni sociali in quanto prodotti dal lato sociale degli atti stessi¹⁶.

¹³ Cfr. I. KANT, *La metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, Roma-Bari 2006⁹, 272, 315s. (Principi metafisici della dottrina della virtù, § 2, 23).

¹⁴ Cfr. I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, Milano 2003, 154s.

¹⁵ Cfr. M. SCHRAMM, *Kontingenzerfahrung und Kontingenzmanagement – Christliche Sozialethik als theologische Systemethik*, in *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 43 (2002) 85-116.

¹⁶ Mieth sottolinea questo aspetto: «Allora è chiaro che si può intendere *ogni* problematica etica allo stesso momento in chiave etico-individuale ed etico-sociale» (MIETH, *Sozialethik als hermeneutische Ethik*, 219). In questo senso capovole la "classica" impostazione dell'Etica sociale cristiana che vedeva la "svolta epi-

Alcune riflessioni epistemologiche e metodologiche sull'Etica sociale cristiana

La “svolta epistemologica” si esplicita però non solo al livello “materiale” come ritiene la “classica” Etica sociale cristiana. Per quanto riguarda l’aspetto “formale”, cioè criteriologico, è innanzitutto da constatare che le strutture certamente non possono “agire” eticamente bene o male in quanto sono le persone cui deve essere applicata questa distinzione etica. Ma è altrettanto vero che le strutture possono essere favorevoli o sfavorevoli all’agire morale; lo possono impedire o promuovere e, attraverso i loro meccanismi, possono far diventare cattiva un’azione intenzionalmente buona e viceversa. Per questo, esse sono tutt’altro che “neutrali”, semplicemente “poste”, bensì suscettibili del giudizio etico nella differenza “bene-male”. In quanto tali l’uomo non ha solo una responsabilità al di “sotto” delle norme, cioè al livello dell’atto individuale nel rispetto delle norme, ma deve esercitare anche la sua responsabilità *per* queste norme stesse: egli non ha solo una “responsabilità di obbedienza” (*Gehorsamsverantwortung*) verso queste norme, ma anche una “responsabilità per l’organizzazione” delle norme stesse (*Gestaltungsverantwortung*)¹⁷. L’applicazione della distinzione etica a questa realtà socio-strutturale si specifica, differenziandosi dalla morale, in “giusto-ingiusto”: la metodologia per la valutazione etica delle strutture sociali è la “giustizia”¹⁸, non il “bene”, e questo è il cambiamento nell’aspetto formale dell’epistemologia dell’Etica teologica alla base della nascita di questa nuova disciplina¹⁹.

Considerando questa differenziazione nei suoi momenti sistematici – formale e materiale – diventa chiaro che entrambe le discipline sono da interpretare in quanto si integrano a vicenda. Proprio perché non c’è solo differenza ma anche identità nell’aspetto formale, Lesch può giustamente sottolineare che l’etica sociale non è solo l’analisi di strutture ma sempre anche “etica”²⁰. È in questa prospettiva che, secondo Heimbach-Steins, anche dopo la differenziazione moderna tra la domanda

stemologica” solo nel cambiamento dell’elemento materiale (in quanto vengono considerate le strutture e non i momenti individuali dell’atto) nel tener ferma l’identità di quello formale.

¹⁷ W. KORFF, *Was ist Sozialethik?*, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 38 (1987) 327-338, qui 328.

¹⁸ Cfr. A. BONANDI, *L’interesse alla questione etica nel confronto tra Dottrina sociale della Chiesa e teorie non teologiche della giustizia nella società*, in AA.VV., *La Dottrina sociale della Chiesa*, 163-184.

¹⁹ Su questo punto del cambiamento dell’aspetto formale (giudizio sotto la differenza del bene-male) si concentrava quindi la “classica” epistemologia dell’Etica sociale cristiana. Ritengo però con Mieth che la svolta coinvolga anche l’aspetto materiale. La “svolta epistemologica” deve essere individuata, quindi, *sia* nell’aspetto formale *che* in quello materiale, senza che questa svolta significhi distacco. Così c’è da intravedere anche la fondamentale continuità dalla Teologia morale all’Etica sociale *sia* nell’aspetto formale *che* in quello materiale.

²⁰ W. LESCH, *Zur normativen Logik gesellschaftlicher Strukturen*, in *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 43 (2002) 204-209, qui 209.

del “giusto” (quella dell’etica sociale) e quella del “buono” (della morale individuale) la prima «rimane sempre infiltrata da determinate intuizioni dei suoi sostenitori sulla vita buona»²¹. Con il risultato evidente che l’Etica sociale cristiana rimanda, anche dopo la differenziazione, costitutivamente alla Teologia morale.

Ma nello stesso tempo è da osservare che non c’è solo identità, ma anche differenza nell’aspetto materiale – qui la differenza si rivela di importanza non solo per la costituzione dell’Etica sociale cristiana ma anche le sue ripercussioni sulla Teologia morale in quanto informa quest’ultima del fatto che le decisioni individuali sono – di per sé – sempre socialmente pre-coniate. È attraverso questa prospettiva che l’Etica sociale cristiana ha generato un approccio più diretto a diversi contenuti dell’etica classica, sotto le condizioni degli sviluppi moderni²². In un certo senso, nella e “dopo” la modernità una Teologia morale, qualora vuole incidere sulla situazione attuale, dipende quindi anche dall’Etica sociale cristiana e riconosce in quest’ultima la sua moderna condizione di possibilità. Altrimenti la Teologia morale diventa una riflessione sull’agire ignorando le concrete condizioni di base.

Gli accennati rimandi reciproci non sono in nessun senso da mettersi l’uno contro l’altro – pena la ricaduta in significanti riduzionismi. Riducendo l’Etica sociale cristiana alla Teologia morale ci si illude di poter interpretare il “sociale” come la semplice “somma” delle azioni individuali; la riduzione contraria peccherebbe di considerare le persone unicamente come risultati e conseguenze dei sistemi sociali. Evitando entrambe le prospettive unilaterali, si arriva senz’altro al risultato di considerare in tutte e due le discipline l’«unica [...] Etica»²³. Se in questo senso è proprio la prospettiva della *Spätmoderne* che, dopo l’astrazionismo moderno, cerca di riguadagnare una nuova visione sull’“intero”, a questo punto si aprono nuove prospettive di ricerca che però non sono da condurre in quanto “superamento” della modernità bensì come il suo costruttivo sviluppo prospettico.

²¹ M. HEIMBACH-STEINS, *Sozialethik als kontextuelle theologische Ethik – Eine programmatische Skizze*, in *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 43 (2002) 46-64, qui 51.

²² «Ma nell’etica normativa, rispetto all’etica individuale l’etica sociale prende la strada più diretta. Esercitando l’etica sociale, ad es., come etica del diritto, la giustezza del diritto costituisce, rispetto alla domanda individual-etica dell’osservanza del diritto, l’accesso più diretto a quel che è dovuto. O se si intende, per fare un’altro esempio, l’etica dello sport come parte dell’etica sociale, ci si pongono immediatamente delle domande etico-istituzionali come riguardo allo sport agonistico dei bambini nel rapporto ai diritti soggettivi. La prassi dell’osservanza delle regole all’interno dell’ordinamento istituzionale è così di seconda importanza» (MIETH, *Sozialethik als hermeneutische Ethik*, 219s.).

²³ H.-J. HÖHN, *Zerreißproben. Christliche Sozialethik im Spannungsfeld gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse*, in Id. (ed.), *Christliche Sozialethik interdisziplinär*, Paderborn-München-Wien 1998, 13-39, qui 38.

Alcune riflessioni epistemologiche e metodologiche sull'Etica sociale cristiana

1.3. La dimensione teologica dell'Etica sociale cristiana

La prospettiva teologica dell'Etica cristiana non è una "correzione" secondaria rispetto alla normatività etica ma opera proprio ai suoi fondamenti integrando la giustizia nell'orizzonte della "giustizia maggiore", radicalizzandola, e svolgendo proprio così il suo vero discorso "fondativo"²⁴. L'integrazione della prospettiva etica nell'orizzonte teologico è l'ultimo garante contro l'assurdità dell'impresa etica cioè della pretesa di "giustizia sociale". Proprio quest'ultima viene completata, così, dalla prospettiva dell'"amore sociale"²⁵. Senza l'amore, la giustizia diventa disumana (*DCE* 28); viceversa è proprio l'amore che è la «condizione finché la giustizia sappia vedere»²⁶. Quest'ultimo aspetto può essere ritenuto la realizzazione etica della pretesa teologica di intendere la responsabilità per le strutture sociali con quell'istanza eminentemente personale a cui qualsiasi etica filosofica si astiene di ricorrere²⁷. Questa responsabilità si fonda, in ultima analisi, nel fatto che l'Etica sociale cristiana è indirizzata all'uomo e riconosce in lui il suo criterio; l'uomo, nella prospettiva teologica, è a sua volta immagine di Dio²⁸. In questa direzione, l'enciclica *Deus Caritas est* ha aperto senz'altro nuove prospettive sistematiche (cfr. *ibid.* 30).

Al livello dell'agire pratico, la prospettiva teologica fornisce al Cristiano una maggiore spinta ad impegnarsi per la formazione delle norme ed istituzioni sociali. L'azione salvifica di Dio, che si rivela in forma insuperabile nella Rivelazione in Gesù Cristo, è intimamente connessa all'"umanizzazione del mondo" e mai separata da questo aspetto²⁹ (cfr. *PP* 13). Mentre la concreta realizzazione di questa prospettiva dipende certamente dalla considerazione di situazioni esemplari e concrete, possia-

²⁴ Di solito, questa prospettiva fondativo-radicante si rifà alle Beatitudini del Discorso della montagna (cfr. J.-M. AUBERT, *Compendio della morale cattolica*, tr. it. G. Garatto, Cinisello Balsamo 1989, 32-39).

²⁵ Ad es. R. MARX – H. WULSDORF, *Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder*, Paderborn 2002, 173. Cfr., per la correlazione tra "solidarietà" e "amore" e l'apporto dell'Etica sociale cristiana alla discussione attuale, A. BAUMGARTNER, *Solidarität und Liebe*, in Id. – G. PUTZ (edd.), *Sozialprinzipien – Leitideen in einer sich wandelnden Welt*, Innsbruck 2001, 91-106.

²⁶ N. MONZEL, *Solidarität und Selbstverantwortung. Beiträge zur christlichen Soziallehre*, München 1959, 53-71.

²⁷ Cfr. M. H. WERNER, *Verantwortung*, in M. DÜWELL – C. HÜBENTHAL – M. H. WERNER (edd.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart-Weimar 2006, 541-548, qui 546s.

²⁸ Cfr. W. KORFF, *Sozialethik als Strukturenethik*, in Id. ET AL. (edd.), *Handbuch der Wirtschaftsethik*, vol. 1: *Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik*, Gütersloh 1999, 207-212, qui 210. Campanini analizza a livello della società una maggiore attenzione al primo aspetto, cioè alla Chiesa in quanto esperta e maestra di umanità, a scapito della percezione del suo annuncio specifico-salvifico (cfr. CAMPANINI, *La Dottrina sociale*, 7s.).

²⁹ KORFF, *Was ist Sozialethik?*, 335.

mo delineare come degli orizzonti generali quali la presa di posizione contro i totalitarismi di qualsiasi genere e contro le utopie salvifiche intramondane di ogni tipo, l'opzione per i poveri e l'opzione per una visione olistica e integrale dell'uomo.

1.4. Etica sociale cristiana e Dottrina sociale della Chiesa

Considerando il cambiamento paradigmatico nell'epistemologia della Dottrina sociale della Chiesa³⁰ come avvenne con Giovanni XXIII non ci stupisce che proprio questo Papa esortava nell'enciclica *Mater et magistra* di «estender[ne] l'insegnamento» in «tutti i seminari» e in «tutte le scuole cattoliche di ogni grado» (MM 206). Mentre la competenza della Chiesa in campo sociale fu argomentato sin dalla *Rerum novarum* con la sua competenza sulla legge naturale, ora viene riconosciuta la specificità autonoma della realtà sociale, rimediando tra la storicità di quest'ultima e la Rivelazione appunto non con una «teologia dei due ordini», ma attraverso un confronto serio e positivo con le «scienze dell'uomo»³¹.

In quanto disciplina teologica, l'Etica sociale cristiana non si esaurisce nell'ascolto del Magistero in quanto – secondo la *Dei Verbum* – anche quest'ultimo è sottordinato alla Parola di Dio, come evidenzia Giuseppe Colombo. Entrambi costituirebbero quindi, secondo questa prospettiva, l'*obiectum quo* della disciplina teologica che trova poi, nel caso dell'Etica sociale cristiana, nel «sociale» il suo *obiectum quod*³².

A tal punto conviene senz'altro fare una precisazione sui pronunciamenti magisteriali. Siccome il Magistero non si riduce al Papa ma comprende anche il collegio dei vescovi, gli enunciamenti ecclesiali che formano il *corpus* della Dottrina sociale della Chiesa includono pure l'«insegnamento sociale dei Vescovi» (CDS 80). Comunque spetta al Papa di «determinare l'indirizzo e [di] segnare lo sviluppo della dottrina sociale» (*ibid.*). L'Etica sociale cristiana ha invece il compito dell'interpretazione

³⁰ Cfr. a proposito G. ANGELINI, *La Dottrina sociale della Chiesa*, in AA.VV., *La Dottrina sociale della Chiesa*, Milano 1989, 15-111.

³¹ Per questi quattro aspetti del cambiamento paradigmatico cfr. G. COLOMBO, *Il compito della teologia nella elaborazione dell'Insegnamento sociale della Chiesa*, in AA.VV., *Il magistero sociale della Chiesa. Principi e nuovi contenuti*, Milano 1989, 23-34, qui 27-29.

³² Cfr. COLOMBO, *Il compito*, 31s. In questo senso, osserva Monti, «Dottrina sociale della Chiesa» e «riflessione teologica» sono connesse all'interno dell'«orizzonte imprescindibile [...] della fede cristiana» (E. MONTI, *La Dottrina sociale della Chiesa e il suo insegnamento. Spunti di riflessione a partire da alcuni recenti manuali e studi sistematici*, in *La Società Cattolica* 126 [1998] 769-816, qui 807). Quest'osservazione è indubbiamente vera, ma non porta una vera soluzione per la differenziazione tra le due istanze all'interno dell'orizzonte della fede. In questo senso, anche il terzo elemento evidenziato, la «prassi», si trova ugualmente all'interno della fede.

Alcune riflessioni epistemologiche e metodologiche sull'Etica sociale cristiana

e della spiegazione delle ragioni dei pronunciamenti magisteriali – ragioni che sono di ordine teologico³³ e di mostrare gli interni sviluppi, le linee di continuità ed i momenti solo difficilmente conciliabili³⁴. Questo compito dell'indagine scientifica dei testi del magistero non si ferma però ad una tale interpretazione, ossia ad un'ermeneutica di primo grado, ma deve assumere anche l'aspetto di una meta-riflessione sui principi costitutivi ed intrinseci della Dottrina sociale della Chiesa in quanto tale. Peraltro, è quest'ultima stessa a rimandare costitutivamente al secondo livello di riflessione quando la *Octogesima adveniēns* la definisce basata su «principi di riflessione, criteri di giudizio e direttive di azione» (OA 4; SRS 8).

Però l'Etica sociale cristiana va ancora oltre e ciò diventa chiaro già dal fatto che difficilmente il Magistero si può esprimere su tutti i campi delle problematiche sociali attuali o su tutti i temi delle ricerche delle scienze sul campo sociale in senso lato (data l'estrema differenziazione di quest'ultime, un tale fine non può nemmeno costituirne più un'"idea guida")³⁵. In questi casi l'Etica sociale cristiana si assume la responsabilità di sviluppare questa dottrina *secundum et praeter magisterum*, però mai *contra magisterum*.

L'Etica sociale cristiana esercita la sua funzione di riflessione scientifica all'interno della Dottrina sociale della Chiesa proprio allo scopo di evitare che quest'ultima venga fraintesa come un mezzo di "politica ecclesiastica", come un'"ideologia"³⁶, o un'"opinione" particolare di un'istituzione. Proprio per questo è la sua prima preoccupazione l'evidenziazione che le sue dottrine sono valide ugualmente per credenti come per non credenti³⁷ (cfr. MM 220). Per il Magistero, da parte sua, è perciò importante avere un appoggio scientifico che – in fase di preparazione – gli prestrutturi il discorso attuale³⁸ e che poi – in fase di esecuzione – lo accompagni con la funzione di mediazione e di spiegazione. Questi compiti acquistano un'ulte-

³³ Cfr. G. COTTIER, *Il compito della filosofia nell'elaborazione dell'Insegnamento sociale della Chiesa*, in AA.VV., *Il magistero sociale della Chiesa*, 35-53, qui 41.

³⁴ Cfr. HÖFFE, *Riflessioni metodiche*, 56s.

³⁵ Cfr. G. BEDOGNI, *La dottrina sociale della chiesa come teologia pratica. Un'indagine epistemologica*, Roma 2000, 55.

³⁶ Cfr. J. RATZINGER, *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre*, in K. VON BISMARCK – W. DIRKS (edd.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart 1964, 24-30; Id., *Theologie und Ethos*, in K. ULMER (ed.), *Die Verantwortung der Wissenschaft*, Bonn 1975, 46-61, qui 57.

³⁷ Cfr. HÖFFE, *Riflessioni metodiche*, 60.

³⁸ Angelini, nel 1989, parlava del «difetto di una consistente elaborazione teologica relativa alla "questione sociale" quale questione storica concreta» e del «difetto di una elaborazione relativa al tema "società"» (ANGELINI, *La Dottrina sociale*, 74).

riore importanza nella misura in cui il Magistero si rende conto che «è difficile pronunciare una parola unica e proporre una soluzione di valore universale» (OA 4). A questo punto è proprio Colombo ad aver ritenuto che la *Mater et Magistra* effettua l'accennata svolta epistemologica «riconducendo sostanzialmente la Dottrina sociale della Chiesa all'«etica sociale» della «filosofia cristiana» [e cioè all'Etica sociale cristiana; M. K.]»³⁹.

Identificata l'Etica sociale cristiana come quella disciplina differenziata dalla Teologia morale che considera il «fenomeno sociale» in quanto tale, a seconda del metodo dell'etica cristiana, l'appello magisteriale alla teologia si rivolge quindi all'Etica sociale cristiana. Da questa prospettiva deve quindi partire anche la questione del rapporto fra la Dottrina sociale della Chiesa e la rispettiva riflessione scientifica.

1.5. Etica sociale cristiana e la Prassi vissuta dei Cristiani

Questa dimensione di rapporto dell'Etica sociale cristiana con la «prassi vissuta» dei credenti si basa senza dubbi sul riconoscimento dell'autenticità dei laici da parte del Secondo Concilio Vaticano (AA 7). Il laico, quindi, non è un «automa» d'applicazione della Dottrina sociale della Chiesa, ma la sua propria responsabilità viene valorizzata attraverso l'interpretazione della stessa all'interno del suo proprio orizzonte storico⁴⁰. In questo senso il Magistero riconosce espressamente l'autorità delle singole comunità cristiane di interpretare la loro precisa situazione alla luce del Vangelo e con l'aiuto della Dottrina sociale della Chiesa (OA 4; CA 57); Angelini sottolinea che in tale prospettiva sarebbe da aggiungere anche la Teologia⁴¹ e cioè l'Etica sociale cristiana. Cosa possono desumere quindi i Cristiani che affrontano la realtà sociale in quanto imprenditori, giudici, artigiani, operai ecc., dalla Dottrina sociale cattolica e che contributo può dare a tal fine l'Etica sociale cristiana? Proprio perché la «Dottrina sociale della Chiesa» ha rinunciato ad essere una «terza via», un'ideologia teoretica, ossia un «sistema» di società, essa ha riguadagnato il

³⁹ G. COLOMBO, *Per l'idea della Dottrina sociale della Chiesa*, in AA.VV., *La Dottrina sociale della Chiesa*, 222-241, qui 225. Facendo così, prosegue Colombo, il Magistero «da un lato sottrae la Dottrina sociale della Chiesa alla competenza esclusiva del magistero ecclesiastico, in particolare del magistero papale; e, d'altro lato, postula l'«aggiornamento» della «filosofia cristiana» [ossia dell'Etica sociale cristiana; M. K.] mediante l'integrazione delle scienze economico-sociali per renderla adeguata alla trattazione della questione sociale sotto il profilo cristiano» (*ibid.*).

⁴⁰ Cfr. G. GATTI, *Lo sviluppo come problema morale*, in M. TOSO (ed.), *Solidarietà, nuovo nome della pace. Studi sull'enciclica «Sollicitudo rei socialis» di Giovanni Paolo II*, Leumann 1988, 102; BEDOGNI, *La dottrina sociale*, 182-192.

⁴¹ ANGELINI, *La Dottrina Sociale*, 97.

Alcune riflessioni epistemologiche e metodologiche sull'Etica sociale cristiana

rapporto con la prassi umana in generale e cristiana in particolare (*SRS* 3, 41; *PP* 13, 81). Lo scopo è un miglioramento concreto delle condizioni sociali delle diverse società – espresso dal Magistero come “pace”, tra gli Stati e nella situazione sociale concreta all’interno degli Stati (*SRS* 10; *PP* 87). La Dottrina sociale e anche l’Etica sociale cristiana non si realizza nel “conoscere per conoscere”, ma sono indirizzate intimamente alla prassi, si riferiscono all’azione.

D’altro canto è proprio la prassi dalla quale attinge non solo il Magistero sociale della Chiesa ma anche l’Etica sociale cristiana nel suo compito di concretizzare l’annuncio della Dottrina sociale. Costituendosi nel “cambiamento paradigmatico”, il suo metodo non prosegue unilateralmente in modo deduttivo – metodo proprio della Teologia morale di allora – ma attraverso quello induttivo-ermeneutico, cioè attraverso il riconoscimento positivo dell’apporto della prassi e delle altre scienze umane e sociali⁴² (*SRS* 1, 8; *CA* 54). Si potrebbe quindi dire che l’Etica sociale cristiana si situa proprio al punto di incontro tra quest’ultima prospettiva con il criterio deontologico-normativo della Teologia morale.

Nascendo nel contatto stretto con la prassi, l’Etica sociale cristiana, sulla scia dei documenti della Dottrina sociale della Chiesa, propone una visione assai realistica: contro qualsiasi utopia sociale che esalta le possibilità del «progresso» e dello «sviluppo» umano, ma anche contro un pessimismo che si presenta spesso in veste cinica, propone la reale «possibilità» del miglioramento delle condizioni sociali e la «fiducia per una vera liberazione» dell’uomo (*SRS* 47).

Come ulteriore aspetto dell’ambito della “prassi”, deve essere riconosciuto proprio in essa lo spazio nel quale avviene il discorso dell’Etica sociale cristiana con le altre scienze. L’Etica sociale cristiana lo intraprende, appunto, al fine di ottenere delle conoscenze sul funzionamento e sull’analisi della concreta realtà sociale: sui meccanismi economici, sulle realtà politiche e via dicendo (*OA* 40). Proprio attraverso l’apertura a questo dialogo, essa rinuncia alla pretesa di presentare non solo l’unica analisi valida ma anche le sole proposte efficaci per le problematiche sociali.

1.6. Dei tre elementi dell’“Etica sociale cristiana”

Tutti e tre gli elementi, che si riferiscono ai rispettivi “attori” o “soggetti” differenziati precedentemente, si distinguono nettamente e definitivamente l’uno dagli altri ma mostrano anche un particolare legame tra di loro; questo legame è così intimo che talvolta fa diventare cangiante la definizione di ognuno dei tre. In tale otti-

⁴² Cfr. T. MULDER, *L'insegnamento sociale della Chiesa nel Concilio Vaticano II e dopo*, in *Vita e Pensiero* (1975) 219-235; CASATI, *L'identità*, 117-119.

ca, ogni elemento può – sempre dalla prospettiva propria e sotto la propria specifica “forma” – considerare gli altri due come parti autentiche di se stesso; epistemologicamente si arriva, a tal punto, ad un momento in cui questi tre elementi si sovrappongono. Così, in determinati contesti, diventa possibile persino applicare sia la “Dottrina sociale della Chiesa”, sia l’“Etica sociale”, sia la “Prassi dei credenti” anche unitariamente.

In questa prospettiva si intuisce, in altre parole, un significato “lato” di questi concetti. Così, la “Dottrina sociale della Chiesa”, talvolta, viene intesa non solo in quanto riferito ai pronunciamenti del Magistero, ma in quanto comprende anche la fondazione teologica⁴³ e in quanto realizzata nella prassi dei credenti di tutta la Chiesa⁴⁴. Questo metodo triplico, la Dottrina sociale della Chiesa l’ha inteso nel descrivere il suo metodo triadico composto di «vedere, giudicare e agire»⁴⁵, rispettivamente del rivolgimento della Dottrina sociale della Chiesa all’analisi della realtà concreta, di giudicare in riferimento alla teoria e di agire nella prassi.

Ugualmente anche la “prassi dei credenti” che vivono la fede autenticamente realizzano la “Dottrina sociale della Chiesa” e rendono pratiche le conseguenze dell’Etica sociale cristiana persino quando non conoscono sempre e fino in fondo i documenti pontifici e le singole posizioni teologiche⁴⁶.

E, infine, anche l’Etica sociale cristiana viene ritenuta, in un senso lato, non solo un elemento “autonomo” che si riferisca agli altri due, ma che in un certo senso suppone gli altri due come indispensabili punti di riferimento⁴⁷, intravedendo nella “Dottrina” il suo elemento normativo-materiale e trovando nella prassi le sue domande cui deve dar risposta. Chiaramente, anche in questo caso non si tratta di un’“identificazione”, ma di una sovrapposizione degli ambiti; a differenza delle altre

⁴³ Monti distingue qui tra «Dottrina sociale della Chiesa *stricto sensu*» e «Dottrina sociale della Chiesa *lato sensu*» (*La Dottrina sociale*, 808-814), intendendo con la prima espressione i documenti magisteriali e con la seconda la «fondazione-sistematizzazione del magistero» da parte della teologia. Tuttavia non trova, per questa terminologia, dei riferimenti diretti ai testi magisteriali stessi.

⁴⁴ Cfr. C. E. CURRAN, *A century of catholic social teaching*, in *Theology Today* 48 (1991) 154-169, qui 162 (<http://theologytoday.ptsem.edu/jul1991/v48-2-article3.htm>, 27.02.2008). Ed il *Compendio* afferma che la Dottrina sociale della Chiesa «non è prerogativa di una componente del corpo ecclesiale, ma della comunità intera [...]. Tutta la comunità ecclesiale – sacerdoti, religiosi, laici – concorre a costituire la dottrina sociale, secondo la diversità di compiti, carismi e ministeri al suo interno» (*CDS* 79).

⁴⁵ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale* del 30 dicembre 1989, 7s.; cfr. anche *CDS* 568.

⁴⁶ Cfr. CONFERENZA DEI VESCOVI D'INGHILTERRA E GALLES, *Il bene comune*, in *Regno* documenti 42 (1997) 40.

⁴⁷ Cfr. M. HEIMBACH-STEINS, *Kirchliche Sozialverkündigung – Orientierungshilfe zu den Dokumenten*, in EAD. (ed.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, vol. I: *Grundlagen*, Regensburg 2004, 200-219.

Alcune riflessioni epistemologiche e metodologiche sull'Etica sociale cristiana

due l'Etica sociale cristiana rimane "scienza" e non diventa essa stessa "prassi" o "dottrina".

Siccome l'utilizzo dei tre concetti "in senso lato", da una parte, fa intravedere l'intima connessione sistematica tra di loro – ulteriore argomento per la fondazione epistemologica dell'Etica sociale cristiana –, d'altra parte li rende anche ambigui. Dato che il "senso lato" di questi concetti non trova un esplicito riscontro nei testi della "Dottrina sociale della Chiesa" non seguiremo un tale allargamento di questi stessi. Ciò non toglie nulla dal fatto che la realtà dell'effettiva "sovrapposizione" dei tre piani sia un momento epistemologicamente fondamentale per ognuno degli elementi distinti.

2. Il confronto dell'Etica sociale cristiana con la società

2.1. Il metodo "induttivo-deduttivo"

La Dottrina sociale della Chiesa cercava di dare unità metodologica a se stessa ed all'insieme dei tre elementi, ossia soggetti – come furono analizzati sopra –, proponendo il modello metodologico del "vedere, giudicare, agire". Perché l'Etica sociale cristiana non si costituisce né "deduttivamente" in un meccanismo applicativo della "Dottrina" né "induttivamente" come un'effettiva sociologia, il "circolo ermeneutico" che si esprime attraverso questo modello vale anche per essa, costituendosi nei momenti dell'osservazione delle situazioni concrete, con l'aiuto delle diverse scienze umane e sociali, passando per la diagnosi interdisciplinare e teologica, ed arrivando alla formulazione di concrete proposte di carattere normativo-etico⁴⁸. Questo modello non deve illudere, però, dell'effettiva difficoltà della sua coerente realizzazione dove l'Etica sociale cristiana si trova nel discorso interdisciplinare di fronte a delle effettive «infrastrutture teoretiche non omogenee» che persino mettono a rischio la propria epistemologia⁴⁹. Nonostante ciò esso ha evidenziato il "vuoto epistemologico" che si era spalancato a causa della svolta della Dottrina sociale della Chiesa da una concezione strettamente neotomistico-giusnaturalista al metodo induttivo-ermeneutico. L'Etica sociale cristiana è, per le sue caratteristiche analizzate in precedenza, la risposta a questa esigenza epistemologica.

⁴⁸ Cfr. M. SCHNEIDER, "Die Zeichen der Zeit verstehen". Zum Verhältnis von christlicher Sozialethik und Gesellschaftsdiagnose, in K. HILPERT – T. BOHRMANN (edd.), *Solidarische Gesellschaft. Christliche Sozialethik als Auftrag zur Weltgestaltung im Konkreten*, Regensburg 2006, 43-61, qui 49-51.

⁴⁹ BEDOGNI, *La dottrina sociale*, 215.

In questo senso essa è una disciplina sistematica e appartiene perciò alla Teologia morale. Solo la prospettiva normativa sull'atto nell'interrelazione alla Dottrina sociale e la Prassi dei credenti riesce a inserire la posizione teologica nella dinamica delle varie scienze umane e sociali. Con la domanda "strutturale" essa trasferisce la domanda tra "ragione pratica" e "fede" proprio a quell'istanza con la quale la modernità credeva di superare questa *vexata quaestio*. Perciò essa è caratterizzata fondamentalmente dal confronto con questa ragione che ha separato la domanda religiosa dalla formazione dei vari sottosistemi culturali, e cioè con la ragione "secolarizzata". Davanti a questa sfida, che oggi si propone anche come un discorso eminentemente pratico, la Teologia pastorale ribadisce giustamente che «la teologia morale [...] possiede strumenti necessari ma non sufficienti»⁵⁰ per l'interpretazione della Dottrina sociale della Chiesa, ma restringe così, d'altra parte, lo "specifico campo d'indagine" di questo compito – e quindi dell'Etica sociale cristiana – all'«azione ecclesiale»⁵¹ perdendo la sua pretesa normativa nel discorso con la ragione «secolarizzata». Invece è proprio la prospettiva morale che inserisce il momento etico-valutativo nella considerazione delle azioni e delle strutture in quanto tali – e appunto non considerate all'interno dell'ambito dell'agire ecclesiale⁵². La prospettiva universale è intrinseca all'Etica sociale cristiana e senza questa la Dottrina sociale della Chiesa diventa un *ethos* particolare, interno di un gruppo di credenti⁵³. Così la "svolta epistemologica" nell'insegnamento sociale verrebbe trasformata addirittura in una "rottura" ossia in un'opzione per il modello epistemologicamente opposto: da una "Dottrina" basata sul "diritto naturale" neotomista ad un "ethos" particolare di una comunità di credenti. Senza la debita attenzione alla "ragione naturale" – e questo può essere considerato l'aspetto sempre legittimo espres-

⁵⁰ *Ibid.*, 217.

⁵¹ S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale*, Brescia 1989, 365.

⁵² In questo senso, è lo sguardo storico che conferma la considerazione epistemologica: prima del suo nascere come disciplina vera e propria, l'Etica sociale cristiana fu trattata nelle facoltà tedesche all'interno dell'ultimo trattato della Teologia morale che trattava della "giustizia" (cfr. K. HILPERT, *Christliche Sozialethik an der LMU München. Die Herausbildung als eigenständige theologische Disziplin* [LMUniversum, 4], München 2007, 22).

⁵³ Perciò risulta epistemologicamente fuorviante la proposta di Bedogni: «Sotto questo profilo, la DSC potrebbe essere considerata teologia morale se morale è inteso come sinonimo dell'ambito della prassi, cioè nei termini della categoria strutturante dell'Alleanza, in riferimento alla risposta dell'uomo. In questo caso però la teologia morale non dovrebbe porsi come trattato distinto dalla teologia spirituale, dalla teologia pastorale, ecc.» (*La dottrina sociale*, 219). La problematicità di questa posizione, quindi, si rivela già nella determinazione dello statuto epistemologico della Teologia morale stessa.

Alcune riflessioni epistemologiche e metodologiche sull'Etica sociale cristiana

so dal programma del “diritto naturale”⁵⁴ –, la Dottrina sociale della Chiesa diventa, in ultima analisi, un’espressione di “fideismo”⁵⁵.

Questa considerazione epistemologica non toglie nulla al diritto e anzi al pregio della considerazione pastorale della Dottrina sociale della Chiesa. La Teologia pastorale deve diventare un legittimo luogo della sua interpretazione, mentre l’Etica sociale cristiana costituisce il suo luogo epistemologico all’interno delle discipline teologiche in quanto le conferisce, attraverso la sua riflessione nella dinamica di “ragione pratica” e “ragione teologica”, la sua unità e coerenza a livello epistemologico. Dato che quest’ultimo fine la Dottrina sociale non può realizzarlo essa stessa, è l’Etica sociale cristiana alla quale è affidata questa metariflessione (*LE* 1; *CA* 3).

Attraverso l’Etica sociale cristiana, quindi, si mediano in modo epistemologicamente corretto la “Dottrina sociale della Chiesa” e le scienze umano-sociali⁵⁶. Perciò questa disciplina sgrava la Dottrina sociale della Chiesa dal dilemma: «o si rinuncia a scegliere una teoria, cadendo automaticamente nella genericità, o si procede nel discernimento di una tra quelle formulate»⁵⁷.

2.2. I principi strutturanti l’Etica sociale cristiana

Il cambiamento paradigmatico si esprime attraverso il principio fondamentale dell’Etica sociale cristiana, cioè la personalità (*CDS* 105-107). In *GS* 41 e 76 la Chiesa si assume il compito di proteggere e difendere la trascendenza della persona umana, cioè di assicurare il suo fondamento sottratto alla società. È in questo concetto che si chiarisce la giusta comprensione del concetto tanto combattuto e frainteso dell’«autonomia degli uomini» (*GS* 36, 41). Se allora la dignità umana è da

⁵⁴ Per la discussione sugli aspetti sempre legittimi del “diritto naturale” e perciò a pieno titolo riaffermabili nel discorso attuale cfr. W. HÄRLE – B. VOGEL (edd.), *Vom Rechte, das mit uns geboren ist. Aktuelle Probleme des Naturrechts*, Freiburg-Basel-Wien 2007.

⁵⁵ «Se non vi fosse una mediazione scientifica e culturale tra Rivelazione e “mondo”, l’ISCH sarebbe soltanto un sistema fideistico, bello (o brutto) quanto si vuole, ma pur sempre fideismo. Esso si applicherebbe soltanto ai “credenti” non in quanto popolo di Dio *universalisticamente* chiamato alla santità, ma in quanto “setta”, una setta fra le tante» (P. DONATI, *L’insegnamento sociale della Chiesa può essere guida etica della prassi nella società post-moderna?*, in *Il magistero sociale*, 265-293, qui 267).

⁵⁶ Bedogni ne discute e valuta alcuni approcci, non trovando appunto una soluzione soddisfacente (*La dottrina sociale*, 130-150), e dovendo rilevare per la “Dottrina sociale della Chiesa”: «La riflessione che la DSC svolge, considerata la complessità dei problemi sociali e delle loro diverse dimensioni e caratteristiche, sotto questo profilo, non può rifarsi ad una regola generale, univoca, valida ovunque e comunque» (*ibid.*, 141; cfr. 215).

⁵⁷ BEDOGNI, *La dottrina sociale*, 144.

considerare «intenzionalmente identica»⁵⁸ con la moderna fondazione razionale dell'etica nell'imperativo categorico – per cui l'uomo deve essere riconosciuto sempre anche come fine e mai solo come mezzo –, con questo è assicurata la comunicazione di fondo tra l'Etica sociale cristiana e le scienze. La prima ed essenziale conseguenza viene formulata in GS 25: «[e]tenim principium, subiectum et finis omnium institutorum socialium est et esse debet humana persona». La dignità della persona sta al centro dell'Etica sociale cristiana (CA 11) e viene trattata in quanto essa ha delle ripercussioni per il suo fatto sociale (CA 54).

Da questa fondazione derivano, nell'ambito della “ragione moderna”, i principi di solidarietà⁵⁹ e sussidiarietà⁶⁰ (CDS 185-188, 192-196; QA 79s.). Detto brevemente e perciò molto riduttivamente, solo in una società solidale l'uomo può realizzare il suo essere uomo e la sua dignità. Questa realizzazione, però, dipende essenzialmente dalla garanzia che, proprio nella sua personale dignità, egli sia sottratto alla cattura collettivista. Solidarietà e sussidiarietà si rimandano così a vicenda e riescono solo in questa interazione a proteggere la dignità personale dell'uomo individuale. È proprio in questa bidirezionalità che l'Etica sociale cristiana dà il suo contributo all'attuale discussione politico-sociale, nella quale la “sussidiarietà” viene spesso utilizzata come motivo per minare la solidarietà sociale. Dall'altro canto, questi principi della determinazione della relazione tra persona individuale e piano strutturale-sociale impediscono di trattare la “società” come un *macroantropos*⁶¹. Le strutture devono essere giudicate nella prospettiva del *singularis homo*; i principi sociali affermano che questo fine non si ottiene “moralizzandoli” o “antropologizzandoli” in un sillogismo troppo affrettato.

Inoltre, sono i cambiamenti sociali della *Spätmoderne* che non consentono più di astrarre, nella discussione sociale, dall'argomento dell'ambiente; e l'Etica sociale cristiana riesce a reagire a questi sviluppi con i tentativi di integrare i classici prin-

⁵⁸ T. HAUSMANNINGER, *Christliche Sozialethik in der späten Moderne*, in Id. (ed.), *Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne*, Paderborn et al. 1993, 45-90, qui 70.

⁵⁹ Cfr. A. BAUMGARTNER – W. KORFF, *Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworteten Welt*, in *Stimmen der Zeit* 208 (1990) 237-250.

⁶⁰ Cfr. A. BAUMGARTNER, “Jede Gesellschaft ist ihrem Wesen nach subsidiär”. *Zur anthropologischen und theologischen Begründung der Subsidiarität*, in K. W. NÖRR – T. OPPERMAN (edd.), *Subsidiarität: Idee und Wirklichkeit. Zur Reichweite eines Prinzips in Deutschland und Europa*, Tübingen 1997, 13-22; M. KRIENKE, *La sussidiarietà come concetto europeo tra identità e libertà*, in F. L. MARCOLUNGO (ed.), *Identità europea e libertà* (La filosofia e il suo passato, 16), Padova 2006, 125-137.

⁶¹ Secondo Possenti, la società è «un *macroantropos*; è la parola “uomo” scritto in grande» (V. POSSENTI, *Natura della Dottrina sociale della Chiesa (alcune tesi)*, in AA.VV., *Il Magistero sociale della Chiesa*, 75-99, qui 79).

Alcune riflessioni epistemologiche e metodologiche sull'Etica sociale cristiana

cipi con quello dello sviluppo sostenibile⁶². Attraverso questi cambiamenti attuali è palese in che senso l'Etica sociale cristiana può trasmettere degli stimoli alla Dottrina sociale della Chiesa ed aiutarla presentandole delle possibili direzioni di sviluppo.

Allo stesso momento questo approccio dei "principi" dell'Etica sociale consente di integrare altri approcci rilevanti per la disciplina. Da un lato c'è quello, legato alla tradizione del "diritto naturale", che riconosce nel "bene comune" il fondamento strutturale della riflessione cristiana sulla società⁶³. Dall'altro lato si può osservare un filone crescente che cerca di radicare la disciplina interamente sulla questione della "giustizia sociale", tentando in questo modo di ricollegarla alla discussione attuale sulle "teorie della giustizia"⁶⁴. Mentre un concetto di ragione moderna ha basato l'Etica sociale cristiana sulla sistematica dei "principi" – frutto del confronto con la filosofia kantiana – gli sviluppi nella *Spätmoderne* ci danno l'occasione per integrare positivamente, su questa base, anche quegli approcci che rivalutano delle concezioni del "bene" rispetto al "giusto", ossia altrettanti modelli contenutistici del "giusto".

2.3. L'interdisciplinarietà dell'Etica sociale cristiana

Tenendo conto della suddivisione delle società moderne in sottosistemi autonomi ma interdipendenti⁶⁵, l'Etica sociale cristiana non si sforza più di proporre "ideologicamente" un ordine alternativo di società ed esclude ogni interpretazione che la potrebbe trasformare in una «terza via»⁶⁶. Al contrario essa si limita al compito – in realtà più esigente nonché più adatto alla *Spätmoderne* – di stabilire dei concreti "criteri per la prassi"⁶⁷.

Questo compito si basa, da un lato, sulla Teologia morale fondamentale cioè sul discorso etico-fondativo della normatività in prospettiva teologica⁶⁸. Dall'altro lato

⁶² Cfr. M. VOGT, *Globale Nachbarschaft. Christliche Sozialethik vor neuen Herausforderungen* (Benediktbeurer Hochschulschriften, 16), München 2000, 37-43.

⁶³ Cfr. A.-F. UTZ, *Sozialethik*, vol. I: *Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*, Heidelberg-Löwen 1958, 127-185.

⁶⁴ Cfr. M. HEIMBACH-STEINS, *Soziale Gerechtigkeit – Prüfkriterium gesellschaftlicher Strukturen*, in *Theologisch-praktische Quartalschrift* 149 (2001) 226-236.

⁶⁵ Cfr. N. LUHMANN, *Soziologische Aufklärung*, vol. IV, Opladen 1994, 13-63.

⁶⁶ POSSENTI, *Natura della Dottrina sociale*, 82, differenza in questo punto che la Dottrina sociale della Chiesa sia una «filosofia pubblica» ma non un'«ideologia». Sullo sfondo del suesposto, anche l'accezione «filosofia pubblica» sembra troppo forte ossia ancora troppo vicino al concetto della «terza via».

⁶⁷ MIETH, *Sozialethik als hermeneutische Ethik*, 228.

⁶⁸ Cfr. CASATI, *L'identità*, 123s.

si tratta di svolgere questo discorso proprio all'interno del dialogo interdisciplinare con le varie scienze rappresentanti dei vari sottosistemi culturali come anche del dialogo culturale con le diverse realtà dell'insieme del "sociale" stesso⁶⁹ (cfr. CA 35s.).

In questo senso, si tratta di elaborare, insieme alla sociologia, i concetti fondamentali rilevanti e di determinarli. È l'*Octogesima adveniens* a stimolare espressamente questo processo (OA 7-21) senza tacere sui rischi che potrebbero derivare dalla «elaborazione di modelli sociali da imporre poi come tipi di condotta scientificamente provati» (OA 39). Perciò viene affermata la necessità di evitare il ricorso troppo immediato ed irriflesso ai "modelli sociali" – compito dell'Etica sociale cristiana alla quale è affidata questa responsabilità. Il rischio è concretamente quello che se un tale ricorso ai "modelli sociali" avviene in modo troppo sbrigativo, vengono inconsciamente – e perciò involontariamente – riprese le logiche interne dei vari sottosistemi.

Al contempo stesso, l'Etica sociale cristiana può contribuire positivamente al discorso delle scienze umane e sociali introducendo proprio quella "domanda etica" che esse – nel processo della differenziazione moderna – hanno estromesso dalla loro epistemologia. È chiaro che la prospettiva etica non può essere aggiunta esteriormente ad esse – una tale esteriorità è il dilemma fondamentale della maggior parte delle discussioni etiche attuali –, ma deve mirare ad una riflessione epistemologico-fondamentale. Proprio l'Etica sociale cristiana, nata come "domanda epistemologica", può contribuire competentemente a un tale dialogo.

È il discorso della *Spätmoderne* a presentare una riapertura delle scienze a tale domanda. Da un lato, la logica interna dei sottosistemi non conduce più al lineare aumento del benessere degli uomini ma rivela i suoi limiti fondamentali nel non esser più in grado di affrontare adeguatamente le tematiche che esigerebbero una prospettiva integrale. Dall'altro lato, anche i vari sottosistemi rovesciano ad un certo punto del loro sviluppo e cominciano a produrre delle interne disfunzionalità. In entrambe le prospettive nuove, "di limite" rispetto al progetto della modernizzazione, un'Etica sociale cristiana attuale guadagna un nuovo campo di indagine: nel secondo caso deve incentivare la domanda strutturale; nel primo caso si tratta di ripensare la teoria dell'atto e la questione della responsabilità nelle situazioni di

⁶⁹ «Sono passati di gran lunga i tempi nei quali un'Etica sociale cristiana si poteva presentare unicamente come un'ermeneutica dei documenti ufficiali della Chiesa di carattere dottrinale o monitorio» (H.-J. HÖHN, *Die Zeit der Gesellschaft – Sozialethik als Zeitdiagnose*, in *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 43 [2002] 260-287, qui 261).

Alcune riflessioni epistemologiche e metodologiche sull'Etica sociale cristiana

ignoranza sulle conseguenze non prevedibili. In queste domande si tratta per l'Etica sociale cristiana senz'altro di contribuire con la propria competenza in ordine alla sua funzione normativo-critica (cfr. GS 15)⁷⁰ che esercita proprio nei riguardi del principio di personalità (cfr. OA 39; SRS 41). Così essa diventa «parte di un confronto auto-problematizzante della modernità con se stessa»⁷¹. Per la Chiesa e la Teologia non si tratta di fornire un giudizio astratto-scientifico e presuntuosamente «imparziale»⁷². Affinché nonostante questa de-finizione della competenza dell'Etica sociale cristiana la sua critica non venga percepita come un intervento «con regole esterne»⁷³ e che possa esercitare la sua funzione stimolante (OA 47), essa è rivolta costitutivamente al dialogo interdisciplinare.

3. Etica sociale cristiana come etica delle strutture e come etica delle decisioni

Questi due indirizzi appena accennati di un'Etica sociale cristiana nella *Spät-moderne* coincidono – per la sua fondazione epistemologica non a caso – nella distinzione fondamentale del “sociale” cioè in quello sistem-teorico (Parsons, Luhmann) e quello atto-teorico (Weber, Habermas)⁷⁴.

3.1. Etica delle strutture

Per capire e quindi per organizzare (o trasformare) le condizioni sociali c'è innanzitutto il bisogno di capire la *basic structure* della società⁷⁵. Solo su questa base si può anche arrivare ad intravedere la «grammatica dei conflitti sociali»⁷⁶. Un

⁷⁰ Cfr. U. NOTHELLE-WILDFEUER, *Kirchliche Sozialverkündigung und Moderne. Vernunft – Freiheit – Fortschritt*, in HAUSMANNINGER (ed.), *Christliche Sozialethik*, 17-42, qui 40s.

⁷¹ HAUSMANNINGER, *Christliche Sozialethik*, 48.

⁷² Cfr. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti*, 6, 8.

⁷³ S. MOSSO, *Nuovi contenuti e nuovi problemi nell'Insegnamento sociale della Chiesa*, in AA.VV., *Il Magistero sociale della Chiesa*, 173-200, qui 188.

⁷⁴ «Con il confronto di approcci teoretici dell'atto e del sistema (ossia di approcci comunicativi e funzionalistici), l'ambito delle teorie delle scienze sociali e social-etici è probabilmente, da principio, interamente descritto, ma ciò non esclude delle mediazioni come ad es. nella forma di un'ermeneutica del sociale» (LESCH, *Zur normativen Logik*, 205).

⁷⁵ J. RAWLS, *Collected Papers*, a cura di S. Freeman, Cambridge-London 1999, 256-258.

⁷⁶ Così il sottotitolo del tedesco originale di A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, tr. C. Sandrelli, Milano 2002.

approccio radicalmente sistemico come quello di Luhmann esclude la prospettiva etica da una tale grammatica in quanto essa costituirebbe un elemento disturbante per una descrizione formale e astratta della stessa ed interpreta, di conseguenza, anche l'etica nella prospettiva di essere un sottosistema culturale. Questo metodo non solo esclude l'etica dalla considerazione sistemica ma la priva proprio della sua dimensione morale. Qualsiasi "moralizzazione" sarebbe un fattore che ostacolerebbe l'efficienza del sistema stesso, quindi anche del "sistema etico". In questa prospettiva, la «morale» appare evidentemente come il «prezzo della modernità»⁷⁷.

Una moderna tematizzazione dell'aspetto etico deve in primo luogo rispettare le logiche del sistema e riconoscere i limiti che esso pone a qualsiasi tentativo di risolvere problemi strutturali attraverso la loro "moralizzazione". L'efficienza di un tale metodo – della riduzione dell'Etica sociale alla Morale individuale – si rivela nelle problematiche attuali troppo spesso come relativamente scarso. Un'etica al livello della società attuale deve sviluppare altre strategie di implementazione della dimensione etica nelle strutture. A tale merito fu proposto, ad esempio, il triplice modello dell'ordinamento politico (ad es. l'impostazione e la legislazione del sistema economico), dell'auto-vincolamento istituzionale (ad es. tramite i codici della stampa e dei mass media, possibilmente connessi con delle possibilità di sanzioni), e dell'operazionalizzazione dell'*ethos* individuale (ad es. strategie particolari di aziende)⁷⁸.

Solo una collaborazione stretta con le scienze sociali può aiutare ad individuare la domanda in che senso non è già la differenziazione dei sottosistemi con la loro modernizzazione e razionalizzazione a causare attualmente le conseguenze disfunzionali ma in quanto queste conseguenze possono anzi derivare dal disturbo della logica interna del rispettivo sotto-sistema attraverso gli influssi da strutture esterne di potere. L'Etica sociale cristiana aiuta, in un primo momento, a valutare la delineata "positività" delle strutture in quanto tali. Le estreme diseguaglianze nella società moderna sono non solo dovute alla logica interna del sottosistema economico, ma anche a delle disfunzionalità di quest'ultimo causate da strutture esterne di potere. Un'affrettata riduzione dell'Etica sociale a Morale individuale, cioè un'immediata "moralizzazione" di queste strutture, non solo non aiuta a trovare le risposte adeguate, ma non ha neanche la minima *chance* di essere intesa a livello sociale e istituzionale. Allo stesso momento l'Etica sociale non deve neanche assorbire in

⁷⁷ Cfr. O. HÖFFE, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt a. M. 1993.

⁷⁸ Cfr. T. HAUSMANNINGER, *Was ist Strukturenethik?* (http://www.kthf.uni-augsburg.de/de/prof_doz/sys_theol/hausmanninger/online_bib/ethikbegruendung/was_ist_struckturenethik/, 27.02.2008).

Alcune riflessioni epistemologiche e metodologiche sull'Etica sociale cristiana

sé l'aspetto della Morale individuale perché così si priverebbe di ogni possibilità ad implementare questa prospettiva nelle strutture sociali.

3.2. Etica delle decisioni

Con lo spostamento della domanda etica alle strutture – che nella prospettiva cristiana si rivelano spesso come «strutture di peccato» (CDS 118s.) – l'Etica sociale cristiana non si priva però della prospettiva sull'atto concreto. Perdendo quest'ultima e concependosi solo sulla base della differenziazione moderna, anche l'Etica si lottizzerebbe arrivando così ad una «taylorizzazione della morale»⁷⁹. In questo modo perderebbe ogni possibilità per il suo compito più originale, cioè l'individuazione delle strutture di responsabilità. Il concetto di «responsabilità» sostituisce, non a caso, dopo la svolta epistemologica, quello classico del «dovere» in quanto implica la storicità dell'agire umano. Ma è proprio quest'aspetto che lo sviluppo moderno e *spät*-moderno della differenziazione e frantumazione della realtà sociale mette in crisi. Frantumata così anche l'«infrastruttura» della responsabilità, questo compito si trova di fronte alla sua sfida definitiva: mentre i rischi per la società sono in aumento, l'individuazione delle strutture di responsabilità diventa sempre più difficile. Chi può essere individuato responsabile per i danni alla natura che ormai minacciano l'umanità stessa? Chi è responsabile per le conseguenze negative della globalizzazione sulle strutture sociali nazionali? Questa situazione delle «responsabilità crescenti entro dei margini che si restringono»⁸⁰ non ci consente un semplice ritorno ad un'«etica della convinzione», ma ci indirizza allo studio di quelle strutture stesse che sparpagliano le responsabilità. Anche in questi casi una riconduzione dell'Etica sociale a Morale individuale non sarebbe una soluzione all'altezza del problema, in quanto cercherebbe la responsabilità a un livello dove ormai o non è più individuabile o dove l'individuo può togliersela di dosso argomentando con le «logiche» e le «leggi» del rispettivo sottosistema⁸¹. Dato che tali argomenti strutturalmente non prevedono più la morale, le strutture di responsabilità si dileguano automaticamente. Anche a questo livello di responsabilità istituzionalizzate, l'Etica sociale cristiana propone quindi un'effettiva metodica per implementare la morale

⁷⁹ M. VOGT, *Methoden ethischer Entscheidungsfindung* (http://www.kaththeol.uni-muenchen.de/einrichtungen/lehrstuehle/christl_sozialethik/personen/m_vogt/lehrveranst/ws0708_grundlagen/grundlagen-zsf08.pdf, 27.02.2008).

⁸⁰ J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1989³, 186.

⁸¹ Cfr. ad es. per il «sottosistema» economico P. ULRICH, *Zivilisierte Marktwirtschaft. Eine wirtschaftsethische Orientierung*, Freiburg-Basel-Wien 2005², 33-41.

in modo non “moralizzante” in quanto non si ferma all’appello alle singole coscienze pretendendo strutture effettive di controllo a livello sociale⁸².

4. Epilogo

Nel 2000, Gianni Bedogni ha avanzato l’alternativa drammatica davanti alla quale la Dottrina sociale della Chiesa si trova esposta: «o si accetta la posizione di chi, in modo rassegnato, non può costatare altro che un’irrisolvibile incertezza epistemologica, e allora il ritenere la DSC sapere teologico rimane essere soltanto un’affermazione sovradeterminata e per certi aspetti infondata, o si vuole perseverare nel tentare una più decisa chiarificazione dello statuto epistemologico della DSC e individuare una formalità teologica più adeguata rispetto a quella difesa fino ad oggi»⁸³. Le sfide attuali a livello sociale, sia nazionale che globale, ci costringono a optare per la seconda delle alternative suggerite. Il presente saggio ha individuato la Teologia morale come luogo sistematico per questo tentativo, differenziando però da essa epistemologicamente e metodologicamente l’Etica sociale cristiana. A differenza della Teologia morale essa è in grado di affrontare la questione socio-strutturale. La necessità di giudicare le strutture secondo il criterio della “giustizia” e di riacquistare la dimensione della responsabilità dell’agire umano, scarta allo stesso momento la possibilità di collocare tale compito all’interno della Teologia pastorale.

Wilhelm Korff, uno dei fondatori della disciplina dell’Etica sociale in seguito alla svolta epistemologica, ha evidenziato che “personalità”, “solidarietà” e “sussidiarietà” – quali principi fondamentali di questa disciplina – non si possono dedurre dalla tradizione etica in quanto esprimono delle dimensioni della domanda etica epistemologicamente nuove. Queste dimensioni convergono nello sfidare le strutture basali della società stessa e nel renderle compito della responsabilità umana⁸⁴.

⁸² Cfr. VOGT, *Globale Nachbarschaft*, 34-36.

⁸³ BEDOGNI, *La dottrina sociale*, 233.

⁸⁴ Cfr. A. BAUMGARTNER – W. KORFF, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität, Subsidiarität*, in KORFF (ed.), *Handbuch der Wirtschaftsethik*, vol. I, 225-237, qui 226.

Alcune riflessioni epistemologiche e metodologiche sull'Etica sociale cristiana

Se Niklas Luhmann accusa la Teologia di prendersi, nei confronti delle altre scienze, più di quanto darebbe⁸⁵, è proprio l'Etica sociale cristiana a dare l'occasione per falsificare quest'affermazione.

Contributi

⁸⁵ «Nello scambio interdisciplinare, che sta aperto davanti alla teologia come scienza, il suo bilancio è cronicamente deficitario: essa prende più di quanto dà» (N. LUHMANN, *Funzione della religione*, tr. it. S. Belardinelli, Brescia 1991, 248).

Etica naturale e cultura della vita

Andreas Laun

Vescovo ausiliare di Salisburgo

1. La questione

Il cardinale Angelo Comastri racconta il seguente episodio: nella metropolitana di Milano qualcuno aveva scritto su una parete: «Dio è la risposta!». Il giorno dopo un'altra persona aveva aggiunto: «Qual era la domanda?». Con questo il dialogo finiva. Volentieri avrei dato una risposta alla domanda e avrei detto: «La domanda è l'uomo!». Più precisamente: la domanda è l'uomo con le sue numerose domande – con le sue domande, che egli ritiene siano risposte.

Oggi le domande riguardano: anticoncezionali, aborto, eutanasia, analisi con gli embrioni, omosessualità e matrimoni gay, equità tra i generi (*gender mainstreaming*), nuove “forme di convivenza” oltre alla famiglia. Tuttavia gli uomini di oggi pensano di aver trovato già la risposta.

1.1. Cecità e costruzione della torre di Babele

È Dio la risposta? Alla domanda, che è l'uomo stesso, sì; tuttavia la risposta alla domanda dell'uomo non è Dio, ma la legge di Dio, che Dio con la creazione ha scritto nel cuore di ogni uomo. Detto con parole di Papa Benedetto XVI: «L'essere stesso è trasparente per il messaggio morale di Dio»¹.

Gli occhi dell'uomo di oggi però non sembrano più in grado di vedere questa luce trasparente. Oppure per usare l'immagine dell'apostolo Paolo: la scrittura di Dio sembra oggi essere indecifrabile. Molti pensano di poter scrivere da sé la legge della vita e di disegnare i “piani di costruzione per la casa della loro vita”.

¹ Discorso del Santo Padre ai partecipanti al Congresso Internazionale su «Legge morale naturale», ricevuti in udienza lunedì 12 febbraio 2007, in L'Osservatore Romano, 14.2.2007, 6.

Per usare ancora l'immagine del "piano di costruzione": si costruisce di nuovo la torre di Babele e le "torri nuove della vecchia Babele" sembrano crescere più velocemente che mai nel cielo. Sembra che gli uomini pensino: «Questa volta riusciremo, costruiamo la porta al cielo, costruiamo il nostro cielo».

Infatti, l'uomo sembra superare tutti i limiti, che prima erano invalicabili; se non adesso, fra poco! Questo vale soprattutto per l'ambito della comunicazione e dell'"intelligenza" del computer, però in modo ancora più imponente e promettente vale per la biotecnica, anche se in questo campo, per la maggior parte, si tratta soltanto di desiderio e utopia e non si sa che cosa diventerà realtà e che cosa rimarrà per sempre *science fiction*.

1.2. Commissioni di etica: l'unità perduta nella morale

Di fronte a questo sviluppo è necessario porsi la domanda: «L'uomo deve fare tutto quello che può fare?». Il sì (noi possiamo) prevale, e il no (non possiamo) all'uno o all'altro progetto più spesso è di natura accademica e rimane inascoltato. E soprattutto: il no arriva sempre troppo tardi, perché quello che vuole evitare è già stato fatto o è già stato riconosciuto dalla legge – se non nel proprio paese in un altro. Inoltre: il sì o il no arrivano sempre per caso e in modo pluralistico, staccato da un punto di riferimento comune, a partire dal quale potrebbe essere valutato. Prima erano i dieci comandamenti, oggi però si ride di questo e si cita la "separazione tra Chiesa e Stato"!

Tuttavia, si percepisce che la domanda è importante. Perciò vengono create delle "commissioni di etica" di cui fanno parte grandi specialisti. Potranno trovare delle risposte, capaci di essere comprese e riconosciute? Pensiamo di no, perché le commissioni di etica sono sì composte da specialisti, ma si tratta di specialisti di altre discipline, che di etica o di argomenti etici sanno poco o nulla. Spesso rappresentano gruppi di interessi e votano per loro. Ma ancora più pericoloso è il fatto che essi non hanno nessuna base comune sulla quale è possibile un dialogo, in modo tale che si possano capire – tanto meno in vista di un consenso!

Certamente, in una società pluralistica e laicistica l'etica comune non può essere motivata religiosamente. Essa deve essere un'etica naturale, un'etica, quindi, che è conosciuta da tutti, fondata soltanto sulla ragione, non sulla rivelazione.

Questa è la posta in gioco! Perché se non esiste una tale etica vincolante per tutti gli uomini, non esiste una base comune per l'agire e nemmeno per il dialogo. Norme che vengono stabilite dal potere della maggioranza sicuramente non aiutano. Esse servono soltanto gli interessi dei potenti.

In realtà, esiste un'etica che corrisponde ai requisiti appena menzionati: Un'etica, che in linea di principio è accessibile ad ogni uomo, che è fondata sulla ragione e che potrebbe costituire la base per un dialogo argomentativo. La Chiesa cattolica ha sviluppato questa etica nel dialogo con la Torah, con i dieci comandamenti di Dio, la sviluppa da 2000 anni e può rispondere alla luce di essi anche alle domande di oggi.

A questo punto si pone una domanda: se il mondo moderno e laicista non conosce un'etica fondata sulla ragione, ma ha bisogno di essa, la Chiesa cattolica non potrebbe con la propria sapienza aiutare il mondo moderno? Potrebbe il mondo moderno accettare questa "etica naturale"?

2. La legge morale naturale

Prima di rispondere a questa domanda, cioè di quale "etica naturale" parliamo, occorre chiarire qual è la proposta della Chiesa.

2.1. La *lex naturalis* nella tradizione cattolica

La Chiesa è convinta che la legittimazione ultima dell'etica è possibile solo se Dio esiste. «Se Dio non esiste, tutto è permesso», diceva F. Dostoevskij². Così san Paolo ha parlato di una legge che è inscritta nel cuore di ogni uomo.

Quindi si tratta di un'etica fondata soltanto religiosamente? No. Anche se la Chiesa è convinta che quella scritta nel cuore proviene da Dio, ciò non significa che essa è leggibile soltanto con gli occhi della fede. Vero è piuttosto che ognuno può trovarla in sé, ognuno può leggerla con l'aiuto della ragione. Questa "lettura" è indipendente dal fatto che l'uomo sa chi ha scritto questo testo, indipendente dal fatto se crede in Dio o no. L'uomo può distinguere il bene e il male, il giusto e l'ingiusto non soltanto a partire dalla rivelazione, bensì a partire dalla ragione. Papa Benedetto XVI parla di una «grammatica del bene e del male»³, che l'uomo possiede come le regole della sua lingua madre e che gli permette di distinguere fra quello che è giusto e quello che non è giusto, come un uomo che si accorge quando qualcuno non sa la sua lingua madre.

² *I fratelli Karamazov*, parte IV, libro XI, cap. IV.

³ Cfr. *Messaggio per la giornata mondiale della pace*, 1° gennaio 2007, n. 6.

Etica naturale e cultura della vita

Il fondamento di questa etica è il concetto di naturale, che viene usato con tre significati:

- In primo luogo questa legge viene chiamata “naturale” in quanto conosciuta dalla ragione naturale. In questo si distingue la *lex naturalis* da ogni etica che si basa sulla rivelazione divina.
- In secondo luogo si parla di *lex naturalis* per differenziarla dalle leggi fatte dall'uomo. Così la *lex naturalis* si distingue dalla *lex positiva*, la cui emanazione è competenza del legislatore umano. In questo senso la *lex naturalis* è anche un sinonimo del concetto moderno di “diritti umani”: diritti che l'uomo ha perché è uomo, e che nessuna autorità umana può creare o abolire.
- Infine la *lex naturalis* significa una certa forma di argomentazione etica: da dove si sa che cosa è bene e che cosa è male? La dottrina della *lex naturalis* risponde: dalla “natura dell'uomo”. L'uomo agisce eticamente in modo buono, se agisce *secundum naturam*. Si dice anche: *agere sequitur esse*, l'agire segue l'essere.

È importante far notare già a questo punto che Tommaso d'Aquino chiama l'imperativo etico non solo *conveniens naturae agere*, ma anche *conveniens rationi* o *secundum rationem agere*: si deve agire secondo la natura, e ciò significa agire secondo la ragione, in modo ragionevole.

Sorprendentemente anche oggi si è aperti a questa argomentazione: in primo luogo ci si dichiara naturalmente a favore della ragione, in secondo luogo si è fieri dei “diritti umani” e infine sembra anche essere evidente che è saggio “seguire la natura”. Ovunque, dove la vita muore o viene messa in pericolo, si fa appello all’“atteggiamento ecologico”. Si è convinti e l'esperienza lo conferma: seguendo la natura, si salva la vita sulla terra. La cosa migliore è che l'uomo non intervenga sulla natura, ma la lasci intatta. Gli esseri che seguono i propri istinti mantengono l'equilibrio ecologico, e questa è anche l'unica possibilità per l'uomo di sopravvivere. Nella lingua tedesca si è creato il concetto di “allevamento naturale degli animali”: l'animale deve poter vivere come corrisponde alla sua natura per rimanere sano.

Quindi il mondo moderno riconosce l'etica classica? No, perché quando dice natura, esso pensa soltanto alla natura empiricamente esplorabile, non alla natura metafisica di cui parla la tradizione.

Se ci si domanda che cos'è la natura, dalla quale derivano i parametri morali, san Tommaso d'Aquino risponde che essa si rivela nelle *inclinationes naturales* della natura umana. Il presupposto per la logica del pensiero è la fede, che la natu-

ra dell'uomo con le sue *inclinationes* mostra la strada verso il bene etico, perché essa viene da un Dio buono e non è un prodotto del caso.

Tuttavia, a questo punto ci sono diverse critiche, anche teologiche: esiste anche dopo il peccato originale una natura umana voluta da Dio? Questa è la critica classica dei protestanti contro la dottrina "cattolica" sulla *lex naturalis*.

Non è evidente che esistono anche inclinazioni negative nell'uomo? Tale argomentazione non dà forse ragione a coloro che vogliono trarre dall'atteggiamento degli animali delle norme per l'uomo? Per esempio: poiché nel caso di alcuni animali in situazioni di stress sparisce l'embrione, anche gli uomini possono abortire, quando sono in una situazione di urgenza.

Non si arriva con il riferimento alla natura e alle sue inclinazioni a una conclusione sbagliata: si conclude dall'essere all'agire? Tuttavia, perché deve essere eticamente buono seguire un'inclinazione, solo perché esiste?

Questa argomentazione "dall'essere all'agire" non è comprensibile nemmeno nell'ambito dell'essere: anche le strutture biologiche non sono "norme morali". Sarebbe un biologismo etico, come viene rigettato anche dalla *Veritatis splendor*. Qualora Paolo VI e dopo di lui Giovanni Paolo II per la motivazione del loro no alla contraccezione artificiale avessero argomentato in questo modo, la critica del biologismo sarebbe stata legittima!

Sembra che la dottrina classica del diritto naturale non sia di grande aiuto. La soluzione del problema sta in una differenziazione. Se si intende la natura soltanto come la natura empirica e da essa si conclude a norme, le critiche sono giuste. Dalla natura empirica dell'uomo non derivano le norme. Al contrario, c'è una serie di inclinazioni e desideri umani, che non sono nient'altro che "tentazione al peccato". Anche l'aspirazione al potere, alla ricchezza, al riconoscimento, determinati "orientamenti" sessuali, sono inclinazioni dell'uomo, che sono naturali, in quanto esistono. Ma da esse non si può concludere che sono eticamente buone o permesse!

Perciò la dottrina classica del diritto naturale dice: il punto di riferimento non è la natura empirica, bensì la natura essenziale dell'uomo. Ed essa dice: agire "secondo la natura" è identico all'"agire secondo la ragione". Con ciò diventa chiaro che la natura moralmente rilevante e normativa è conoscibile soltanto alla luce della ragione, di una ragione effettivamente capace di conoscere «valori morali rilevanti» (Dietrich von Hildebrand). Soltanto alla luce dei valori la ragione conosce la natura essenziale dell'uomo, e quindi ciò che è veramente umano. Si tratta di una ragione che "fa di più" che raccogliere semplicemente i fatti.

Etica naturale e cultura della vita

Ma il mondo moderno ignora questa differenza e si orienta verso il diritto naturale fondato in senso biologistico, empirico: le inclinazioni che sono “naturali” devono essere riconosciute.

Un esempio classico è l'inclinazione omosessuale: la dottrina cattolica vede in essa una contraddizione con la natura dell'amore e della sessualità coniugale. La prospettiva secolare conclude dall'esistenza dell'inclinazione omosessuale che essa è naturale, che appartiene all'identità dell'uomo, quindi gli uomini hanno il diritto di viverla.

2.2. Etica moderna come “diritto naturale empirico”

Ho posto la questione se il mondo secolare possa accogliere la dottrina della legge morale naturale. In particolare l'esempio dell'omosessualità dimostra che esso non può farlo e certamente non lo farà, perché è fiero di essersi separato da ogni metafisica. Ciò significa che dei pensieri sull'uomo che superino gli studi empirici non vengono presi sul serio. Questa negazione dei fondamenti meta-empirici dell'etica naturale appare in tutte le discussioni sui grandi problemi etici di oggi. Si argomenta esclusivamente a livello empirico e le richieste che ne derivano vengono presentate con *pathos*, come se la vera umanità potesse essere raggiunta solo così.

Se non esiste una natura metafisica dell'uomo, si arriva inevitabilmente alle vie sbagliate del mondo moderno: aborto, esperimenti con embrioni, diritto di costruire “nuovi uomini” sono tutti permessi, se colui che viene ucciso o manipolato è solo una accumulazione di cellule, il prodotto di una evoluzione insensata.

Se la differenza fra l'uomo e la donna è dovuta solo al fato, si può cercare di abolirla. In questo modo il programma politico dell'Unione Europea (*gender mainstreaming*) può diventare ciò che prima era ritenuta semplicemente una follia.

A tutti questi sviluppi moderni sottende l'idea seguente: tutte le inclinazioni nell'uomo sono “naturali” e l'uomo può vivere in sintonia con esse: *secundum naturam*, e alla natura appartiene tutto ciò che può fare in libertà.

Questa è la ragione per cui tutte le discussioni sui temi delicati di oggi rimangono senza frutti: non esiste un'immagine dell'uomo, perciò non esiste un'etica comune e vincolante per tutti; perciò esiste solo il confronto, ma non un vero dialogo, che è possibile solo sulla base della verità e di argomenti ragionevoli.

Certamente accanto a questo sviluppo c'è anche qualcosa di positivo nella società: penso alla disponibilità ad aiutare dimostrata dagli europei, quando da qualche parte del mondo succede una catastrofe, e penso all'iniziativa di tanti uomini, quando si tratta di difendere i diritti umani. Quindi c'è una vera etica naturale?

Sì, in quanto la coscienza non può essere soppressa e la “scritta” di Dio sulle “tavole” del cuore umano non può essere resa illeggibile.

No, perché l’atteggiamento del singolo non può fondare l’etica di una società. Per quanto può essere fragile la coscienza nella legge morale naturale, lo sviluppo di *Amnesty International* mostra come un’organizzazione, che ha lottato per la difesa dei diritti umani, crolli di fronte alla pressione della *lobby* di quelli che sostengono l’aborto e dichiara che l’aborto è un diritto umano! Ma questo fatto non stupisce: se l’immagine dell’uomo è debole, sono in pericolo anche i suoi diritti, che vengono costruiti sull’immagine dell’uomo.

Qual è la conclusione che ne possiamo trarre? Papa Benedetto XVI diceva: «Alla luce di queste considerazioni si vede l’urgenza e la necessità di riflettere sul diritto naturale e di riscoprire la sua verità, che è comune a tutti gli uomini»⁴.

Faccio propria questa parola: sì, abbiamo bisogno di questa riscoperta del diritto naturale. Perché la ragione del nostro tempo è “impura” a causa della riduzione sul sapere empirico e necessita di una purificazione. Essa viene purificata dalla riscoperta del “diritto naturale”. Come possiamo “riscoprirlo”, come possiamo far sì che “gli altri” lo riscoprano?

Non vedo una soluzione rapida e diretta. L’unica possibilità è, penso, una “pastorale della ragione”. Non dobbiamo predicare soltanto su Dio, ma dobbiamo anche “annunciare” l’uomo e la sua ragione. In ogni occasione Papa Benedetto XVI ritorna a parlare della ragione e sottolinea che il cristianesimo è la «religione della ragione»⁵. Secondo la convinzione dei cristiani, all’inizio della creazione si trovano il Logos, la Parola e la Ragione. Anche l’etica è da fondare soltanto sulla ragione, come ci è insegnato dalla tradizione ebraico-cristiana. Tuttavia questo *etos* si fonda sulla natura vera e metafisica dell’uomo, e viene riconosciuto da una ragione capace di conoscere al di là dei fatti empirici la “essenza-natura” dell’uomo e ciò che corrisponde ad essa. Un mondo veramente umano esiste soltanto sulla base di questa visione.

(Traduzione di Elke Freitag)

⁴ Cfr. *Discorso del Santo Padre ai partecipanti al Congresso Internazionale su «Legge morale naturale»*, cit.

⁵ Si veda per esempio il discorso di Benedetto XVI all’Università di Ratisbona, del 12 settembre 2006.



n. 1/2008 • Gennaio-Febbraio • pp. 144 • € 6,00

ATTI DEL CONVEGNO

**«RUSSIA CRISTIANA»
LA PASSIONE PER L'UNITÀ
1957-2007: CINQUANT'ANNI DI STORIA**

Interventi di:

Scalfi, Negri, Roginskij, Dell'Asta, Saraskina, Sandler,
Aksënov-Meerson, Šmaina-Velikanova, Golovkova, Judin,
Parravicini, Sedakova



RC Edizioni s.r.l., via Tasca 36, 24068 Seriate (BG)
Tel.: (+39)035294021 • rcediz@tin.it • www.russiacristiana.org

L'antropologia nella *Deus caritas est*

Ettore Malnati

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, FTL e Università di Trieste

1. Introduzione

Dando un primo e fugace sguardo all'enciclica *Deus caritas est* di Benedetto XVI, con la quale il Pontefice si presenta alla Chiesa indicando la caratteristica che vorrebbe sottolineare come attenzione e tensione del suo magistero quale successore di Pietro, il primato sembra essere dato all'introspezione del mistero stesso di Dio e della trascendenza divina. Senza nulla togliere al valore della conoscenza circa la dimensione immanente del Dio Uno e Trino, la riflessione teologico-pastorale di Benedetto XVI, in un procedere che è ascolto della rivelazione divina e della ragione umana, pone quasi una provocazione all'uomo pensoso che cerca risposte di senso alle «domande decisive su chi è Dio e chi siamo noi»¹, scoprendo così di essere lui, l'uomo, il destinatario dell'amore di Dio come è appunto rivelato dalla fede cristiana. Uomo e Dio, due interlocutori che si incontrano e scontrano nella logica di una relazionalità quale è l'amore che non può essere che tra due persone, in una esperienza epistemologica che, per forza di cose, non può essere che percepibile e percepita secondo le categorie antropologiche.

L'uomo, nella rivelazione cristiana, per scelta divina diviene il criterio ed il paradigma per conoscere il mistero di Dio nella sua dimensione sia immanente che economica, cioè che Dio è antropologicamente conoscibile.

È l'uomo vivente, come fa sua la convinzione della spiritualità veterotestamentaria Ireneo di Lione, la gloria di Dio. E nella sua dimensione ontica, cioè razionale e relazionante, che l'uomo può sperimentare e conoscere *ex modo recipientis* le al-

¹ BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Deus caritas est*, n. 2.

tezze e le profondità della sua sfera naturale e soprannaturale in cui il Creatore lo ha posto e orientato, rispettoso della sua libertà. Benedetto XVI fa una precisa scelta di campo indicato nella contemplazione dell'identità della rivelazione cristiana di Dio: ascoltato, seguito, pensato e adorato nel suo relazionarsi, anche se in modo inadeguato rispetto alla valorialità intrinseca dell'essere e dell'agire ad extra di Dio, che tutto in Dio e nel suo agire è Amore, nel criterio non etico o estetico, bensì di quella dimensione agapica di cui l'uomo fa esperienza «nell'incontro con un avvenimento, con una Persona che dà alla vita un nuovo orizzonte»².

Il linguaggio che maggiormente può esprimere «l'immagine cristiana di Dio e anche la conseguente immagine dell'uomo e del suo cammino»³ è nelle parole della Prima Lettera di Giovanni: «Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio in lui» (1 Gv 4,16). È in questa luce che va letto il messaggio antropologico della creazione (Gv 1,26-31), la speranza della restaurazione dopo la colpa adamitica (Gn 3, 14-15), l'incarnazione del Verbo quale atto di amore che riscatta e illumina ogni uomo (Gv 1,1-14). Il Verbo «pur essendo di natura divina non stimò un bene irrinunciabile l'essere uguale a Dio, ma annichilì se stesso, prendendo natura di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana si umiliò, facendosi obbediente fino alla morte di croce» (Fil 2,6-8). Questa scelta che riscatta, redime e salva sottolinea ulteriormente sia il valore dell'amore, sia il valore dell'uomo capace di credere e rispondere all'amore *usque in finem*.

La Chiesa nel Concilio di Calcedonia, sottolineando la vera umanità e divinità di Cristo, indica nell'unione ipostatica la "concorrenzialità" delle due nature dell'unica persona del Verbo *ratio salutis*.

È doveroso cogliere e comprendere in tutte le loro sfumature le tematiche dell'antropologia cristiana offertaci anche oggi dal Magistero e così necessarie perché l'uomo possa porsi nei confronti dell'ordine naturale e soprannaturale come il Creatore l'ha voluto per una vera ed efficace realizzazione di sé che è beneficio poi dei suoi simili e dell'intera creazione. È nel concetto di amore agapico che va riletta l'antropologia cristiana così proprio come la suppone e presenta Benedetto XVI nella *Deus caritas est*.

Cercheremo di focalizzare alcune angolature di chi «Dio creò a sua immagine e somiglianza, maschio e femmina li creò» (Gn 1,27), affinché soggiogassero la terra e dominassero l'intera creazione (cfr. Gn 1,28). Anche dopo l'impovertimento causa-

² *Ibid.*, n. 1.

³ *Ibid.*

to dalla colpa adamitica l'uomo è nei pensieri di Dio, ed in Cristo è elevato alla condizione e alla dignità di figlio adottivo di Dio.

2. Uni-dualità della Persona umana

Per l'antropologia cristiana l'uomo non è il composto di anima e corpo proprio della filosofia greca, dove con Platone si possa affermare che il corpo è la prigione dell'anima umana. «La fede cristiana... ha considerato l'uomo sempre come essere uni-duale, nel quale spirito e materia – afferma Benedetto XVI – si compenetrano a vicenda sperimentando proprio così ambedue una nuova nobiltà»⁴. Sottolinea inoltre lo stesso Pontefice che «l'uomo diventa veramente se stesso quando corpo e anima si ritrovano in intima unità»⁵. Nella *Deus caritas est* Benedetto XVI non vuole lasciare alcun dubbio in proposito soffermandosi proprio a valorizzare quanto sia importante, che il soggetto umano anzitutto accetti culturalmente, moralmente e religiosamente questa «unità plurima del composto corpo-anima» che non deve essere intesa né come uniformità né unicità⁶, sottolineata in modo particolare dal Magistero e dalla teologia non solo cattolica post-conciliare. Secondo quest'ottica infatti è salvaguardata l'unità metafisica dell'uomo quale anima e corpo e non è mortificata nessuna delle dualità, neppure con la separazione della morte.

L'antropologia cristiana si differenzia dall'immortalità dell'anima dei Greci che dopo la morte trascura il valore della corporeità. Per il cristiano nella morte «uno degli elementi (l'anima spirituale) sussiste e vive separato, non però in modo definitivo, né ontologicamente realizzato, ma transeunte e ordinato alla piena realizzazione con la resurrezione della carne, che permette in modo-altro (ma vero) la sussistenza di tutto l'uomo nella sua individualità»⁷. Questa verità sull'uomo deve indurre alla eguale e sinergica attenzione di tutto l'uomo, sia per la sua corporeità che per il suo spirito, proprio perché lo spirito e la materia nel soggetto umano non sono due nature congiunte, in quanto la loro unione forma una unica natura⁸. Tale unità dell'anima e del corpo è talmente profonda da considerare l'anima la forma stessa

⁴ *Ibid.*, n. 5.

⁵ *Ibid.*

⁶ Cfr. E. MALNATI, *La speranza dei Cristiani*, Milano 2003, 100.

⁷ *Ibid.*

⁸ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 365.

del corpo. L'uomo dunque deve orientare la sua formazione, perché questa sia completa e quindi armoniosa e non schizofrenica nella duplice attenzione materiale-spirituale. Benedetto XVI con estrema chiarezza avverte: «Se l'uomo ambisce di essere solamente spirito e vuole rifiutare la carne come una eredità soltanto animale-sca, allora spirito e corpo perdono la loro dignità. E se, d'altra parte, egli rinnega lo spirito e quindi considera la materia il corpo, come realtà esclusiva, perde ugualmente la sua grandezza»⁹. Perché questo? Perché corpo e anima non sono solamente – ripetiamo – due elementi contraddistinti della persona umana, ma i due co-principi che costituiscono l'uni-dualità antropologica.

Il card. Ratzinger rispondendo allo scrittore Peter Sewald che gli chiedeva se possiamo definire l'anima come il nostro corredo principale, indicava la straordinarietà dell'uomo nella sua composizione unica tra le realtà create e invitava a scoprire l'uomo quale ponte dell'incontro tra materia e spirito nella sua stessa identità. Così si esprimeva Ratzinger: «L'uomo è questo ponte, è il punto d'incontro del mondo materiale con quello spirituale e quindi riveste un ruolo particolare nell'intera compagine della creazione. Grazie all'uomo la materia si eleva alla sfera spirituale e attraverso quell'anello di congiunzione i due ambiti si dimostrano compatibili. Spirito e materia non si affiancano più inseparabili ma irrelati. L'unitarietà della creazione si afferma grazie al fatto che nell'uomo queste due realtà sono profondamente legate. Questo gli conferisce una funzione particolare, quella di essere co-reggitore dell'unitarietà della creazione, di incarnare in sé la materia a Dio, e di contribuire così alla grande sinfonia della creazione»¹⁰. Giovanni Paolo II afferma che «l'uomo è il primo messaggio di Dio all'uomo stesso, quasi una specie di primordiale sacramento, inteso quale segno che trasmette nel mondo visibile il mistero nascosto in Dio dall'eternità»¹¹.

Lui, l'uomo nella sua realtà uni-duale dove materia-spirito determinano la somiglianza con il Creatore ma anche la sintesi dell'intera creazione nelle due grandi “sfere” del mondo trascendente e di quello immanente, è il “luogo-presenza” nel mondo dell'Amore sussistente e operante che è alla sorgente di ogni vivente. L'uomo può riscontrare la singolarità della sua entità e missione anche nel modo in cui la Rivelazione presenta come il Creatore ha differenziato per lui, nei confronti degli altri esseri, lo stesso atto del creare.

⁹ BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Deus caritas est*, n. 5.

¹⁰ J. RATZINGER, *Dio e il mondo. Essere cristiani nel nuovo millennio*, Cinisello Balsamo 2001, 80.

¹¹ GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale*, 20 febbraio 1980, in *Insegnamenti* III 1980, 430, n. 4.

L'uomo, infatti, è creato immagine e somiglianza di Dio, proprio a ragione dell'essere icona del suo Creatore, che dal nulla trasse tutte le cose (Gn 2,4-5) e per la creazione dell'immagine sua volle trarla dal fango (Gn 2,7) ed imprimergli il suo spirito (Gn 2,7), evidenziando in tal modo la dimensione uni-duale, così che nel suo essere e operare l'uomo fosse la testimonianza visiva sia dell'esistenza dell'ordine naturale e soprannaturale e della loro compenetrabilità per una autentica sinfonia uni-esistenziale di cui l'essere razionale è epifania. Il tutto deve essere valutato e voluto quale atto di amore-riconoscenza che ha in sé la priorità dell'«amore discendente cioè oblato»¹², ma anche ascendente. Giustamente sottolinea Benedetto XVI che «l'uomo non può... sempre donare, deve anche ricevere. Chi vuol donare amore deve egli stesso riceverlo in dono»¹³.

La criterialità di questa uni-dualità che non può non emergere nella relazionale eros-agapica ha una tipicità «che è Gesù Cristo, dal cui cuore trafitto scaturisce l'amore di Dio (cfr. Gv 19,34)»¹⁴.

3. Cristologia quale fondamento dell'Antropologia

Il mistero dell'unione ipostatica potremmo dire che viene analogicamente adombrato e anticipato nella dimensione uniduale della persona umana. Se l'antropologia cristiana è «figura» del mistero dell'«invenzione» teodrammatica dell'Incarnazione, la cristologia costituisce però il senso autentico dell'antropologia. In tale prospettiva si esprimeva il teologo K. Rahner: «La cristologia è l'inizio e la fine dell'antropologia e questa antropologia (teologica) nella sua più radicale realizzazione, cioè la cristologia, è una eterna teologia»¹⁵.

Dello stesso sentire è H. U. von Balthasar quando asserisce che «una teoria dell'uomo (e del mondo che l'uomo ricapitola) si può portare a termine soltanto in una cristologia che le faccia da sfondo»¹⁶.

Ha sostenuto la stessa convinzione anche il teologo riformato W. Pannenberg¹⁷.

¹² BENEDETTO XVI, Lett. Enc. *Deus caritas est*, n. 7.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ K. RAHNER, *Teologia dell'incarnazione*, in *Saggi di Cristologia e Mariologia*, Roma 1967, 15.

¹⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, 3: *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Milano 1983, 13.

¹⁷ W. PANNENBERG, *Il fondamento cristologico dell'antropologia cristiana*, in *Concilium* 9 (1973) 113-135.

Il Concilio Vaticano II nell'impianto cristocentrico della *Gaudium et Spes* alla luce della *Dei Verbum* indica il Cristo nella sua dimensione di "Uomo nuovo e Creazione nuova" come Colui che rivela pienamente l'uomo all'uomo. «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo»¹⁸.

La rivelazione dell'uomo nella scelta del Verbo di «non considerare un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliando se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini» (Fil 2,6-7) rappresenta la ragione per cui Dio, che è l'Amore, ha creato ogni essere vivente e dopo la colpa adamitica ha voluto la "riqualificazione" e la "restaurazione" in Cristo dell'uomo "immagine e somiglianza sua". L'Amore non è un attributo divino, è Dio stesso e quindi il suo essere ed il suo esserci ci palesano una relazionalità intrinseca a Dio stesso, dove la pluralità relazionante nella caratteristica delle tre divine persone non altera l'unità della natura dell'unico Amore, che è primordialità originante e unica. Questo Amore, bastante esistenzialmente in sé e per sé dove la relazionalità intrinseca non è attenuante l'unità di natura, vuole offrire speranza e recupero all'uomo che ha ricusato la sua dimensione di realtà penultima, attentando all'ordine degli esseri, dove Dio-Amore è Realtà-Ultima proprio per la sua Alterità nell'essere l'Amore-agapico, originante-non originato, dal quale ogni vivente trae energia e vita e riceve luce di verità e di giustizia. L'uomo con la colpa adamitica non ha creduto all'Amore, anzi ha dubitato che l'Amore-verità si relazionasse ad extra nella verità e ha dato credibilità a chi attentava alla verità e all'Amore tra Dio e la sua immagine creata. Questa scelta contro l'Amore-verità ha disorientato esistenzialmente l'uomo, impoverendolo e pertanto minandolo nella volontà di realizzazione in sé dell'equa e giusta sinergia materia-spirito immessa quale capacità-dono dal Creatore all'uomo perché potesse, nella sua tensione e attenzione, palesare la sua entità di immagine e somiglianza di Dio. Dopo la colpa adamitica trascendenza ed immanenza nell'uomo sono divenuti conflittuali. È necessario un uomo nuovo che creda nell'Amore essendo l'Amore: Cristo Gesù.

In Cristo Dio "ricrea" ciò che "Adamo" ha distrutto.

Lo stesso mistero di Cristo nella sua dimensione di vero Dio e vero uomo è atto di amore *svelato* e *donato* capace di fare pienamente conoscere all'uomo se stesso¹⁹. È dunque rivelando «il mistero del Padre e del suo amore che Cristo svela l'uo-

¹⁸ CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et Spes*, n. 22.

¹⁹ Cfr. *ibid.*

mo all'uomo»²⁰. Benedetto XVI coglie e presenta nella sua prima enciclica questa profonda verità dell'Amore e ci accompagna, grazie alla cristologia, a leggere l'identità uni-duale della persona umana alla luce di Dio che è Amore. Un Amore assoluto gemmante da sé ma di una oblatività sconvolgente sino a "compromettersi" in quella scelta kenotica dove il divino si unisce all'umano in una singolarità che è rivelazione drammatica, salvifica, ed esemplare su chi è l'uomo che Dio ha posto quale sua dinamica e sapiente "presenza" in una concreta e reale prospettiva di speranza per e dell'intera creazione. L'identità dell'uomo inteso quale anima-corpo come l'antropologia cristiana la presenta ed è, non può non realizzarsi che alla luce dell'esemplarità cristica che è epifania dell'amore del Verbo per il desiderio salvifico del Padre a beneficio dell'umanità e l'oblatività sconcertante del verbo per la "restaurazione" dell'uomo immagine di Dio che con l'inabitazione dello Spirito è elevato alla nascita *ex Deo*.

La sinergia uni-duale dell'antropologia cristiana diviene dimensione tipica dove non prevalgono né materia né spirito, bensì entrambi concorrono alla conoscenza della verità sull'uomo e orientano il suo essere ad agire in una tensione eros-agapica dove l'uomo è autenticamente se stesso e nei suoi rapporti con gli altri «nella misura in cui sa porsi a distanza da se stesso, sapendo di valere soltanto come *maschera di Dio*, come campo in cui può risuonare la voce infinita dell'Altissimo»²¹ e come «ponte del mondo materiale con quello spirituale»²².

Cristo nella sua profonda disponibilità al progetto del Padre nel suo mistero pasquale di morte e di resurrezione è significato e senso dell'antropologia.

Benedetto XVI fa esplicitamente questo richiamo: «Nella sua morte (Cristo) si compie quel volgersi di Dio contro se stesso nel quale egli si dona per rialzare l'uomo e salvarlo. Amore questo nella sua forma più radicale»²³. Sì, tutto il mistero di Cristo soprattutto nell'evento della *kenosi* diviene stupore e riferimento nei confronti di ciò che l'uomo deve privilegiare nella sua realizzazione identitativa circa il suo essere con Dio e con la realtà creata. Un'identità dove lo stupore della singolare paternità di Dio lo fa sentire fratello dei suoi simili e l'essere posto a custode della Creazione in nome del Creatore deve far scattare in lui quella disponibilità-responsabile che diventa diaconia per la vita. L'esemplarità cristica in tal senso è eclatan-

²⁰ *Ibid.*

²¹ V. MELCHIORRE, *Persona ed etica*, in *L'idea di persona*, Milano 1996, 162.

²² J. RATZINGER, *Dio e il mondo. Essere cristiani nel nuovo millennio*, Cinisello Balsamo 2001, 80.

²³ BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Deus caritas est*, n. 12.

te e diviene lo stile che deve accompagnare ogni missione che ha Dio amore quale autore. Benedetto XVI insiste nel ricordare che la cristologia ci presenta l'amore nella sua forma più radicale nell'atteggiamento del Padre e del Figlio nel mistero della Croce, dove quell'atto di oblatività del Verbo incarnato contiene in sé un «volgersi di Dio contro se stesso»²⁴ affinché il suo donarsi possa essere fonte di riscatto per l'uomo. Questo vivere per gli altri di cui è intriso il mistero dell'incarnazione e di conseguenza il mistero pasquale è la presa di coscienza che la salvezza per l'uomo sta nel considerare l'Alterità (la trascendenza) tensione lievitante e complementare per la sua materialità che senza questa sinergia la persona rimane prigioniera della paura che fa chiedere all'uomo «allontana da me questo calice» (Lc 22,42).

La spinta che ci fa uscire da questo impoverimento è lo stupore generato dalla contemplazione dell'evento Cristo «il quale mi ha amato e ha dato se stesso per me» (Ef 5,29).

Questa verità cristica ha una esemplarità universale per tutta l'umanità ed è questo che intende sottolineare Benedetto XVI, volendo così sgomberare ogni equivoco di integralismo nel proporre, da parte della Chiesa, l'unicità per ogni uomo e per tutto l'uomo dell'evento Cristo quale Verbo Incarnato. Si tratta certo di "un caso unico" che non rientra negli schemi né filosofici né teologici antecedenti al fatto cristologico. È proprio dopo l'Incarnazione del Verbo e la sua profonda lettura esistenziale e soteriologia che sia teologia sia filosofia hanno dovuto misurarsi con questo *Unicum* che diviene profetica o provocatoria analogia di come si è realizzata la singolare unione del divino all'umano in un'unica Persona, quella appunto del Verbo incarnato. Certo è vero che non è possibile una comparazione o reale proposizione tra la creatura e Dio: è vero però che l'analogia tra Dio e la creatura ha in sé *essentialiter* il carattere dell'immagine che ogni creatura spirituale porta nei confronti di Dio, cioè l'apertura della ragione e della libertà. Il cammino dell'uomo verso Dio potrebbe proprio incominciare da una prima attribuzione delle cose create al *Logos* in quanto è fondamento e destino della creazione e realizza la *proportio* fra Dio e creatura che, mediante lo Spirito, il Logos comunica alle cose²⁵. «Al di là di ogni concetto umano questa è sempre una *proportionalitas* cioè proporzione di proporzioni fra la relazione-differenza che si dà fra Creatore e creatura e la differenza che si dà fra Padre, Figlio e Spirito Santo»²⁶. La cristologia dunque è verità e via dell'uomo all'uomo.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ BENEDETTO XVI, *Discorso con i rappresentanti delle Scienze. Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni su: chi crede non è mai solo*, Città del Vaticano 2006, 21.

²⁶ J. M. PRADES LÓPEZ, *Ci sono due economie, una del Figlio l'altra dello Spirito? Riflessioni a partire dalla*

4. Antropologia dell'essere sessuato. Sessualità uomo-donna immagine di Dio-Amore

È significativa l'impostazione che Benedetto XVI vuol dare alla sua trattazione dell'amore che nasce tra uomo e donna bypassando la mera passionalità e focalizzando invece il rapporto ontologico che vi è tra sessualità umana e il Dio-Amore. Il Papa chiede a coloro che si impegnano a cogliere questo aspetto dell'antropologia che l'«amore tra uomo e donna... non nasce dal pensare e dal volere ma in certo qual modo s'impone all'essere umano»²⁷.

Quest'ottica che fu sempre prerogativa della teologia cattolica, invece di aver «avvelenato l'eros» – come sostiene F. Nietzsche²⁸, o «averlo rifiutato come tale»²⁹ lo ha «purificato per donare all'uomo non il piacere di un istante, ma un certo pre-gustamento del vertice dell'esistenza, di quella beatitudine a cui tutto il nostro essere tende»³⁰. L'antropologia della Genesi, nel presentare, con il proprio genere letterario, l'esigenza di una relazionalità identitativa per l'uomo, rimanda al Creatore l'iniziativa di venire incontro alla non positiva situazione di solitudine in cui l'uomo si è trovato (Gn 2,18) e gli dà «un aiuto simile a lui» (Gn 2,18).

E Jahwè Dio «costruì la costola» che aveva tolto all'uomo e ne formò la donna che conduce all'uomo. Allora l'uomo disse: «Questa volta è ossa delle mie ossa e carne della mia carne. Costei si chiamerà donna, perché è stata tratta dall'uomo» (Gn 2,23). Con la creazione dell'uomo e della donna a sua immagine e somiglianza «Dio corona e porta a perfezione – troviamo nel Magistero di Giovanni Paolo II – l'opera delle sue mani. Egli chiama ad una speciale partecipazione del suo amore ed insieme del suo potere di Creatore e Padre mediante la loro libera e responsabile cooperazione a trasmettere il dono della vita»³¹. L'antropologia sessuale cristiana non è impoverimento dell'«originario fenomeno umano che è l'amore»³² ma consapevolezza che l'amore abbraccia anche la corporeità e che il corpo è reso partecipe dell'amore spirituale. Secondo questa prospettiva antropologica l'uomo, maschio e

triologia di Hans Urs von Balthasar, in *La missione teologica di H. U. von Balthasar*, Lugano 2005, 286.

²⁷ BENEDETTO XVI, Lett. Enc. *Deus caritas est*, n. 3.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, n. 4.

³⁰ *Ibid.*

³¹ GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. *Familiaris consortio*, n. 28.1.

³² BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Deus caritas est*, n. 8.

L'antropologia nella Deus caritas est

femmina, in quanto spirito incarnato, è chiamato all'amore in ragione proprio di questa sua totalità unificata, che porta alla realizzazione bipolare (uomo e donna) facendo di essi una carne sola, invece come realtà nuova e vera per ciascuna delle persone dell'unica realtà dove la sessualità è qualificante nell'accogliere e nel donare nuove identità reciprocamente oblativo e proiettate verso la vita. L'antropologia cristiana, come viene anche indicata da Benedetto XVI, conferisce alla sessualità la qualifica di componente non epidermica ma fondamentale della personalità che viene a costituire una parte preponderante dello sviluppo integrale della personalità e del suo processo educativo. «Dal sesso derivano infatti alla persona umana le caratteristiche che sul piano biologico, psicologico e spirituale la costituiscono uomo e donna, condizionando così grandemente l'iter del suo sviluppo verso la maturità ed il suo inserimento nella società»³³.

Nell'ottica dell'antropologia cristiana dell'essere sessuato il corpo contribuisce, in modo particolare, a rilevare il senso della vita e della vocazione umana, proprio perché la corporeità è il modo specifico di esistere e di operare dello spirito umano. La corporeità ha infatti, per la visuale cristiana, in sé una duplice missione: a) di «rivelare l'uomo»³⁴ ed «esprimere la persona»³⁵; b) di «rivelare Dio e il suo amore creatore, in quanto manifesta la creaturalità dell'uomo, la sua dipendenza da un dono fondamentale che è il dono dell'amore»³⁶.

Benedetto XVI sottolinea che l'antropologia sessuale del libro della Genesi è «la seconda novità della fede biblica»³⁷ dove traspare «in qualche modo l'incompletezza dell'uomo, il quale è costituzionalmente in cammino per trovare nell'altro la parte integrante della sua interezza, l'idea cioè che egli solo nella comunione con l'altro sesso possa diventare completo... E così il racconto biblico si conclude con una profezia su Adamo: *Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne* (Gn 2,24)»³⁸.

È dunque proprio della costitutività dell'essere umano cercare alla luce dell'amore eros-agapico la realizzazione della vocazione identitativa dell'uomo non svi-

³³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione circa alcune questioni di etica sessuale. Persona umana*, 29 dicembre 1975, in AAS 68 (1976) 77, n. 1.

³⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale*, 14 novembre 1979, in *Insegnamenti* II 1979, 1156, n. 4.

³⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale*, 9 novembre 1980, in *Insegnamenti* III 1980, 90, n. 4.

³⁶ CEI, *Orientamenti educativi sull'amore*, n. 22.

³⁷ BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Deus caritas est*, n. 11.

³⁸ *Ibid.*

lendo ma orientando la corporeità ad essere garanzia di dignità nel completarsi uomo-donna e nell'essere cooperatori dell'Amore che è Dio nel trasmettere la vita. Alla luce di quest'ottica la sessualità umana oltre ad essere un grande dono dell'Amore di Dio all'uomo, che impegna ogni uomo ed ogni donna alla riconoscente e responsabile accettazione di essa vivendola come dono e missione di amore personale-interpersonale, è anche il messaggio di un effettivo recupero del corpo alla sua dignità di capolavoro dell'universo e di "sacramento" di salvezza.

L'antropologia cristiana dell'essere sessuato rivela che l'uomo e la donna costituiscono due modi di realizzare, da parte della creatura umana, una determinata partecipazione dell'essere divino in quanto sono creati a immagine e somiglianza di Dio, e testimoniano questa vocazione non solo come persona singola, ma anche come coppia, quale comunità di amore.

Vi è da dire però che la rivelazione cristiana presenta e sottolinea due modi specifici per la realizzazione della persona umana nella sua interezza all'amore³⁹: quello del matrimonio e quello del celibato per il regno. In entrambi vi è e vi deve essere nella vocazione specifica non una duttilità per chi sceglie il matrimonio meramente affettivo-passionale o per chi sceglie il celibato come una mera rinuncia alla logica eros-agapica, bensì sia la prima che la seconda vocazione debbono essere concrete e consapevoli e per sempre realizzazione vera e oblativa della verità più profonda dell'uomo che è l'«essere l'immagine creata di Dio», che è l'Amore. A tale proposito il Magistero contemporaneo della Chiesa cattolica afferma che: a) per coloro che realizzano la loro vocazione nel matrimonio «un amore coniugale rivela la sua vera natura e nobiltà quando è considerato nella sua sorgente suprema Dio, che è amore»⁴⁰; b) per coloro che realizzano la loro vocazione nel celibato per il Regno «la scelta del celibato non comporta l'ignoranza e il disprezzo dell'istinto sessuale e dell'affettività, il che nuocerebbe all'equilibrio fisico e psicologico del sacerdote, ma esige lucida comprensione, attento dominio di sé e sapiente sublimazione della propria psiche su un piano superiore. In tal modo il celibato, elevando integralmente l'uomo, contribuisce alla sua perfezione»⁴¹. È dunque nella focalizzazione e realizzazione della verità integrale sull'uomo che si costruisce la vera maturità della persona umana, dove l'equilibrio uni-duale è attento alla maturazione di una

³⁹ PAOLO VI, Lett. enc. *Sacerdotalis caelibatus*, n. 5, in PAOLO VI, *Tutti i principali documenti*, Città del Vaticano 2002, 87.

⁴⁰ PAOLO VI, Lett. enc. *Humanae vitae*, n. 8, in PAOLO VI, *Tutti i principali documenti*, Città del Vaticano 2002, 935.

⁴¹ PAOLO VI, Lett. enc. *Sacerdotalis caelibatus*, n. 5, in PAOLO VI, *Tutti i principali documenti*, 687.

sessualità che non è appiattimento sentimentale⁴² bensì complementarietà ontologica che «include l'uomo nella sua interezza»⁴³. Senza questa maturità anche la dimensione sessuata può essere elemento mortificante per le persone. L'antropologia cristiana dell'essere sessuato è garanzia di vera promozione della persona umana.

5. Conclusione

Vita ecclesiale

Il contesto della cultura contemporanea è profondamente segnato dalla secolarizzazione e dalla modernità⁴⁴ dove quest'ultima ha unilateralizzato l'interpretazione del cristianesimo cogliendo e facendo propria l'ottica antropologica della secolarizzazione quale metafora di un radicale mutamento della concezione dell'uomo e della fede⁴⁵. Ciò ovviamente non è sempre considerato e visto in una prospettiva di desacralizzazione, come invece è stato fatto da un'insoddisfazione nell'intenzione radicale della secolarizzazione. Questa riequilibrio di un sistema, come vorrebbe la desacralizzazione nell'ambito categoriale della de-differenziazione, va oltre il concetto religioso come epilogo di una crisi interna della modernità che ha provocato una semantizzazione del reale dove l'autonomia dell'uomo afferma l'inutilità di Dio.

In tal modo, soffermandosi sull'enfasi decostruttiva della secolarizzazione, come mostra l'analisi di M. Weber⁴⁶, la modernizzazione opera una falsificazione della tradizione religiosa da cui proviene, imprigionando così il piano storico della forza messianica nei parametri immanentistici del secolarismo rasentando le tesi nichiliste. Già Moltmann aveva fatto quest'analisi⁴⁷.

Dobbiamo con serenità asserire che l'impostazione concettuale moderna non deve essere considerata «come deviazione del teocentrismo della fede cristiana, ma al contrario il cristianesimo con la sua fede... sottolineando la dignità incondizionata di ciascun uomo, ha contribuito in modo essenziale a liberare l'uomo dai nessi

⁴² Cfr. BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Deus caritas est*, n. 17.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Cfr. W. PANNENBERG, *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*, Brescia 1991.

⁴⁵ Cfr. K. RAHNER, *Riflessioni teologiche sulla secolarizzazione*, in *Nuovi Saggi*, Roma 1969, III, 723-759.

⁴⁶ Cfr. M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia della religione*, Milano 1982, 90-91.

⁴⁷ Cfr. J. MOLTMAN, *Le rôle du théologique dans le projet de la modernité*, in *Revue de théologie et philosophie* 128 (1996) 49-65.

cosmologici che lo tenevano avvinto»⁴⁸. In tal senso la secolarizzazione diviene «questione teologica» mettendo in crisi quel postulato del secolarismo che è un'opzione ateo-immanentista, la quale risulta essere il problema reale della modernità. La secolarizzazione nella sua ottica teologica è invece foriera di una «dimensione nascosta di senso» che fa intuire la distanza da quelle concezioni del mondo non coniugabili con la novità dell'evento cristiano. La secolarizzazione, pur offrendoci il passaggio tra un mondo divinistico ed un mondo sempre più affidato alla responsabilità dell'uomo, tiene aperta la tensione nei confronti della domanda su Dio attraverso l'evento cristologico nel quale è viva la domanda antropologica.

Proprio tenute presenti queste focalizzazioni che costituiscono il pensato di una certa cultura propria del mondo occidentale, Benedetto XVI ci offre nella *Deus caritas est* uno spaccato di quell'antropologia cristiana e cattolica in specie che alla luce del mistero del Verbo Incarnato, offre una lettura con risposte di senso all'uomo che, prigioniero della concezione culturale della modernità, si pone in un'infelice alternativa a Dio senza trovare risposte esistenziali. L'ottica agapica sia ascendente che discendente presente in tutta l'enciclica pone l'unidualità antropologica nella dimensione critica quale risposta di senso alle problematiche proprie dell'antropologia culturale contemporanea. Cristo, «l'amore incarnato di Dio» è tipicità esemplare per l'uomo che non può progettarsi se non nella realizzazione sinergica della sua entità uniduale. L'eros non può non divenire agape e l'agape non può essere priva dell'eros senza profondamente danneggiare l'equilibrio fisico e spirituale della persona umana.

L'antropologia cristiana, riproposta da Benedetto XVI, se realmente conosciuta e veicolata «può nell'uomo divenire sorgente dalla quale sgorgano fiumi di acqua viva (Gv 7,37-38)»⁴⁹ in rapporto anche alla conoscenza di sé e della sua presenza-missione tra la realtà creata per essere segno di speranza.

⁴⁸ W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989, 210-211.

⁴⁹ BENEDETTO XVI, *Lett. enc. Deus caritas est*, n. 7.

La trasfigurazione di Cristo

Editoriale, di Aldino Cazzago

La trasfigurazione, icona di Novgorod, riproduzione

Rappresentare la realtà di un evento divino, di Maria Antonietta Crippa

Gesù, la legge e i profeti. Il ruolo di Mosè e di Elia nell'evento della Trasfigurazione,
di Adalbert Rebic

La Gloria trasfigurata e la Gloria crocifissa, di Patrizio Rota Scalabrini

*La visione della luce del Tabor come incontro con la bellezza. Riflessioni sul
significato trinitario della Trasfigurazione*, di Lubomir Zak

*Da Giovanni Crisostomo a Gregorio Palamas. Letture della Trasfigurazione da parte
di Padri e scrittori greci*, di Giorgio Fedalto

Scoprire nell'arte il respiro di una cultura cristiana a due polmoni, di Maria
Antonietta Crippa

Il dolore trasfigurato nell'esistenza di Italo Mela, di Anna Maria Cànopi

*L'enciclica "Spe salvi". Alla luce della "Deus caritas est" e della teologia di Joseph
Ratzinger*, di Mauro Gagliardi

*Un cristianesimo libero e laico. A cinquant'anni dalla pubblicazione de "Il Dottor
Zivago"*, di Vittorio Strada

communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura
numero 215 gennaio-febbraio-marzo 2008

Editoriale Jaca Book

Abbonamento annuo, 4 numeri 38,00€

Ccp 14918205, intestato

Editoriale Jaca Book, via Frua 11, 20146 Milano

Oppure carte di credito BA, AE, CartaSI, Diners
communio@jacabook.it - serviziolettori@jacabook.it

Omelia¹

Amedeo Grab

Vescovo emerito di Coira

«Io farò scorrere come un fiume la prosperità...» (Is 66,10-14)

«Se non diventerete come i bambini...» (Mt 18,1-4)

Dopo le vacanze estive la Facoltà di Teologia di Lugano riapre l'anno accademico celebrando *infra octavam* la festa della sua patrona santa Teresa di Gesù Bambino.

Da sempre predicatori e maestri di spiritualità hanno spiegato come capire l'ingiunzione di Gesù che abbiamo appena sentita: Se non diventerete come i bambini...

Non si tratta di mimetismo melenso, di finta ingenuità, di innocentismo rousseauiano. Quale sia la risposta all'esigenza formulata da Gesù lo ha insegnato con rinnovata efficacia e straordinaria schiettezza alla Chiesa del primo Novecento santa Teresa. Attestava la validità e peculiarità di questo insegnamento Papa Pio XII, scrivendo in occasione della consacrazione della basilica di Lisieux l'11 luglio 1954: «Santa Teresa del Bambin Gesù ha una missione e una dottrina. Ma la sua dottrina, come tutta la sua persona, è umile e semplice; è racchiusa in due parole: "infanzia spirituale", o nelle altre due equivalenti: "piccola via"... È il Vangelo stesso, è il cuore del Vangelo che lei ha riscoperto; ma con quale grazia e freschezza: "Se non diventerete come bambini, non entrerete nel regno dei cieli"». Papa Giovanni Paolo II di santa memoria ha confermato l'importanza della dottrina spirituale di santa Teresina proclamandola 10 anni fa dottore della Chiesa. Cito l'inizio della Lettera Apostolica del 19 ottobre 1997: «La scienza dell'amore divino, che il

¹ Il testo riporta l'omelia pronunciata nella basilica del Sacro Cuore di Lugano il 1° ottobre 2007, festa di santa Teresa di Gesù Bambino, in occasione dell'apertura dell'anno accademico 2007/2008 della FTL.

Omelia

Padre delle misericordie effonde mediante Gesù Cristo nello Spirito Santo, è un dono, concesso ai piccoli e agli umili, perché conoscano e proclamino i segreti del Regno, nascosti ai dotti e ai sapienti... Gioisce pure la madre Chiesa nel constatare come, lungo il corso della storia, il Signore continui a rivelarsi ai piccoli e agli umili, abilitando i suoi eletti, per mezzo dello Spirito che "scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio" (1 Cor 2,10), a parlare delle cose "che Dio ci ha donato... non con un linguaggio suggerito dalla sapienza umana, ma insegnato dallo Spirito, esprimendo cose spirituali in termini spirituali" (1 Cor 2,12.13). In questo modo lo Spirito Santo guida la Chiesa verso la verità tutta intera, la provvede di diversi doni, la abbellisce dei suoi frutti, la ringiovanisce con la forza del Vangelo e la rende capace di scrutare i segni dei tempi, per rispondere sempre meglio alla volontà di Dio». Lunga, ma essenziale citazione, di cui non deve sfuggire, in un ambiente accademico, l'esordio: «Divini amoris scientia». La "piccola via" non è solo un atteggiamento spirituale liberamente scelto: essa porta alla scienza senza la quale la scientificità della teologia non raggiunge la qualità specificante di servizio ecclesiale che è, dopo la gloria di Dio, la sua principale giustificazione.

I bambini a volte piangono. Lungo la piccola via che sceglie di seguire per entrare nel cuore del sapere teologico, lo studente a volte si sente sopraffatto. E magari un momento di aridità spirituale gli rende pesante lo studio. Se veramente diventa come un bambino, la sua consolazione sarà quella promessa nella prima lettura a quanti amano Gerusalemme: «Succhierete al suo petto e vi sazierete delle sue consolazioni; succhierete, deliziandovi, all'abbondanza del suo seno». Santa Teresa di Gesù Bambino e del Santo Volto ha amato la Chiesa e da figlia la ha amata quale madre. Guardando al paesaggio ecclesiale odierno direi che questa componente della sua spiritualità pare meno accessibile dell'altra, che riguarda l'amore offerto a Gesù. Piuttosto che cercare conforto e aiuto presso la Chiesa si può essere tentati oggi di offrirle qualche consolazione. Chi però progredisce sulla "piccola via" sa che proprio dalla Chiesa si può e deve aspettare ogni consolazione. Scrive Papa Giovanni Paolo II: «Teresa è stata illuminata in modo particolare sulla realtà del corpo mistico di Cristo, sulla varietà dei suoi carismi..., sulla forza eminente della carità, che è come il cuore stesso della Chiesa, nella quale ella ha trovato la sua vocazione di contemplativa e di missionaria» (DAS 8).

Cari studenti, trovate la vostra vocazione nella Chiesa; scoprite nella Chiesa il «torrente in piena» promesso dal Signore a chi ama Gerusalemme; lasciatevi portare in braccio, accarezzare sulle ginocchia della Chiesa. Professori e docenti, la celebrazione odierna vi incoraggi a compiere la vostra missione anche a partire da

Amedeo Grab

quanto scoprirete percorrendo con gli studenti a Voi affidati la “piccola via” che porta alla perfezione dell’amore. A tutta la Facoltà auguro quanto già auspicato in apertura della messa odierna: «La grazia del Signore nostro Gesù Cristo, l’amore di Dio Padre (*caritas Dei*) e la comunione dello Spirito Santo siano con voi». Se accoglierete questo augurio si avvererà l’ultima promessa della lettura odierna: «La mano del Signore si farà manifesta ai suoi servi». Così sia.

Vita ecclesiale

VIAGGI con Russia Cristiana

*Senza i germi del positivo e del bello l'uomo non può entrar nella vita;
senza i germi del positivo e del bello non si può mettere in moto una generazione.*

DOSTOEVSKIJ

ITINERARI 2008

RUSSIA Mosca-San Pietroburgo

ANELLO D'ORO: Mosca, Vladimir, Suzdal', San Pietroburgo

UNGHERIA Budapest, Győr,...

UCRAINA E CRIMEA

GRECIA BIZANTINA Atene, Meteore, Salonicco

itinerari «CLASSICI» con voli charter:

MOSCA-SAN PIETROBURGO

MAGGIO 2008
Italia Meridionale
BENEDETTINA E BIZANTINA - 9 giorni
Montecassino, S. Vincenzo al Volturno, Benevento,
Massafra, Anglona, Rossano, Stilo

pellegrinaggio estivo alle isole

SOLOVKI (Mar Bianco)

Il monastero fondato nel XV sec. e trasformato da
Lenin nel primo lager-modello sovietico.

*Per programmi e informazioni, tel. a Giovanna Valenti
allo (+39)035294021, o inviare una mail a: rcsegr@tin.it*

www.russiaccristiana.org

Il popolo di Dio. La struttura giuridica fondamentale tra eguaglianza e diversità

Giacomo Incitti

Urbaniana University Press, Roma 2007, pp. 239.

Il manuale di Giacomo Incitti, *Il popolo di Dio. La struttura giuridica fondamentale tra uguaglianza e diversità*, edito per i tipi della Urbaniana University Press nel 2007, si compone di 14 capitoli preceduti da una breve ma puntuale introduzione, seguiti dall'Appendice volta ad orientare il lettore sui lavori di revisione del Codice di diritto canonico, spesso utilizzati dall'Autore nella sua opera. Sebbene non compaia espressamente nel titolo, lo studio ha per oggetto la normativa canonica della Prima parte del Libro secondo del CIC (cfr. p. 221). Tale scelta svela l'originalità e la ricchezza della ricerca: il volume non si limita a riportare un mero commento esegetico del dettato codiciale, ma propone una lettura sistematica del Codice, dando prova evidente dell'applicazione del dettame conciliare che, nel Decreto *Optata totius* al numero 16, invita, nell'esposizione del diritto canonico, a tener presente il mistero della Chiesa così come è illustrato dalla Costituzione dogmatica sulla Chiesa promulgata dal medesimo Concilio.

In perfetta sintonia con la *ratio* del richiamo conciliare si pone il Codice di diritto canonico del 1983. Esso, ha sostenuto Giovanni Paolo II nella Costituzione Apostolica *Sacrae disciplinae leges*, «corrisponde in pieno alla natura della Chiesa, specialmente come viene proposta dal magistero del Concilio Vaticano II in genere, in particolar modo dalla sua dottrina ecclesiologicala. Anzi, in un certo senso, questo nuovo Codice potrebbe intendersi come grande sforzo di tradurre in linguaggio canonistico questa stessa dottrina, cioè l'ecclesiologicala conciliare». Ribadendo poi il richiamo conciliare, affermava che il Codice, e dunque anche la sua interpretazione nella misura in cui rimane ad esso fedele, «deve rifarsi a questa immagine [cioè la Chiesa così come è delineata dal Concilio]».

Nel solco rigoroso delle indicazioni metodologiche indicate, l'A. sviluppa il suo lavoro individuando nelle riflessioni ecclesiologicalhe i criteri unificanti intorno ai

G. Incitti – *Il popolo di Dio. La struttura giuridica fondamentale tra eguaglianza e diversità*

quali organizzare in modo originale la normativa codiciale relativa alla struttura fondamentale del Popolo di Dio.

L'approfondimento teologico dell'ecclesiologia e della struttura fondamentale del popolo di Dio, se intesse tutta la trama argomentativa del libro, trova una collocazione peculiare nel primo capitolo titolato: *Dalla "società perfetta" al "popolo di Dio"*. In esso l'A. considera l'evoluzione storica dell'autocomprensione della Chiesa per approdare al concetto di popolo di Dio considerato con riferimento al Concilio prima, al Codice poi. Lo scopo del capitolo è ben enucleato dal suo *incipit*: «L'approccio canonistico allo studio della struttura fondamentale del popolo di Dio comporta necessariamente la previa conoscenza della ecclesiologia. Il diritto della Chiesa, infatti, non può essere compreso adeguatamente se non a partire dall'essere della Chiesa stessa» (p. 11). Nel capitolo citato emerge un altro tratto fondamentale del metodo seguito dall'A.: la considerazione della dimensione storica del diritto. Tale considerazione è necessitata e caratterizzata oltre che dall'evoluzione storica dell'autocomprensione della Chiesa (p. 11), anche da una norma positivamente codificata dal legislatore, tanto nel Codice del 1917 (che così statuiva al can. 6 n. 2 e seguenti: «2. Canones qui ius vetus ex integro referunt, ex veteris iuris auctoritate, atque ideo ex receptis apud probatos auctores inrepretationibus, sunt aestimandi; 3. Canones qui ex parte tantum cum veteri iure congruunt, qua congruunt, ex iure antiquo aestimandi sunt; qua discrepant, sunt ex sua ipsorum sententia diiudicandi; 4. In dubio num aliquod canonum praescriptum cum veteri iure discrepet, a veteri iure non est recedendum»), come da quello del 1983, che al can. 6 § 2 stabilisce: «Canones huius Codicis, quatenus ius vetus referat, aestimandi sunt ratione etiam canonicae traditionis abita».

L'accenno all'evoluzione storica dell'autocomprensione della Chiesa, seppur sintetico, riesce a cogliere i nodi essenziali delle questioni, consentendo all'A. di impostare correttamente le conseguenze giuridiche che derivano dalla considerazione della Chiesa come Popolo di Dio.

Tale approccio gli permette di evidenziare l'originalità dell'ordinamento della Chiesa rispetto alle esperienze giuridiche secolari, e di richiamare i rischi di indebite trasposizioni di significati propri di termini utilizzati dal vocabolario socio-giuridico statuale (che pure mostra di ben conoscere) nell'ambito dell'ordinamento canonico, che portano ad una «comprensione estranea alla Chiesa» (p. 19).

Fondamentale, ai fini della comprensione della sistematica in seguito formulata, è l'individuazione di alcuni elementi di ecclesiologia, in particolare le tre note costitutive della Chiesa: santità, storicità, missionarietà, e il loro utilizzo per la fondazione del diritto della Chiesa (pp. 16-17). Dopo averne tratteggiato sinteticamente il

contenuto, l'A. ne studia la loro ricaduta nell'ambito dei rapporti interpersonali all'interno del popolo di Dio.

Nel capitolo II l'A., attraverso l'analisi di LG 32 e del can. 204 §1, enuclea i principi costituzionali di uguaglianza e di diversità, radicandoli nell'azione dello Spirito Santo che, con la rigenerazione battesimale pone la radicale uguaglianza nei figli di Dio e con l'elargizione dei suoi diversi doni istituisce la diversità (cfr. p. 29). Acutamente poi, dalle affermazioni fondamentali di rilevanza teologica, sviluppa le necessarie conseguenze nell'ambito della vita relazionale dei battezzati. Può così giustamente sostenere che: «la dimensione giuridica della Chiesa ha una specificità che le è propria e che non può essere desunta da altri ordinamenti giuridici» (p. 32), senza però da ciò arrivare ad escludere l'assunzione, da parte dell'ordinamento canonico, di categorie tipiche della tecnica giuridica, non però acriticamente trasportabili in ambito ecclesiastico. (p. 32).

Definisce in seguito la configurazione giuridica del ministro sacro attraverso LG 28, PO 2, e il can. 1008, la vita consacrata attraverso LG 43 e il can. 207 § 2, la diversità che deriva dal carisma attraverso LG 12 e, in assenza di un dettato codicistico positivizzato, attraverso l'ausilio dell'elaborazione canonistica della dottrina.

Dopo aver trattato della comunione nel capitolo III, l'A. esamina nel capitolo IV lo statuto giuridico del fedele cristiano, sviluppando un criterio sistematico del catalogo dei doveri e dei diritti a partire dalle coordinate fondamentali della nozione di Popolo di Dio tratteggiate nel primo capitolo, in particolare dalla santità e dalla missionarietà che originano dalla rigenerazione battesimale (p. 74). Discostandosi dalla dottrina che nega l'idoneità dell'obbligo di una vita santa sancito dal can. 204 a costituire un rapporto giuridico, l'A. afferma al contrario che la chiamata universale alla santità comporta una dimensione giuridica, «generando una relazione di giustizia o giuridica, con valenza intersoggettiva, con un contenuto esigibile secondo giustizia con effetti giuridici stabiliti nell'ordinamento» (p. 75). Citando il passo della LG 9 ove il Concilio afferma che «piacque a Dio di santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse nella verità e lo servisse», deduce che «condurre una vita santa è criterio fondante i rapporti di giustizia nella Chiesa e pertanto ponendosi come base di tutte le successive norme è essa stessa norma» (p. 75).

La parte successiva del manuale sviluppa il commento al Codice, senza rilevanti variazioni rispetto alla sistematica della Parte I del Libro II del CIC. E così il capitolo V affronta la nozione e lo statuto giuridico del laico, il capitolo VI le dinamiche strutturali della formazione dei ministri sacri mentre il cap. VII le esigenze istituzionali e i cammini personali; il cap. VIII l'istituto dell'incardinazione e la perdita dello

stato clericale; il capitolo IX enuclea lo statuto dei ministri sacri, il capitolo X analizza il diritto di associazione.

Malgrado la già sottolineata omissione dal titolo del manuale di un richiamo esplicito alla I parte del Libro II del CIC, l'A. si è rigidamente attenuto, nella sua trattazione sul popolo di Dio e sulla sua struttura giuridica fondamentale, al dettame codicistico non menzionato. Rispetto alla sistematica del Codice, il manuale si limita ad anteporre la trattazione del fenomeno associativo (capitolo X del testo, titolo V nel CIC) alle prelature personali (capitolo XI del manuale, titolo IV del CIC; per questo sembra vada corretta l'affermazione secondo cui «Le prelature personali costituiscono un corpo normativo collocato dal legislatore alla fine della prima parte del libro secondo del Codice»). La scelta di attenersi, nel suo lavoro, alla prima parte del libro secondo del CIC ha portato l'A. a dedicare alla vita consacrata un breve commento al can. 207 (pp. 41-43).

Chiarezza espositiva, capacità di sintesi, utilizzo sapiente di tavole sinottiche volte a raffrontare Concilio, Codice e normativa passata, fanno del lavoro di Incitti un valido manuale per l'apprendimento.

La seria fondazione teologica, la coerenza delle deduzioni giuridiche da essa ricavate, la conoscenza dell'evoluzione storica della normativa codiciale, il fecondo raffronto degli istituti canonistici trattati con le problematiche giuridiche secolari analoghe, l'originalità di alcune proposte, conferiscono però al lavoro considerato un valore scientifico che lo colloca oltre un semplice manuale. Esso si presenta utile non solo per l'apprendimento degli studenti, ma anche per suggerire spunti di riflessione e confronto agli esperti della materia.

Stefano Violi

L'antropologia della teologia morale secondo l'Enciclica *Veritatis Splendor*

Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la
Dottrina della Fede – Roma, 23-26 settembre 2003

Autori Vari

Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, pp. 336.

L'opera che presentiamo è dedicata all'esame del profilo antropologico presente nei lineamenti teologico-morali proposti dall'Enciclica *Veritatis Splendor*. Il volume si caratterizza per un'agenda di temi nutrita e un'articolazione dei contributi coerente. All'enunciazione dei temi e alla denuncia dei problemi seguono affondi di carattere rispettivamente teologico-morale, cristologico, trinitario, ecclesiologico e canonistico. Pur nell'inevitabile varietà degli approcci, dei modelli e della loro forza argomentativa, emergono con sufficiente chiarezza alcune tesi convergenti e vengono suggerite significative linee di sviluppo.

Già ad una prima lettura appare evidente l'intento di sottrarre l'Enciclica ad una comprensione riduttivamente disciplinare. Altrettanto manifesta è la volontà di evitare una ricezione del documento puramente materiale o puramente celebrativa. Due meriti sono immediatamente e obiettivamente riconoscibili: quello di aver promosso un'esplicitazione dei presupposti antropologici che devono ispirare la morale e quello di aver identificato nella "filiazione" una delle nozioni capitali per lo sviluppo del sapere teologico intorno all'agire dell'uomo.

Tale orientamento deve essere salutato con favore: all'odierna teologia occorrono più che mai referenze e riferimenti, figure e concetti, in grado di esprimere più radicalmente e persuasivamente le verità della fede, distanziandosi da quelle rappresentazioni e concettualizzazioni che risultano ancora in qualche modo aporetiche, separanti, oppostive o quantomeno riduttive. Compito sempre attuale in teologia, dal momento che, più una realtà si approssima al centro del mistero, più manifesta un tratto paradossale. Ora – qui sta il suggerimento globale offerto dal Simposio – *una teologia dell'essere filiale* mette in campo un livello di realtà che realizza e rappresenta la più eminente articolazione del paradosso ontologico di

unità e differenza, e con la sua positività sconfigge in radice la tentazione – come direbbero Marcel e de Lubac – di trasformare il mistero in problema.

Schematicamente, nel testo si trovano: l'affermazione di una *tesi generale*; la rassegna dei *nuclei del dibattito* teologico-morale che la tesi contribuisce a risolvere; la segnalazione di alcune *prospettive di ricerca*. 1. La tesi verte sulla centralità e l'eccellenza della categoria filiale per l'integrazione del sapere teologico. 2. Il dibattito, che procede dal quesito intorno alla base antropologica del sapere morale, si incentra sugli aspetti ancora irrisolti del rapporto fra la singolarità dell'evento cristologico e l'universalità della sua pretesa veritativa, soprattutto in riferimento alle implicazioni della tensione fra la verità dell'agire cristiano, il suo inalienabile carattere di libertà, la sua indispensabile esigenza di razionalità. 3. Le prospettive di ricerca riguardano la precisazione fenomenologica, teologica e concettuale della nozione di "filiazione", in quanto la sua introduzione richiede un'adeguata consapevolezza culturale e un proporzionale impegno argomentativo.

Affrontiamo i tre nuclei di interesse distintamente, cercando di dare risalto alle idee principali, senza tralasciare le diverse coloriture con cui vengono espresse nei singoli contributi.

1. L'assegnazione di centralità alla nozione di filiazione viene riconosciuta come un'autentica novità teologica. La *caratterizzazione filiale dell'umano* è in effetti, a ben vedere, l'impensato della cultura occidentale: essa ha sempre dislocato il tema della generazione nei limiti territoriali dell'antropologia, senza mai riconoscergli una portata più vasta e un significato più radicale. Avendo preferito identificare prima nella ragione e poi nella libertà il dato essenziale e distintivo dell'uomo, il pensiero rispettivamente antico e moderno non ha sufficientemente considerato la relazione che l'evento generativo intrattiene con l'atto creativo divino, interpretandolo piuttosto in continuità con la fecondità infraumana, e differendo in tal modo l'appuntamento del pensiero con *l'originarietà e l'originalità dell'essere filiale*. Non senza conseguenze: fra queste, il ritardo dell'acquisizione ontologica e teologica dell'universo dei sensi e degli affetti e la relativa astrattezza di molta riflessione anche personalistica. Interpretando la differenza antropologica in termini di identità e alterità, individualità e socialità, dialettica e dialogica, azione e relazione, la riflessione moderna e contemporanea ha marginalizzato le forme realistiche – la filialità, la sponsalità e la fraternità – in cui il fenomeno umano anzitutto e obiettivamente accade. E ciò a dispetto del fatto che *l'essere figli incrocia perfettamente l'evidenza empirica più immediata e l'evidenza teologica più elevata*: ragionevole corrispondenza tra il fatto dell'essere generati e l'annuncio che tutto il reale si innesta nell'eterna generazione del Figlio.

Il Simposio ha giustamente evidenziato l'estrema rilevanza della filialità sia come *tema antropologico particolare*, sia come *chiave interpretativa generale*. Nel primo senso, sotto la spinta dei molteplici fattori socio-culturali che hanno oscurato l'autentico significato e l'intima connessione di tutto ciò che è genere e generazione, amore e fecondità, matrimonio e famiglia – con l'esito di una sempre più generalizzata crisi di identità dell'uomo contemporaneo (Sanchez, p. 105) – è oggi quanto mai urgente richiamare la verità che *essere uomini significa essere figli* (Jerumanis, p. 221). La filialità, e con essa tutto l'universo degli affetti primari, è perciò degna di superare l'ambito umanistico e antropologico ed attingere portata ontologica e significato teologico: nell'evento della generazione, l'origine umana manifesta tutta la sua trasparenza in direzione dell'origine prima (Lafitte, p. 9).

I contributi del Simposio concordano poi sul fatto che la nozione di filiazione sia *categoria sintetica* tanto *in rapporto alla teologia* quanto *in rapporto alla cultura*. Nell'ambito del sapere teologico, la prospettiva filiale propizia una migliore *integrazione* del dogma cristiano, offrendo perciò stesso maggiori *chances* di risoluzione dei nodi morali. Nel confronto con la cultura, essa si presenta altresì come categoria insieme *critica* e *propositiva*: mentre contesta l'assetto marcatamente oscillatorio della riflessione antropologica, dibattuta fra affermazione e perdita dell'individuo, centralità e marginalità del legame sociale, rilevanza e irrilevanza delle differenze primarie, d'altra parte, dando risalto alla realtà e alla nozione di "filiazione", pone in primo piano una referencia che, come si è accennato, gode del doppio vantaggio di essere insieme *più elementare* e *più originaria*, evitando, tra l'altro, l'arrocamento del pensiero cristiano su posizioni unilateralmente apologetiche.

Il carattere sintetico, critico e propositivo della nozione di "filiazione" è segnalato in molti modi, tutti in qualche modo stimolanti. Nella Presentazione di Amato e nella Prolusione di Ratzinger si dichiara esplicitamente che la categoria di "filiazione", già antropologicamente rilevante, è *biblicamente centrale*, *cristologicamente determinante* e *trinitariamente trasparente*, e merita pertanto di avere un peso decisivo non solo nella fondazione della morale, ma anche nell'avanzamento della ricerca teologica presa nel suo complesso (Amato, p. 5, Ratzinger, p. 20). Argomento principale è che la filialità di Gesù, ossia il suo riferimento al Padre, coinvolge tutta l'esistenza del Signore e ne realizza l'integrazione dei tratti qualificanti (Lorenzetti, p. 45): l'amore e l'obbedienza filiale nei confronti del Padre è ciò che esprime l'identità di Gesù nella maniera più semplice, più profonda e più completa (Tremblay, p. 60). Da qui la normatività e l'eccellenza della categoria filiale per la fondazione, l'unificazione, lo sviluppo della teologia morale: poiché la realtà del cristiano è quella di essere *filius in Filio*, l'agire cristiano sarà necessariamente agire filiale, ed è per-

ciò vantaggioso che la riflessione sull'agire (libertà e coscienza, virtù e legge, e così via) assuma consapevolmente tale prospettiva (Mimeault, p. 271). Tale prospettiva sarebbe tra l'altro più sintonica con l'esperienza spirituale e carismatica, che da sempre, con angolature e linguaggi diversi, identifica la perfezione cristiana nell'obbedienza filiale e nella disponibilità a fare in ogni cosa la volontà del Padre (Tremblay, p. 71).

Insieme alla portata teologica, il rilievo della filiazione può avere un significativo impatto culturale. A fronte del puntiglio con cui il pensiero laico accademicamente maggioritario si mostra impegnato a decostruire sistematicamente ogni nesso che intercorre fra la dimensione naturale, culturale, simbolica e concettuale dei legami parentali, indebolendo in tal modo ogni evidenza etica e in fondo anche logica, il richiamo al carattere costitutivo e specifico del legame filiale rappresenta un valido argine nei confronti della tendenza a ricondurre ogni convinzione a convenzione, a ridurre ogni evento a fantasma retrospettivo o prospettico del desiderio, a sottrarre il vissuto ad ogni riscontro realistico, compromettendo o addirittura negando la portata veritativa della conoscenza umana.

Su questo punto i contributi esprimono tanta preoccupazione quanta speranza. La crisi delle relazioni primarie nella società civile non sempre è vissuta sotto il segno dell'irresponsabilità, ma è anche segnata da una profonda nostalgia di legami felici, non solo fra gli uomini, ma anche con Dio (Lorenzetti, p. 287). Assegnare centralità alla filiazione è in tal senso il passo obbligato per riportare alla luce in maniera culturalmente persuasiva il genuino significato e l'intima connessione dei legami sessuali e parentali (Sanchez, p. 102), e prendere così le distanze da un'idea di libertà separata dai legami, autonoma rispetto ad ogni tradizione, indipendente da ogni origine (Melina, p. 257). Si tratta, in altre parole, di prospettare *una teoria della verità e della libertà che ne mostri il carattere interiormente "affettivo"*: il figlio, in effetti, come emerge nella magistrale interpretazione di F. Ulrich (cui fa cenno Serretti, p. 180), è proprio *il simbolo reale dell'unificazione affettiva di verità e di libertà*, e la generazione, in quanto realizza il «miracolo» per cui «un vivente è principio di un altro» (Sanchez, p. 108), realizza la sintesi qualitativamente superiore di ogni altro livello di realtà e causalità: lo schema partecipativo che esso porta ad evidenza rende conto dell'essere creato in chiave personale, e risulta più adeguato all'essere trascendente interpretato in chiave trinitaria. A riprova – osserva acutamente Serretti – è proprio l'assenza di un pensiero della *communio personarum* che abbia insieme portata personologica e ontologica, e di cui la relazione filiale è occorrenza paradigmatica, il motivo per cui il pensiero moderno si affatica

intorno ai rapporti di soggetto e intersoggettività, persona e comunità, senza venirne a capo in maniera soddisfacente (Serretti, p. 179).

2. Venendo al dibattito che interessa più da vicino la teologia morale, due sono gli orientamenti generali che emergono dal Simposio. Il primo, suggerito dalla *Veritatis Splendor* stessa, è l'invito a cogliere l'originarietà dell'esperienza morale nella *prospettiva della persona che agisce* (Melina, p. 263): tale prospettiva è vantaggiosa, in quanto non si limita ad individuare l'oggetto formale del sapere morale, ma intercetta gli sviluppi della modernità filosofica e converge con le migliori acquisizioni dell'antropologia teologica. L'altro orientamento, coerente con il primo, sta nella convinzione che *il miglior sviluppo del cristocentrismo*, caposaldo ormai consensuale della teologia contemporanea, *è di tipo filiale*: senza di esso la separazione fra essere e agire rischia di riproporsi sempre nuovamente (Mimeault, p. 275).

In tal senso, la domanda capitale sta nel chiedersi *cosa diventa la teologia morale nel contesto di un'antropologia dell'agire filiale* (Jerumanis, p. 215). Ora, il minimo che si possa dire è che la chiave filiale offre alla teologia morale un immediato *guadagno sia di scientificità che di concretezza*, almeno per la duplice ragione di un maggior ancoraggio al carattere cristocentrico della rivelazione (Jerumanis, p. 219) e di una maggiore aderenza al sapere primordiale della creazione (Scola, p. 39): in entrambi i casi il sapere filiale si impone come il sapere primordiale, di fronte al quale ogni onesto approccio scientifico deve riconoscere il proprio carattere secondario. Il prevedibile esito di una simile prospettiva, che valorizza il sapere filiale non certo per negare il ruolo della ragione, ma per contestarne ogni errata comprensione e rettificarne ogni cattivo uso, è quello di integrare l'idea stessa di ragione mediante la radicalizzazione del concetto di "partecipazione" (Luno, p. 161).

Su questo sfondo, le relazioni e le reazioni del Simposio hanno accordato largo spazio al rapporto generale di *cristologia e antropologia*: l'elaborazione del rapporto fra Cristo e la morale presuppone infatti il chiarimento del rapporto fra Cristo e l'uomo (Lorenzetti, pp. 8.44-51). Ovvio che il nesso sia teologicamente imprescindibile: *l'evento cristologico presuppone l'antropologia in quanto anzitutto la istituisce* (Amato, p. 5). Meno ovvio, in teologia morale, è uscire dalle secche del dibattito fra autonomia morale ed etica della fede, ossia dalla tendenza a non riconoscere omogeneità fra l'avvenimento di Cristo e la legge morale, rendendo in tal modo estremamente generica l'istanza morale della fede, e faticando a giustificare i contenuti materiali della norma morale. La teologia deve qui impegnarsi a *mostrare le ragioni di continuità fra evento e norma*, fra la singolarità del primo e l'universalità della seconda (Scola, pp. 20.26-27.44).

Più in profondità, si può osservare che la tensione fra evento e norma riproduce sul piano etico il paradosso generale del fatto cristiano, che riconosce nell'umanità singolare di Gesù, Figlio di Dio, il fondamento assoluto dell'uomo e la norma assoluta del suo agire. Si potrebbe perciò dire: come ci sono buone ragioni per insediare il discorso etico nel fatto che il *Filius* è l'identità profonda del *Logos*, il che evidenzia il carattere assoluto e universale della dottrina cristiana (contro ogni forma di storicismo e di secolarismo), così ci sono buone ragioni per sviluppare la considerazione reciproca, quella per cui il *Logos* si manifesta come il *Filius*: ciò dà risalto al carattere concreto e affettivo del rapporto veritativo (contro ogni forma di idealismo e di gnosticismo). In pratica, *la norma non è estranea all'evento, poiché entrambi si fondano su un legame*: come dice Reali (citato da Scola, p. 33), «nella sottomissione radicale alla volontà del Padre, Gesù trasfigura l'esperienza legale in una esperienza filiale». Si può in tal senso dire che in Cristo e nel cristiano *la legge e la grazia in nessun modo si elidono, ma al contrario si co-presuppongono e coappartengono: la legge è memoria e regola di un rapporto di dedizione*. In proposito, con molta acutezza, Serretti osserva che la vita di grazia, senza ridursi alla vita morale, tuttavia la presuppone come sua condizione necessaria e la porta a compimento eccedente: «il cristiano non è mai oltre la morale, anche quando porta frutti soprannaturali. C'è un'intrascendibilità della morale una volta incontrata la grazia e dal di dentro della grazia stessa» (p. 184).

Inoltre, poiché il legame filiale che qualifica l'identità cristologica non è semplicemente l'eterno accadere dell'amore fra il Padre e il Figlio nello Spirito, ma è accadimento storico partecipe della finitezza e partecipato alla finitezza, l'agire del Figlio incarnato diventa per l'uomo la regola vivente che gli consente di articolare la finitezza della sua condizione di creatura con l'orizzonte e l'esigenza infinita della sua vocazione divina, riconciliando così, come suggerisce acutamente Bertuletti (citato da Scola, p. 34), la trascendenza dell'umano volere con la limitatezza del suo potere. Una simile intuizione, che consente di congedare definitivamente ogni contrapposizione fra finito e infinito, è quanto la prospettiva filiale è in grado di propiziare: è infatti *veramente "figlio" colui che non considera la dipendenza come un condizionamento, ma come la condizione della propria autonomia*, e che perciò sa interpretare *l'autorità come dimensione insieme superiore e interiore della propria libertà*.

Coerentemente, poiché "padre" non è colui che dona qualcosa di sé, ma dona propriamente se stesso, e "figlio" non è colui che ha qualcosa, ma che porta in se stesso la propria origine, *l'identità sintetica di Gesù come "Figlio di Dio" designa un legame assoluto che coincide con un'assoluta libertà*: «mi è stato dato ogni potere»

(Mt 28,18). La chiave filiale apre così la strada ad una rinnovata comprensione della *coincidenza cristologica e cristiana di obbedienza e libertà*, ciò per cui «l'affidamento dell'uomo al proprio consiglio» non contraddice (VS 87), ma anzi si fonda «in un più radicale affidamento ad un altro, che permette alla libertà di essere tale» (Scola, pp. 29.30). L'osservazione è per la morale assai rilevante, perché la riconciliazione filiale di libertà e obbedienza non si limita a superare la loro divaricazione e a sancire la loro unificazione, ma sta a significare le due cose: che la libertà non ha senso senza l'accadere della verità, e che la verità non è realmente accessibile senza l'accadere della libertà. Come dire: essere e agire non stanno in un rapporto di consequenzialità, ma di compenetrazione.

In maniera convergente, ma su un altro registro, una delle più capitali precisazioni che la prospettiva filiale è in grado di offrire alla teologia morale riguarda *la revisione del rapporto fra individualità e socialità*. Molte teologie morali – nota opportunamente Serretti – sovra-estimano talmente l'idea di “persona” che la dimensione di “comunione”, pur enunciata come costitutiva, in realtà è compresa come successiva e derivata, il che è difforme rispetto allo statuto filiale dell'uomo e incongruo rispetto alla sua radice teologale: è infatti «logicamente impossibile e dogmaticamente erroneo collocare l'Unità e la Trinità in un rapporto di precedenza e di conseguenza» (p. 177). In realtà, a correggere l'inclinazione moderna ad assimilare persona e autodeterminazione, occorre affermare che «perfezione della persona e perfezione della comunione vanno insieme». In prospettiva teologica, con formula densa ma brillante, si può facilmente mostrare che «quel che nella persona umana è più squisitamente auto-teleologico, è anche più marcatamente comunionale». Non per nulla l'atto di fede e di amore con cui Gesù consegna se stesso a Dio e agli uomini coincide con il supremo compimento della rivelazione e della redenzione. Da qui l'indicazione di una morale comunionale capace di porsi al punto di congiunzione «tra la morale della prima e quella della seconda persona» (Serretti, pp. 172.181).

Ulteriore conseguenza della portata generale e dell'ottica insieme distintiva e partecipativa che la categoria di filialità incoraggia e approfondisce è *il chiarimento del rapporto fra legge naturale e legge di Cristo*. Di là dell'equivoco moderno per cui la natura designa ciò che è esteriore e oppositivo rispetto alla libertà e alla grazia (Borgonovo, pp. 232-234), proprio l'ottica filiale, nella quale ciò che distingue il generato è proprio ciò che di meglio riceve dal generante (ad es., l'esistenza distinta, la libertà creativa, la capacità di donare la vita), aiuta a comprendere che *la natura creaturale è ciò che la grazia dell'alleanza anzitutto pone e quindi presuppone*, cosicché la legge naturale non può essere equivocata con la razionalità imma-

nente alla condizione creaturale, né può essere compresa per scarto rispetto alla trascendenza teologale: essa si riferisce tanto obiettivamente quanto indeducibilmente a Dio come Creatore trinitario. In definitiva, la legge naturale non è in alcun modo estrinseca al fondamento cristologico, e la sua relativa autonomia non va salvaguardata a prezzo del suo vincolo trascendente: propriamente, «è nella legge di Cristo che la nostra libertà creata si scopre donata a se medesima nella sua verità più umana, ciò che è la legge naturale» (Borgonovo, p. 245).

La comprensione filiale del cristocentrismo permette infine di *superare la separazione fra filiazione divina e filiazione umana* che troppo spesso ricorre in teologia morale, sostanzialmente per il timore di sottrarre autonomia e specificità alla natura e alla ragione dell'uomo (Jerumanis, p. 13). Si tratta, come direbbe Biffi, di «distinguere nell'unito». E la prima osservazione è che l'eterna generazione del Figlio sta a fondamento del fatto che *la grazia della filiazione divina è insieme, distintamente e inseparabilmente, il dinamismo della creazione e il contenuto dell'alleanza* (Tremblay, p. 61). In forza dell'*analogia generationis* è inoltre facile comprendere che se l'adozione filiale è il fondamento della filialità creaturale, questa è a sua volta prefigurazione di quella: il carattere di «precedenza» che si segnala nell'essere umanamente «figli di» non può cioè non rinviare ad un'«anteriorità assoluta» che ne è la radice (Lafitte, pp. 73-75). Del resto, non potrebbe essere diversamente: se la natura creata non godesse di una qualche somiglianza con quella divina, il dono della filiazione sarebbe reso per ciò stesso impossibile (Cessario, p. 10, Tremblay, p. 68). Fra l'etica instaurata dalla filiazione divina e l'etica naturale la teologia può così riconoscere, nonostante le profonde distorsioni indotte dal peccato, un'originaria armonia: la filiazione, intesa come relazione che chiama in causa un'origine, una precedenza, una processione, è proprio ciò che attraversa e giustifica l'analogia fra l'eterna generazione del Figlio, la sua Incarnazione, la grazia della nostra adozione (Sanchez, p. 107, Serretti, pp. 10.166). In forza di tali precisazioni, si può in definitiva affermare che *non esiste alcun agire buono che non sia agire filiale* (Lafitte, p. 87).

Le possibili obiezioni all'affermazione di un forte nesso fra filiazione e creazione sono facilmente superabili. A chi teme un oscuramento di categorie bibliche importanti come quelle di elezione e alleanza, o una sottovalutazione della realtà del peccato, o una svalutazione del discorso ontologico a favore di quello personalistico (Cottier, pp. 55.200), si può far osservare rispettivamente che: 1. la filiazione è la causa e la ragione profonda dell'elezione, è il motivo sostanziale dell'alleanza; 2. la filiazione non è una chiave astratta che interpreta riduttivamente la rivelazione: fra la filialità naturale e la filiazione divina non c'è soltanto un'omologia strutturale, ma

un intimo e reciproco orientamento: «tutto il processo di configurazione filiale è strutturalmente redentore; Gesù non conduce i figli a suo Padre per un'altra via che quella del Golgota e della Croce» (Lafitte, p. 85); 3. la filialità è categoria chiarificante, in quanto concorre a precisare il codice personalistico preservandolo dalle opposte derive del "dialogismo" e della "deontologizzazione": specialmente in prospettiva teologica, dove sono in gioco gli eventi eminenti dell'Immacolata Concezione e dell'origine della Chiesa dal sacrificio di Cristo, niente come la filiazione è in grado di chiarire il paradosso della dedizione, quello di una reciprocità che comporta una più profonda unilateralità, un dialogo che si instaura sulla base di un fondamento pre-dialogico (Serretti, pp. 167-169).

3. Raccogliamo infine alcuni suggerimenti che danno corpo a un'antropologia e a una morale filiale che non si limiti a enunciazioni programmatiche e a proclami generali. Poiché *l'esistenza filiale è un esserci al modo del riceversi*, una sussistenza debitrice di una dipendenza, una grazia che non si conosce né si accresce senza attiva gratitudine, la comprensione dell'uomo come figlio è determinante per *una nuova teoria della coscienza*. In particolare, la considerazione della passività originaria che definisce l'essere filiale, quella del Figlio come quella di ogni creatura, costringe la riflessione critica a ripensare l'idea stessa di libertà e di ragione. L'atto morale, così come l'atto del pensare, andranno compresi tenendo in considerazione che «c'è un'originaria passività che interpella e che invoca la ripresa e il riconoscimento»: non esiste cioè alcun gesto né alcuna parola che non sorga dal terreno pre-teorico degli affetti e dei legami, così come si attesta nelle prefigurazioni dell'emozione e del sentimento. La stessa idea giovannea di *Logos*, che non a caso si svela essere il *Filius*, designa etimologicamente il potere unificante di cogliere e stabilire i legami fra le cose (Pagazzi, pp. 90.118).

Altro sviluppo antropologicamente ed eticamente promettente risiede nella *considerazione trinitaria della creazione*. L'uomo è figlio esattamente perché creato da un Dio trinitario che è Padre, Figlio e Spirito, configurato dal Padre, nella forza dello Spirito, come figlio nel Figlio. Se l'essere filiale è contrassegnato dalla paradossale unificazione di individualità e socialità, di autonomia e dipendenza, è proprio perché esso origina da un'unità divina che è in se stessa di tipo comunionale (Serretti, pp. 165-166).

Nella linea della *communio personarum*, che unisce e distingue nell'unico mistero dell'amore divino, diventa inoltre interessante approfondire il *rapporto fra un'antropologia in chiave filiale e un'antropologia di tipo nuziale* (Tremblay, p. 61). Chi scrive ritiene francamente, sulla scorta della dottrina balthasariana, che esista

un *originario familiare* che articola l'asse nuziale e l'asse filiale quali modi finiti del dinamismo unificante e differenziante, vincolante e nondimeno identificante, dell'unica *communio*¹. Tutta la vicenda degli affetti umani, in effetti, non è altro che l'avvicinarsi dell'unità differente di figli che provengono e si orientano a quella differenza unificata che è l'amore sponsale dell'uomo e della donna. E senza alcuna chiusura sui legami primari: gli affetti nuziali e filiali sono interiormente differenziati e differenzianti, in quanto sono esattamente il luogo di concentrazione del legame creaturale e il luogo di dilatazione del vincolo sociale. La persona umana è in questo senso «articolazione comunionale»: nesso con il Creatore, nesso con la comunione uomo-donna, nesso con la totalità della famiglia umana (Serretti, p. 178).

Coerentemente, poiché il figlio scaturisce dalla trasformazione parentale della vicenda amorosa di uomo e donna, diventa cruciale interrogarsi sul *rapporto che intercorre fra filialità e sessualità*. Lafitte suggerisce con pertinenza che la dualità materno-paterna traduce e rappresenta nell'orizzonte della finitezza la pienezza infinita di Dio: la distinzione feconda dei sessi è la miglior icona creaturale dell'unità trinitaria. Si può infatti facilmente osservare che la differenza filiale, quella per cui l'uomo è individuo della specie e singolo irripetibile, è ragionevolmente determinata dalla congiunzione amorosa di madre e padre: la simbiosi con la madre esprime in maniera privilegiata dipendenza e protezione, e in tal modo rinvia alle origini naturali, mentre l'intervento del padre, in quanto concorre alla distinzione del figlio rispetto alla madre, rinvia alla sua radice personale (Lafitte, p. 78). La fecondità nuziale realizza così la polarità originaria che caratterizza la coscienza del figlio come consapevolezza di essere al tempo stesso *generato* da altri e *affermato* per se stesso, o, più in breve, di essere *dono e libertà, vincolo e svincolo*; così come i genitori, da parte loro, sono coscienti che un figlio bisogna "perderlo" per averlo veramente (padre), e bisogna averlo per "perderlo" davvero (madre). A tutti i livelli, e il figlio ne è il testimone personale, possedere autenticamente è sempre disponibilità a non trattenere.

Ultima annotazione, del tutto coerente con lo statuto partecipativo dell'essere filiale in quanto tale, è che *filialità, ecclesialità e sacramentalità rispondono di un'unica logica*. Poiché essere figli nel Figlio è partecipazione umana alla pienezza divina, una morale fondata su un'antropologia filiale integra necessariamente la mediazione ecclesiale, e precisamente sacramentale. Il credente non è infatti colui

¹ Sia consentito rimandare al nostro *L'uomo e la donna nella teologia* di H.U. von Balthasar, Eupress, Lugano 2007.

Roberto Carelli

che imita o riproduce i lineamenti del Signore in maniera mimetica, ma in maniera partecipativa: li riproduce liberamente perché li riceve per grazia. Diventare figli nel Figlio è con ciò un processo in se stesso filiale: la Chiesa è generata dal sacrificio di Cristo, e ne riceve la vita mediante i sacramenti, i quali dispongono e dispensano quella dedizione pasquale che come tale è umanamente tanto indispensabile quanto indisponibile. Incisivamente, si possono dire le due cose: che l'agire filiale si istituisce come dinamismo sacramentale, e che la sacramentalità ecclesiale non è altro che la formazione di una coscienza filiale (Lafitte, p. 88, Mimeault, p. 273). La Chiesa e il suo agire sacramentale sono, in definitiva, la mediazione realistica del nesso di verità e libertà (Borgonovo, p. 259).

Roberto Carelli

Finito di stampare
nel mese di aprile 2008
presso Reggiani SpA, Varese

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

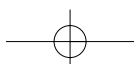
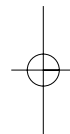
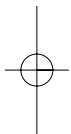
Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

2

Anno XIII
Giugno 2008

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)





Sommario

RTLu 2/2008

Editoriale

Mauro Orsatti 155

Articoli

Rinaldo Fabris, *Profilo biografico di Paolo* 163

Romano Penna, *Il vangelo paolino fra tradizione giudaica
e apertura ai Gentili* 187

Danilo Mazzoleni, *Memorie archeologiche di san Paolo a Roma* 205

Contributi

Giorgio Paximadi, «Non favorirai nemmeno il debole nel suo processo»
(Es 23,3) 235

Elena Bugaite, *Linguaggio e kerygma: «linguaggio religioso»
nel pensiero di Paul Ricoeur* 245

Dibattiti

Libero Gerosa, *Fede e diritti umani. Origine, sviluppo e prospettive
dell'istituto universitario DiReCom di Lugano* 271

Mauro Orsatti, *In viaggio con Paolo secondo l'itinerario
degli Atti degli Apostoli* 277

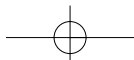
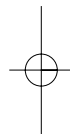
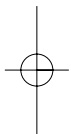
Vita ecclesiale

Ettore Malnati, *Un commento all'enciclica Spe salvi* 293

Caritas-Développement Goma/Caritas-Développement Congo,
*Le Diocèse de Goma a inauguré son centre d'accompagnement
des malades chroniques* 309

Recensioni

Benedetto XVI – Joseph Ratzinger, *Paolo. L'apostolo delle genti*
(di Elio Guerriero) 313



Editoriale

Mauro Orsatti

Facoltà di Teologia (Lugano)

Si comprendono gli articoli di questo numero della Rivista alla luce dell'Anno Paolino che si svolge tra il 28 giugno 2008 e il 29 giugno 2009. Pensato per celebrare il bimillenario della nascita di san Paolo, collocata dagli studiosi tra il 5 il 10 dopo Cristo, prevede, secondo le parole di Benedetto XVI: «Una serie di eventi liturgici, culturali ed ecumenici, come pure varie iniziative pastorali e sociali, tutte ispirate alla spiritualità paolina».

Per l'occasione la Chiesa cattolica sta preparando un programma di eventi straordinari nei campi dell'ecumenismo, della liturgia, della preghiera, dell'arte, della storia, dell'archeologia, della pastorale e dei pellegrinaggi. Un centro nevralgico sarà la Basilica di San Paolo che da tempo si è allertata, anche per accogliere i pellegrini, destinati ad aumentare sensibilmente rispetto agli attuali 2.500-4.000 al giorno. In termini di cerimonie pontificie, il Papa dovrebbe presenziare l'apertura e la chiusura dell'Anno Paolino. Nella Basilica, a sinistra della grande porta centrale, si aprirà la Porta Paolina.

Sarà una bella opportunità per conoscere meglio il grande Apostolo dei pagani, sia la sua vita, sia il suo pensiero che affiora direttamente dai suoi scritti.

Una migliore conoscenza favorisce un amore più intenso. E ci sarà un riverbero positivo sul nostro cristianesimo che, fondato da Gesù, trova un primo sviluppo culturale e teologico proprio nell'Apostolo. Di lui offriamo un tratteggio essenziale.

Vocazione

Un episodio della vita di Paolo è notoriamente decisivo: la sua vocazione sulla via di Damasco. È tanto importante che Luca, nel libro degli Atti, la registra per ben tre

Editoriale

volte (capp. 9.22.26). Si parla solitamente di conversione. Non pochi autori fanno notare quanto tale nome sia improprio, perché Paolo non rinnega il suo essere ebreo, né lascia la sua religione per aderire ad un'altra, come avviene normalmente quando si tratta di conversione. Si preferisce perciò parlare di vocazione, perché Paolo incontra Gesù che lo chiama ad una missione.

Gesù non voleva reclutarlo in maniera indolore, come aveva fatto con gli altri, con un semplice invito. No, si doveva trattare di una scossa, di un cambiamento radicale, di una vera e propria rivoluzione copernicana. Effettivamente la sua vita conosce un cambiamento decisivo quando sulla strada di Damasco fa l'esperienza diretta di Cristo.

Cristo sta al centro della sua vita, al di sopra di tutto: «Quello che poteva essere per me un guadagno l'ho considerato una perdita a motivo di Cristo. Anzi, tutto ormai io reputo una perdita di fronte alla sublimità della conoscenza di Cristo Gesù mio Signore, per il quale ho lasciato perdere tutte queste cose e le considero come spazzatura al fine di guadagnare Cristo» (Fil 3,7-8). Se l'essere un mistico equivale a partecipare intimamente alla vita di Cristo, allora Paolo è il primo della storia e tale appare dai suoi scritti: «Chi mi separerà dall'amore di Cristo?... né morte, né angeli... né alcuna altra creatura potrà mai separarmi dall'amore di Dio in Cristo Gesù nostro Signore» (Rm 8,38-39).

La centralità di Cristo si esprime anche letterariamente in una lode che prende forma e consistenza negli inni, stupenda espressione poetica e teologica dell'esperienza mistica di Paolo. Possiamo convincercene leggendo Ef 1,3-14; Fil 2,6-11; Col 1,15-20, frementi dossologie che si presentano come una incandescente colata lavica di pensieri ed emozioni teologiche: la poesia fluisce dall'intima esperienza divina. La mistica paolina non è proposta per l'ammirazione, bensì per l'imitazione.

Paolo ha compreso che Gesù è l'unico senso dell'esistenza umana, colui che riempie di generoso amore la vita di una persona e di una comunità. A partire dall'incontro sulla via di Damasco, il furente persecutore dei cristiani si trasforma nell'apostolo dei pagani, pronto a impegnare tutta la sua vita per l'annuncio e la diffusione del Vangelo.

Missionario ed apostolo

La scoperta della centralità di Cristo diventa la molla potente e segreta di una straordinaria attività: «L'amore di Cristo ci spinge» (2Cor 5,14). Grazie a lui Paolo capisce meglio il mistero di Dio, quello di portare a tutti la salvezza, abbattendo

antiche frontiere e sciogliendo inveterati dissapori (cfr. Gal 3,28-29; Col 3,11). La persona e l'opera di Cristo danno uno spessore di universalità alla salvezza.

Qui nasce e si fonda la sua attività. I tre viaggi missionari lo vedono attraversare più volte l'attuale Turchia e Grecia e approdare a Roma. Percorre migliaia di chilometri, una quantità davvero sorprendente se pensiamo ai mezzi di quel tempo. Egli è il missionario che fonda comunità cristiane e parimenti il pastore attento alle persone, con le quali rafforza e approfondisce il vincolo di comunione. La sua è una passione ecclesiale. Aperto al mondo, disponibile a tutti, Paolo compie viaggi o scrive le lettere per annunciare la Parola di Dio (cfr. 1Ts 2,1-8; 2,13). Verso le comunità ha un atteggiamento di grande affetto e di sollecitudine (cfr. 1Ts 2,8; 3,1-2), che diventa zelo incandescente ed aspro, quando il Vangelo viene annacquato o tradito (cfr. lettera ai Galati).

Nel Crocifisso, Paolo ha scorto i segni più luminosi dell'amore e potrà scrivere: «Io ritenni di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo e questi crocifisso» (1Cor 2,2); «Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive con me» (Gal 2,20). In Cristo tutto ha senso, anche il dolore: si legga Col 1,24 per Paolo e 1Ts 1,6; 2,14 per i cristiani di Tessalonica. La vita con Cristo non viene proiettata su uno schermo di facilità, né si muove sulle note del "tutto facile": al contrario, l'annunciato del Vangelo incontra difficoltà di ogni tipo. Eppure, per amore di Cristo, Paolo si sottopone a una vita impossibile, descrittaci in una stupenda pagina autobiografica (2Cor 11,23-28).

La presenza di Cristo non toglie all'uomo il suo limite e la sua povertà: il Paolo delle esperienze mistiche è il medesimo che deve ogni giorno lottare con se stesso perché sperimenta il limite, la fragilità, la miseria umana: «Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo... quando sono debole è allora che sono forte» (2Cor 12,9-10).

Nonostante tante difficoltà e sofferenze, Paolo rimane un uomo che vive di gioia. E la raccomanda agli altri. Soprattutto nella lettera ai Filippesi il tema della gioia ritorna con martellante insistenza, reso visibile anche dall'impiego, per ben 16 volte, del sostantivo o del verbo che la indicano. Egli sa per lunga e provata esperienza che la radice della gioia sta nell'amore che Cristo ha dimostrato all'uomo (cfr. 1Tm 1,12-16).

Abbiamo validi motivi per metterci alla scuola di Paolo. Ne elenchiamo alcuni:

1. Paolo è posteriore a Gesù, ma anteriore ai Vangeli che parlano di Lui. Ci presenta un Gesù non mediato, bensì immediato. Paolo è stato il primo a scrivere di Gesù, ben prima di Marco.

Editoriale

2. Presenta Gesù inserito nella vita delle comunità: Tessalonica, Filippi, Corinto, Roma... La figura di Cristo si trova in filigrana nell'esistenza storica della comunità. Gesù appare attraverso la sua Chiesa, e di essa Paolo ci fa sentire i primi battiti.
3. Non opera in fotocopia, e se trasmette quello che ha ricevuto, lo fa reinterpretando, rielaborando, apportando qualche novità con il tocco della sua personalità. C'è creatività, come si vede nella simbiosi tra la cultura giudaica e quella ellenistica. Creativo senza essere eccentrico, fantasioso senza essere logorroico: si pensi a certi silenzi o ai brevi accenni alla mariologia, alla dottrina sugli angeli, al culto. Egli va diritto al cuore pulsante: il Cristo morto e risorto.
4. Non nasce cristiano, lo diventa. Non è un sempliciotto che aderisce ad un'idea perché gli piace, o perché gli è stata presentata. È un intellettuale, un laureato, eppure le sue convinzioni non vengono da studi o da ragionamenti, ma da un *incontro che ha segnato la sua vita*. Predica Cristo, perché lo ha conosciuto ed amato, o, meglio, perché da lui è stato "afferrato". Più che un conquistatore, Paolo è un conquistato, e giunge a capire se stesso quando è proprietà di Cristo.

Se ora, alla fine della nostra sommaria presentazione, desideriamo raccogliere un messaggio, potremmo dire che Paolo ci mostra il coraggio e la gioia della fede. Egli stimola la nostra vita spirituale ed ecclesiale ad essere brillante: lo fa con la sua persona e con i suoi scritti, con il suo entusiasmo e con la sua passionalità. Davanti a pericoli e sbandamenti, solo il riferimento a Cristo aiuta e orienta, salva e redime, permettendoci di essergli contemporanei. Ciò chiama in causa Paolo e il Cristo da lui annunciato e amato: «È Cristo il fondamento e nessuno può porne uno diverso» (1Cor 3,18).

Profilo biografico di Paolo

Rinaldo Fabris

Presidente dell'Associazione Biblica Italiana

La figura e l'opera di Paolo sono intrecciate con la storia delle origini cristiane e dell'espansione del Vangelo nel mondo occidentale. Anche se Paolo non può essere considerato il "fondatore" del cristianesimo, il suo contributo è decisivo per la nascita della chiesa nel mondo greco-romano. Il confronto con la personalità di Paolo e con il suo pensiero è imprescindibile per capire le dinamiche della nascita e crescita della prima chiesa e cogliere il nucleo originario della riflessione sull'esperienza di fede cristiana¹.

1. Documenti e fonti per una biografia di Paolo

Per tracciare un profilo biografico di Paolo si può utilizzare il suo epistolario, una documentazione ampia e di prima mano come sono le sette lettere considerate autentiche, dalla prima Lettera alla chiesa di Tessalonica alla Lettera inviata alla chiesa di Roma². Nel dialogo epistolare con le comunità cristiane, sorte nelle città

¹ G. BARBAGLIO, *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare* (La Bibbia nella Storia 9), Bologna 1999; Id., *Il pensare di Paolo* (La Bibbia nella storia, 9bis), Bologna 2004; J. D. G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi), Brescia 1999; G. F. HAWTHORNE – R. P. MARTIN – D. G. REID (edd.), *Dizionario di Paolo e delle sue Lettere*, Cinisello Balsamo 1999; H. HÜBNER, *La Legge in Paolo. Contributo allo sviluppo della teologia paolina* (SB 109), Brescia 1994; C. MESTERS, *Paolo apostolo. Un lavoratore che annunzia il vangelo*, Assisi 1993; R. PENNA, *Paolo di Tarso. Un cristianesimo possibile*, Cinisello Balsamo 1992.

² R. FABRIS, *Alcune recenti "biografie" di Paolo*, in RivB 52 (2004) 453-461; G. BARBAGLIO, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Assisi 1985; M. F. BASLEZ, *Paolo di Tarso. L'apostolo delle genti*, Torino 1993; J. BECKER, *Paolo l'apostolo dei popoli*, Brescia 1996; R. FABRIS, *Paolo. Apostolo delle genti*, Milano 1997; 2005³; J. GNILKA, *Paolo di Tarso. Apostolo e Testimone* (Supplementi al Commentario teologico del Nuovo

delle regioni orientali dell'impero, Paolo rievoca l'esperienza della sua chiamata al servizio del vangelo, richiama la storia della fondazione delle nuove comunità cristiane, parla dei suoi progetti di viaggi missionari, del suo metodo di evangelizzazione, del rapporto con i collaboratori, delle sue difficoltà e delle resistenze che incontra l'annuncio del vangelo, ma anche delle opportunità e delle circostanze favorevoli per la sua accoglienza ed espansione.

L'influsso e l'effetto dell'azione e del pensiero di Paolo si prolungano oltre la sua morte, nella seconda generazione cristiana come attestano le sei lettere scritte a suo nome dai discepoli per applicare il suo messaggio alle nuove situazioni delle chiese della tradizione paolina. Nelle cosiddette lettere "deuteropaoline" si trovano alcuni brani autobiografici – soprattutto nelle tre lettere pastorali – che ampliano o integrano quelli che si ricavano dal gruppo delle lettere chiamate "protopaoline".

Una seconda fonte per conoscere la figura e l'attività di Paolo sono gli Atti degli apostoli, composti da Luca, l'autore del terzo Vangelo, una trentina d'anni dopo la sua morte. Nella seconda parte del suo libro l'autore racconta l'attività di Paolo, in particolare i suoi viaggi missionari per portare il vangelo agli estremi confini della terra. Anche senza utilizzare le Lettere di Paolo, Luca ne traccia un profilo complessivo che consente di integrare le informazioni che si ricavano dal suo epistolario. Il profilo lucano di Paolo si inserisce nel progetto storiografico dell'autore che ricostruisce la storia della missione cristiana da Gerusalemme a Roma, per mostrarne la continuità con la storia delle promesse di Dio a Israele e il compimento delle parole del Signore Gesù.

Per conoscere l'ambiente storico, religioso e culturale in cui vive e opera Paolo sono utili anche i documenti degli storici greco-romani, in particolare gli scritti dello storico ebreo Flavio Giuseppe e del filosofo e scrittore alessandrino Filone. La documentazione letteraria attualmente può essere confrontata con la raccolta di iscrizioni trovate nelle città di Antiochia di Siria, Filippi, Tessalonica, Corinto, Efeso. A partire dalla fine del secolo XIX fino ad oggi in queste località, dove Paolo ha proclamato il vangelo e dato origine alle comunità cristiane, sono stati fatti scavi archeologici che hanno portato alla luce le tracce della planimetria delle città con i relativi monumenti del primo secolo d.C.

Un documento decisivo per la cronologia della vita e attività di Paolo è un'iscrizione trovata a Delfi, che riproduce il testo di una lettera che l'imperatore Claudio

Testamento 6), Brescia 1998; S. LÉGASSE, *Paolo apostolo. Saggio di biografia critica*, Roma 1994; J. MURPHY O'CONNOR, *Vita di Paolo*, Brescia 2003; K. H. SCHELKLE, *Paolo. Vita, lettere, teologia*, Brescia 1990.

ha inviato agli abitanti della città nella prima metà del 52 d.C. Nella lettera si menziona Lucio Giunio Anneo Gallione, proconsole dell'Acaia a Corinto, dal 51 al 52 d.C.³. Negli Atti degli Apostoli si dice che Paolo è stato condotto dai Giudei davanti al tribunale di Gallione con l'accusa di essere propagatore di una religione contraria alla legge (At 18,12-17). Questo episodio va collocato verso la fine della missione di Paolo a Corinto, tra il 51 e il 52 d.C., ipotizzando il suo arrivo a Corinto nel corso del 50 d.C. Questa datazione è una pietra miliare nella cronologia paolina.

Un secondo documento altrettanto importante per la biografia paolina è l'editto dell'imperatore Claudio che espelle da Roma «i Giudei che tumultuavano continuamente per istigazione di un certo Cresto» (Svetonio, *Vita di Claudio*, 25). Paolo incontra a Corinto la coppia cristiana Aquila e Priscilla che hanno lasciato Roma in seguito all'ordine di Claudio (At 18,2). Il provvedimento menzionato da Svetonio, posto a confronto con altri documenti degli storici romani, rientra nella linea politica della seconda metà del governo di Claudio (41-54 d.C.), verso la fine degli anni quaranta, quando Aquila e Priscilla arrivano a Corinto, dove incontrano Paolo (50 d.C.).

La cronologia di Paolo è connessa con la sua fuga da Damasco al tempo del re Areta (2Cor 11,30-33; cfr. At 9,24b-25). Questo episodio avviene prima del 39 d.C., perché in quell'anno il re dei Nabatei, Areta IV, muore. Anche la prigionia di Paolo a Cesarea può essere un indizio per la cronologia. Negli Atti degli apostoli si dice che il governatorato di Antonio Felice in Giudea dura un «biennio» dal 53 al 55, oppure dal 58 al 60 (At 24,27).

Le lettere autentiche di Paolo consentono di ricostruire il percorso cronologico della sua vita e attività al servizio del Vangelo. Dopo la «rivelazione» di Damasco per tre anni Paolo svolge un'azione missionaria in Arabia, poi ritorna a Damasco. Dopo tre anni sale a Gerusalemme per incontrare Cefa – Pietro – quindi si reca nelle regioni della Siria e della Cilicia (Gal 1,17-18.21). Dopo quattordici anni, va di nuovo a Gerusalemme in compagnia di Barnaba assieme a Tito per incontrare le «persone più ragguardevoli» e ritenute «colonne», Giacomo, Cefa e Giovanni, con i quali fa un accordo sulla missione tra le genti e prende l'impegno di «ricordarsi dei poveri» (Gal 2,1-10). Della colletta per i poveri di Gerusalemme Paolo parla nella lettera inviata alla chiesa di Corinto (1Cor 16,1-4). Questa iniziativa di solidarietà è successiva all'incontro di Paolo con i responsabili della chiesa di Gerusalemme di cui si parla nel capitolo quindicesimo degli Atti degli apostoli.

³ L. BOFFO, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Brescia 1993³, 247-256; R. PENNA, *L'ambiente storico culturale delle origini cristiane*, Bologna 1991³, 251-253.

Tenendo presenti questi elementi si può tracciare un quadro cronologico della vita e dell'attività di Paolo:

Eventi paolini

- nascita di Paolo a Tarso
- esperienza di Damasco
- incontro con Pietro
- assemblea di Gerusalemme
- evangelizzazione di Corinto
- arresto e detenzione a Cesarea
- detenzione e morte a Roma

Cronologia

5/10 d.C.
34/35
36/37
49/50
50-52
58-60
61-63(64)

Grazie al continuo e intenso scambio che Paolo mantiene con le giovani chiese da lui fondate anche con l'invio di lettere, conservate e accolte nel canone delle scritture cristiane, si può tracciare un profilo biografico attendibile di questo straordinario personaggio della prima generazione cristiana, e ricostruire il percorso e il metodo della sua azione a servizio del vangelo.

2. Chiamato ad essere apostolo

Nelle sue lettere Paolo attribuisce il ruolo di apostolo all'iniziativa di Dio che, secondo la tradizione biblica, chiama i profeti per inviarli nel suo nome. Nell'intestazione della Lettera alla chiesa di Roma scrive: «Paolo, servo di Cristo Gesù chiamato apostolo, scelto per il vangelo di Dio» (Rm 1,1). In forza di questa libera e gratuita iniziativa di Dio, Paolo è inviato a proclamare il vangelo di Gesù Cristo a tutte le genti. Nella lettera alle chiese della Galazia, che rischiano di ricadere sotto la schiavitù della legge, mettendo da parte la fede in Gesù Cristo, unico mediatore del giusto rapporto con Dio, Paolo racconta la sua chiamata ad essere apostolo nel contesto della storia dei suoi rapporti con gli altri apostoli e la chiesa di Gerusalemme. Fin dall'intestazione della Lettera egli non solo nega qualsiasi dipendenza da mediazioni o autorità umane, ma rivendica il privilegio di aver ricevuto l'incarico di apostolo direttamente da Gesù Cristo e da Dio Padre «che lo ha risuscitato dai morti» (Gal 1,1).

Per fondare e difendere la sua legittimità e autorità apostolica Paolo traccia la sua biografia spirituale ponendo al centro l'investitura come apostolo di Gesù Cristo. Egli è stato chiamato da Dio, dal quale ha ricevuto l'incarico di proclamare il Vangelo alle genti. Perciò non ha bisogno di conferme da parte di quanti erano apo-

stoli prima di lui a Gerusalemme. Il punto di partenza è la grazia di Dio, il suo amore gratuito ed efficace, che sta anche alla base della chiamata dei Galati mediante il Vangelo (Gal 1,6). Prima di questa iniziativa di Dio, Paolo era impegnato in un'azione devastatrice della chiesa, a motivo del suo zelo nel giudaismo per affermare e difendere le tradizioni dei padri (Gal 1,13-14). Quello che agli occhi dei suoi avversari poteva essere un motivo per screditare la sua autorità apostolica – il suo ruolo come persecutore della chiesa – a Paolo serve per mettere in risalto la gratuità radicale dell'azione di Dio che lo ha trasformato da militante fanatico del giudaismo in apostolo del Vangelo di Cristo: «Ma quando colui che mi scelse fin dal seno di mia madre e mi chiamò con la sua grazia si compiacque di rivelare a me suo Figlio perché lo annunziassi in mezzo ai pagani, subito, senza consultare nessun uomo, senza andare a Gerusalemme da coloro che erano apostoli prima di me, mi recai in Arabia e poi ritornai a Damasco» (Gal 1,5-17).

Per presentare la sua chiamata da parte di Dio Paolo si ispira al racconto della chiamata del profeta Geremia e del servo del Signore di cui parla Isaia (Ger 1,5; Is 49,1). Anch'egli è stato messo da parte fin dal seno di sua madre per un incarico profetico (Gal 1,15). A Paolo Dio rivela il suo Figlio perché porti il lieto annuncio alle genti. Gesù infatti è il Figlio di Dio che per amore ha affrontato la morte di croce per liberare quelli che stavano sotto la maledizione della legge e strappare tutti gli esseri umani dalla schiavitù del peccato e della morte. Dio Padre gratuitamente salva tutti gli uomini mediante la fede in Gesù Cristo.

Sulla base della rivelazione divina Paolo assume l'incarico di annunziare il vangelo della salvezza a tutti senza distinzione tra ebrei e greci. Egli accoglie la chiamata di Dio e senza assecondare «la carne e il sangue» – cioè gli impulsi umani – non si reca a Gerusalemme da coloro che erano apostoli prima di lui. Invece va ad annunziare il vangelo ai non ebrei nei dintorni di Damasco. La regione si chiama «Arabia Petrea», perché è percorsa dalla via commerciale che collega Petra con Damasco. Dopo questo primo tirocinio come evangelizzatore dei non ebrei Paolo ritorna a Damasco (Gal 1,17). Solo tre anni più tardi si reca a Gerusalemme per visitare Pietro, per breve tempo. A eccezione di Giacomo, fratello del Signore, non incontra nessun altro apostolo (Gal 1,18-19). Dopo questa visita egli va nelle regioni della Siria e della Cilicia, al di fuori dell'influsso delle chiese della Giudea. Tuttavia l'eco della sua attività a favore del Vangelo giunge anche ai cristiani di Gerusalemme. Paolo sottolinea sia l'iniziativa gratuita di Dio nel costituirlo apostolo delle genti sia la sua indipendenza dalla chiesa di Gerusalemme. Alla base del suo ruolo di apostolo e all'origine del suo vangelo è la chiamata di Dio ad essere apostolo di Gesù Cristo.

Nella prima Lettera ai Corinzi Paolo rievoca l'evento che fonda il suo ruolo di «apostolo»: Dio gli fatto incontrare Gesù, il Signore risorto. Nel contesto del dibattito circa la partecipazione ai banchetti sacri presso i santuari della città di Corinto, Paolo invita i cristiani ad attuare la libertà, che deriva dalla fede, nell'amore, tenendo conto della coscienza del fratello debole. Egli presenta il suo esempio di apostolo, che pur avendo diritto di vivere del suo lavoro di annunciatore del Vangelo, ha scelto di annunciarlo gratuitamente perché non può sottrarsi a questo "destino". Libero da tutti egli si è fatto servo di tutti per poter annunciare il Vangelo agli ebrei e ai greci dentro la loro situazione etnica e culturale: «Non sono forse libero, io? Non sono un apostolo? Non ho veduto Gesù, Signore nostro? E non siete voi la mia opera nel Signore? Anche se per altri non sono apostolo, per voi almeno lo sono; voi siete il sigillo del mio apostolato nel Signore. Questa è la mia difesa contro quelli che mi accusano» (1Cor 9,1-3).

L'apostolo presenta la sua *apología*, "difesa", nei confronti di quelli che lo mettono sotto accusa e contestano il suo ruolo (1Cor 9,3). All'inizio pone una serie di domande retoriche che annunciano il tema. Egli pone in risalto la sua condizione di "apostolo libero". Lo statuto apostolico di Paolo si fonda sull'esperienza d'incontro con Gesù, riconosciuto e proclamato con una formula liturgica "il Signore nostro". La conferma della piena legittimità del ruolo apostolico di Paolo è l'esistenza stessa della comunità corinzia, che egli ha generato «in Cristo Gesù mediane il vangelo» (cfr. 1Cor 4,15).

Dell'esperienza d'incontro con Gesù Cristo il Signore risorto, Paolo parla alla fine della stessa Lettera, dove riassume il vangelo che ha egli ricevuto e trasmesso ai Corinzi: «Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, e che apparve a Cefa e quindi ai Dodici. In seguito apparve a più di cinquecento fratelli in una sola volta: la maggior parte di essi vive ancora, mentre alcuni sono morti. Inoltre apparve a Giacomo, e quindi a tutti gli apostoli. Ultimo fra tutti apparve anche a me come a un aborto. Io infatti sono l'infimo degli apostoli, e non sono degno neppure di essere chiamato apostolo, perché ho perseguitato la Chiesa di Dio. Per grazia di Dio però sono quello che sono, e la sua grazia in me non è stata vana; anzi ho faticato più di tutti loro, non io però, ma la grazia di Dio che è con me. Pertanto, sia io che loro, così predichiamo e così avete creduto» (1Cor 15,3-11).

Paolo prolunga l'elenco dei testimoni ai quali «apparve» il Cristo risorto per menzionare anche la sua esperienza. Egli si colloca nella serie dei destinatari delle apparizioni pasquali, anche se si considera l'ultimo degli apostoli. L'incontro di

Paolo con Gesù Cristo risorto è unico ed eccezionale perché egli è stato un persecutore della chiesa di Dio. Questa condizione di Paolo sottolinea la radicale gratuità ed efficacia dell'azione di Dio. Chiamato da Dio fin dal seno materno, Paolo è «l'aborto», vivificato dall'incontro con il Cristo risorto. Si considera l'infimo degli apostoli e radicalmente indegno di questo ruolo. Ma all'origine della sua investitura apostolica sta l'iniziativa gratuita di Dio (Rm 1,5; 15,15; Gal 1,15; 2,9). La grazia di Dio non è stata inefficace nei suoi confronti. Ne è prova il fatto che egli si è prodigato nell'impegno o fatica apostolica più di tutti gli altri.

Nella seconda Lettera ai Corinzi Paolo presenta il suo compito di apostolo come un dono della misericordia di Dio per far risplendere davanti a tutti gli uomini la luce del vangelo. Egli colloca la sua esperienza sullo sfondo della creazione iniziale: «E Dio che disse: Rifulga la luce dalle tenebre, rifulse nei nostri cuori, per far risplendere la conoscenza della gloria divina che rifulge sul volto di Cristo» (2Cor 4,6). Dio creatore lo ha illuminato interiormente con quella luce divina che si riflette sul volto di Gesù. La proclamazione del vangelo da parte di Paolo non è altro che un riflesso della luce che lo ha trasformato. Con le immagini dell'illuminazione e dell'irraggiamento della gloria di Dio creatore Paolo fa intuire l'esperienza che gli ha fatto scoprire in Gesù Cristo il volto di Dio. Egli paragona l'esperienza della chiamata iniziale al primo atto della creazione di Dio: «Sia la luce» (Gen 1,3). L'immagine della luce che splende nelle tenebre è mutuata da Isaia che parla della missione liberatrice dell'Emanuele (Is 9,2). Nella rilettura di Paolo l'iniziativa gratuita ed efficace di Dio sta all'origine della sua illuminazione interiore che lo ha costituito apostolo delle genti (Gal 1,15-16). Per primo Paolo è stato interiormente illuminato dalla luce di Dio che si riflette sul volto di Cristo. Mediante l'annuncio del vangelo di Cristo egli porta tutti gli uomini a contatto con la gloria di Dio che illumina e salva.

Della sua esperienza di Gesù Cristo risorto Paolo parla anche nella Lettera ai Filippesi. Guardando al suo passato di ebreo osservante, egli riconosce il suo impegno religioso e morale. L'unica ombra è il fatto di essere stato «persecutore della chiesa». Questo conferma il suo zelo nel giudaismo. Ma ora egli vede tutto sotto un'altra luce. Il parametro di valutazione è radicalmente cambiato da quando è stato afferrato da Gesù Cristo. Il rapporto intimo di Paolo con «Cristo Gesù, il mio Signore» è il paradigma del nuovo sistema di valori. L'incontro con Gesù Cristo ha modificato non solo il passato di Paolo, ma anche il suo futuro. Per esprimere la sua speranza nella piena comunione con Gesù Cristo risorto, Paolo ricorre all'immagine di chi ha iniziato la corsa ed è tutto proteso verso la meta dove è sicuro di ricevere il premio. La corsa di Paolo è iniziata nel giorno in cui Gesù Cristo è entrato nella sua vita e lo ha «conquistato» (Fil 3,3-14).

3. Al servizio del Vangelo

Nell'intestazione della Lettera alla chiesa di Roma Paolo si presenta come «servo di Cristo Gesù», apostolo chiamato da Dio per annunciare il suo vangelo (Rm 1,1). Accanto al titolo di «apostolo» utilizza la terminologia del «servo» per definire il suo ruolo al servizio del vangelo. Nella Lettera ai Filippesi applica l'appellativo «servi di Cristo Gesù» a sé e a Timoteo (Fil 1,1). Ai Galati scrive che egli cerca unicamente di piacere a Dio e non agli uomini per essere «servo di Cristo» (Gal 1,10). L'espressione «servo di Cristo Gesù» si ispira alla tradizione biblica, dove sono chiamati «servi di Dio» o «servi del Signore» le persone che hanno un ruolo di fiducia o una missione da compiere per incarico di Dio come Mosè, Davide e i profeti. Nel caso di Paolo la scelta del termine *doûlos*, che nel mondo greco-romano indica la condizione dello «schiavo», pone in risalto anche la sua radicale appartenenza e la sua totale dedizione a Gesù Cristo, suo «Signore» (Fil 3,8).

Per parlare del suo compito di annunciatore del Vangelo Paolo privilegia il lessico della *diakonîa*, «servizio» (cfr. Rm 11,13). Egli fa risalire all'iniziativa libera ed efficace di Dio la sua investitura o abilitazione per il servizio della nuova alleanza e della riconciliazione (2Cor 3,7-9; 4,1; 5,18). Con l'appellativo *diákonos* designa il ruolo degli annunciatori del vangelo (1Cor 3,5; 2Cor 3,6; cfr. Col 1,7; 4,7). Quanti sono incaricati da Dio o da Cristo di proclamare il vangelo sono «diaconi di Dio» o «diaconi di Cristo» (2Cor 6,4; 11,23). Nelle lettere della tradizione paolina la qualifica «*diákonos* del vangelo» è attribuita a Paolo per indicare il suo ruolo specifico nel disegno salvifico di Dio che si estende a tutti gli uomini (Col 1,23.25; Ef 3,7).

Nella prospettiva del servizio al vangelo rientra anche il lessico «liturgico», che ne sottolinea l'aspetto pubblico e ufficiale. Nell'esordio della Lettera ai Romani Paolo si appella alla testimonianza di quel Dio «al quale rendo culto – *leitourgeîn* – nel mio spirito annunziando il vangelo del Figlio suo» (Rm 1,9). Alla fine riprende le stesse espressioni per giustificare l'invio della lettera alla comunità cristiana di Roma che egli non ha fondato. Paolo esprime la consapevolezza di avere ricevuto da Dio una grazia particolare, quella di «essere ministro – *leitourgós* – di Gesù Cristo tra le genti, esercitando l'ufficio sacro del vangelo di Dio, perché le genti divengano un'oblazione gradita, santificata dallo Spirito santo» (Rm 15,15-16). L'annuncio del vangelo alle genti è un atto liturgico, dove Paolo è il sacerdote che prepara la vittima da offrire a Dio. L'azione interiore dello Spirito santo è il fuoco che trasforma l'offerta facendola passare dal mondo profano a quello sacro di Dio.

Un'eco di questo linguaggio cultuale si riscontra nella Lettera ai Filippesi, scritta dal carcere, dove Paolo è in attesa della sentenza. La prospettiva della condanna a morte non lo turba perché sa che in tal modo porterà a compimento la sua missione di annunciatore del vangelo e rafforzerà l'adesione di quelli che l'hanno accolto nella fede. Perciò invita i cristiani di Filippi a godere e rallegrarsi con lui anche se il suo sangue dovesse essere versato in libagione «sul sacrificio e sull'offerta della vostra fede, sono contento e ne godo con tutti voi» (Fil 2,17). L'immagine della libagione versata sulla vittima è mutuata dal rito sacrificale. Paolo vive il compito di proclamatore del vangelo come un atto di culto reso gradito a Dio dall'azione interiore dello Spirito (Fil 3,3). Il simbolismo cultuale rivela la consapevolezza che ha Paolo del suo servizio al vangelo. Egli si sente «consacrato» a Dio per servire il vangelo.

Con le categorie del «servizio» e della «liturgia» Paolo definisce il suo stile e metodo nella proclamazione del vangelo. Egli si considera «servo» di Dio e di Cristo e perciò «servitore» anche dei cristiani ai quali propone continuamente il vangelo. Per amore di Gesù può dichiarare di essere «servo» dei cristiani (2Cor 4,5). Nella prima Lettera ai Corinzi, dove afferma senza scrupoli il «diritto» dell'apostolo a vivere della sua attività di evangelizzatore, dichiara che nel suo caso non può far valere questo diritto perché l'annuncio del vangelo per lui è una «necessità». Egli si trova nella condizione di uno «schiavo» che non ha il diritto di reclamare la ricompensa per il suo lavoro (1Cor 9,1-18).

Paradossalmente Paolo sceglie la condizione di schiavo spirituale perché, come «apostolo» di Gesù Cristo, è libero da tutti (Cor 9,19). Essere «servo» per Paolo significa condividere la condizione dei destinatari del vangelo, sia giudei, osservanti della legge, sia greci, estranei alle prescrizioni della legge giudaica. La motivazione profonda di tale scelta deriva dalla prospettiva missionaria: «salvare ad ogni costo qualcuno». Paolo non può fare diversamente perché è in gioco la sua salvezza finale: «Tutto io faccio per il vangelo, per diventarne partecipe con loro» (1Cor 9,23). L'impegno missionario e il lavoro pastorale per Paolo non sono prestazioni di carattere «professionale», ma la sua risposta alla libera iniziativa salvifica di Dio nei suoi confronti. Egli paragona il suo impegno nella proclamazione del vangelo a quello di chi partecipa alle gare sportive, dove la vittoria dipende non solo dal rispetto delle regole del gioco, ma anche dalla forma dell'atleta. Perciò si sottopone ad un duro allenamento spirituale «perché non succeda che dopo avere predicato agli altri, venga io stesso squalificato» (1Cor 9,27).

La categoria del «servizio» è accentuata nella prima Lettera ai Corinzi, dove Paolo affronta il problema del rapporto tra la comunità e i predicatori del Vangelo.

Di fronte al rischio dell'infatuazione dei cristiani di Corinto per l'uno o per l'altro dei predicatori, richiama qual è il loro statuto: «Sono servitori, *diákonoi*, attraverso i quali siete venuti alla fede e ciascuno secondo che il Signore gli ha concesso» (1Cor 3,5). Non importa qual è il ruolo del singolo predicatore per la nascita e la crescita della chiesa. Essi sono come braccianti nel campo di Dio e operai nell'impresa che appartiene a Dio (1Cor 3,9).

Per esprimere la sua concezione dell'impegno al servizio al vangelo Paolo sceglie il lessico e le immagini del "lavoro". Egli chiama i proclamatori itineranti del vangelo *ergátai*, «operai» (2Cor 11,23; Fil 3,2). Essi lavorano insieme come un gruppo o una squadra affiatata al servizio di Dio. Sono *synergoí*, «collaboratori» di Dio (1Cor 3,9; 2Cor 6,1). Paolo apprezza e raccomanda i collaboratori che gli danno una mano nell'annuncio del vangelo (Rm 16,3.9.21; 2Cor 8,23; Fil 2,25; 4,3; 1Ts 3,2). Considera questa attività un «duro lavoro» e una «fatica» (1Cor 3,8; 15,10; 2Cor 6,5; 10,15; 11,23.27; Gal 4,11; Fil 2,16; 1Ts 2,9; 3,5). Si tratta di costruire la comunità su un solido fondamento e curare la sua formazione perché possa resistere alle prove. A cristiani di Corinto chiede di considerare i predicatori del vangelo *hyperhétai*, «dipendenti» di Cristo, e *oikónomoi*, «amministratori» dei misteri di Dio (1Cor 4,1).

Per caratterizzare il suo servizio al vangelo Paolo ricorre alle immagini dell'attività sportiva. Si paragona all'atleta che corre dritto verso la meta per ottenere la vittoria (1Cor 9,24). Ai cristiani della Galazia scrive che si è preoccupato di confrontare il suo metodo missionario con responsabili della chiesa di Gerusalemme per non trovarsi nel rischio di «correre o di aver corso invano» (Gal 2,2). Con lo stesso linguaggio, associato a quello del "lavoro", si esprime nella Lettera ai Filippesi (Fil 2,16). Alla corsa dell'annunciatore del vangelo corrisponde quella degli ascoltatori che non devono lasciarsi distogliere dalla meta. Ai Galati che rischiano di abbandonare il cammino, Paolo scrive: «Correvate così bene; chi vi ha tagliato la strada che non obbedite più alla verità?» (Gal 5,7).

La vita di Paolo, dopo l'esperienza di Damasco, è una «corsa» per il vangelo. In quindici anni egli percorre oltre diecimila chilometri. Alla fine l'arresto a Gerusalemme e la detenzione in attesa del processo fermano la sua «corsa» per proclamare il vangelo. L'immagine di Paolo che corre sulle vie dell'impero romano per annunciare il vangelo di Gesù Cristo si trova nella seconda Lettera a Timoteo, in una specie di testamento spirituale: «Ho combattuto la buona battaglia, ho terminato la mia corsa, ho conservato la fede» (2Tm 4,7). Come un atleta, qualificato per la prova finale, Paolo attende di ricevere la «corona di giustizia», promessa dal Signore fedele.

Nella Lettera ai Romani, scritta a Corinto nei mesi invernali che precedono il suo ultimo viaggio a Gerusalemme – fine anni cinquanta – Paolo fa un bilancio della sua attività al servizio del vangelo: «Così da Gerusalemme e dintorni fino all'Iliria, ho portato a termine (la predicazione del) vangelo di Cristo» (Rm 15,19). Pensa di avere esaurito il suo impegno nelle regioni orientali dell'impero e progetta una campagna missionaria in Occidente, in Spagna. Paolo è un pioniere del vangelo, in quanto porta l'annuncio dove non è ancora giunto il nome di Cristo, individuando i punti strategici per la sua diffusione nelle regioni circostanti.

4. Le lettere di Paolo

Nella sua attività a servizio del vangelo Paolo crea una rete di rapporti con le comunità cristiane che egli tiene vivi mediante visite personali o dei suoi collaboratori. Quando non può visitarle scrive una lettera facendola recapitare da un suo inviato. A partire dalla missione in Macedonia, Grecia e Asia, nelle chiese da lui fondate si forma una raccolta di lettere inviate dall'apostolo in tempi e circostanze diversi (cfr. 1Ts 5,27; Col 4,16). La "lettera" è una forma di comunicazione a distanza fissata per iscritto, che prolunga la comunicazione orale diretta. Qualcuno l'ha definita "l'altra metà del dialogo" o della "conversazione". Nel mondo greco-romano si usano diversi modelli di lettere, dalla lettera amministrativa ai trattati in forma epistolare dei filosofi e scrittori. Sono conosciute anche le lettere di carattere privato che ci si scambia tra parenti e amici. Le lettere di Paolo si collocano a mezza strada tra le lettere familiari e quelle di carattere ufficiale. Egli scrive ai cristiani delle sue comunità con l'autorevolezza dell'apostolo fondatore, ma anche con il calore e l'affetto di un padre e amico⁴.

L'apertura e la conclusione delle lettere di Paolo seguono il modello epistolare. All'inizio si trova l'intestazione: mittente, destinatari e saluto. Segue una preghiera di ringraziamento a Dio sullo stile dei Salmi di lode. Alcune volte nell'intestazione o nella preghiera Paolo anticipa i temi della lettera. Al saluto e alla preghiera iniziale corrispondono quelli di chiusura, che riecheggiano le formule di congedo dell'assemblea cristiana: preghiera, saluti e benedizione. Le ultime righe autografe sono l'autenticazione della lettera (Gal 6,11; cfr. 1Cor 16,21).

⁴ S. ROMANELLO, *Il genere epistolare e le lettere di Paolo*, in R. FABRIS – S. ROMANELLO, *Introduzione alla lettura di Paolo*, Roma 2006, 103-131.

Il genere epistolare consente a Paolo una certa elasticità nel costruire il suo dialogo a distanza con i destinatari. Egli presuppone che essi conoscano le formule di fede tradizionale. Per fondare la sua argomentazione richiama il *kêrygma*, che sta alla base della loro fede (1Cor 15,3-5.11; 1Ts 1,9-10). Cita i testi biblici e li interpreta secondo le regole dell'ermeneutica giudaica. Qualche volta adopera lo stile della "diatriba" in uso nei dibattiti, utilizza elenchi di virtù, vizi e doveri. In breve ricorre alle forme di comunicazione conosciute dai cristiani che vivono nel mondo culturale giudaico e greco-romano.

Le lettere di Paolo sono scritti occasionali in cui si riflette il suo rapporto con la singola comunità. Per entrare in sintonia con il dialogo epistolare il lettore attuale deve conoscere la situazione vitale sia del mittente – Paolo – sia dei destinatari della lettera⁵.

4.1. La chiesa di Tessalonica

Agli inizi degli anni cinquanta, nella città di Tessalonica, capitale della Macedonia, Paolo dà avvio a una comunità cristiana composta in massima parte da convertiti non ebrei (1Ts 1,9). Costretto ad abbandonarli per l'opposizione della comunità ebraica, si preoccupa per la loro perseveranza. Dopo le notizie riportate da Timoteo sulla fedeltà dei Tessalonicesi l'apostolo da Corinto scrive loro la prima Lettera. Oltre a confermare la cordialità dei loro reciproci rapporti l'apostolo cerca di integrare la formazione cristiana dei Tessalonicesi. Alcuni si chiedono qual è il destino dei cristiani morti prima della venuta del Signore (1Ts 4,-13). Paolo precisa che quanti sono morti nella fede di Gesù risorgeranno con lui e per suo mezzo (1Ts 4,14). La questione del tempo della venuta del Signore è irrilevante (1Ts 5,1-3). Quello che conta è andargli incontro con uno stile di vita responsabile e vigilante, conforme alle indicazioni già date con il primo annuncio (1Ts 4,1-12; 5,6-11).

Alla chiesa di Tessalonica è indirizzata una seconda lettera a nome di Paolo, Silvano e Timoteo, dove si riprendono alcuni temi della precedente, precisando la questione della venuta del Signore. Essa non è imminente, e sarà preceduta dai segni premonitori della fine. La mancanza di ogni accenno a un rapporto personale di Paolo con i Tessalonicesi e la impostazione generale del discorso fanno propendere per l'ipotesi che si tratti di una lettera scritta da un discepolo di Paolo, per

⁵ R. FABRIS, *Lettere di Paolo*, Vicenza 2003; B. MAGGIONI – F. MANZI, *Lettere di Paolo*, Assisi 2005; A. SACCHI (cur.), *Lettere paoline e altre lettere* (Logos - Corso di Studi Biblici 6), Leumann-Torino 1996.

adattare il messaggio dell'apostolo alla nuova situazione vitale della comunità cristiana di Tessalonica⁶.

4.2. La chiesa di Corinto

All'inizio degli anni cinquanta Paolo arriva a Corinto, capoluogo dell'Acaia. La città di Corinto, rifondata da Giulio Cesare, è una metropoli ricca e popolosa, centro di comunicazioni del commercio tra il mare Egeo e l'Adriatico. In un anno e mezzo di attività missionaria Paolo dà vita ad una chiesa vivace, con diramazioni nell'entroterra dell'Acaia. Attorno al nucleo originario di ebrei, la maggioranza dei convertiti sono greci e latini in cui si riflette la stratificazione sociale della città. Accanto ad alcuni rappresentanti della classe medio-alta, la maggioranza dei cristiani è costituita da schiavi e liberti (1Cor 1,26; 7,20-24). Alla chiesa di Corinto Paolo scrive almeno quattro lettere, delle quali solo due sono conservate.

L'attuale prima Lettera ai Corinzi è scritta da Efeso, dove si trova Paolo. Qui egli viene a sapere che a Corinto i gruppi che si riuniscono nelle case tendono a identificarsi con i diversi predicatori o capi sul modello delle scuole filosofiche e delle altre associazioni religiose (1Cor 1,10-4,21). Vi sono anche casi di disordini morali e sociali. Alcuni fanno appello alla loro esperienza dello Spirito per rivendicare la libertà da ogni vincolo morale (1Cor 5,1-6,20). Altri invece vorrebbero imporre l'astinenza sessuale agli sposi cristiani e condannano il matrimonio (1Cor 7). Alcune donne, in nome della parità cristiana, si presentano nell'assemblea con un'acconciatura maschile (1Cor 11,1-16). Nell'assemblea di preghiera sotto l'impulso dello Spirito alcuni tendono a monopolizzare la manifestazioni dei carismi (1Cor 12,1-14,40). Altri partecipano ai banchetti sacri presso i templi di Corinto mettendo in crisi i fratelli di fede più fragile (1Cor 8,1-10,33). Infine alcuni non credono che la risurrezione di Gesù implichi la risurrezione dei cristiani (1Cor 15). I diversi problemi della chiesa corinzia derivano dalla difficoltà di vivere con coerenza le scelte di fede cristiana nel contesto sociale e culturale di una grande città del mondo greco-romano.

Diversa è la situazione della chiesa corinzia al tempo della stesura dell'attuale seconda Lettera ai Corinzi. I rapporti dell'apostolo fondatore con la comunità si complicano per vari motivi. Alcuni missionari itineranti hanno creato un fronte anti-paolino. Grazie alla mediazione di Tito si ristabilisce l'armonia tra Paolo e la comunità corinzia. Anche l'organizzazione della colletta promossa da Paolo per i poveri

⁶ R. FABRIS, *La tradizione paolina* (La Bibbia nella storia 12), Bologna 1995, 65-95.

della chiesa di Gerusalemme trova degli ostacoli (2Cor 8-9). L'autorità apostolica di Paolo e il suo metodo missionario sono posti in discussione dai cosiddetti "superapostoli", che fanno leva sulla loro origine ebraica e le qualità carismatiche. Paolo annuncia una terza visita alla chiesa corinzia per verificarne la coerenza con la scelta della fede cristiana.

4.3. La chiesa di Filippi

Filippi è la prima città europea che Paolo incontra nel suo viaggio da Troade a Corinto, nel 49-50 d.C. Con l'annuncio del vangelo qui nasce una comunità cristiana che gravita attorno alla famiglia di Lidia, una commerciante di porpora. Nella chiesa di Filippi sono attive anche altre donne menzionate da Paolo nella sua lettera (Fil 4,2-3). Per Paolo la comunità cristiana di Filippi è un punto di riferimento nei suoi spostamenti dall'Asia alla Grecia. In modo costante i cristiani di Filippi collaborano anche economicamente alla sua missione (Fil 4,15-16; cfr. 2Cor 11,7-9). La città di Filippi è una colonia romana rifondata da Augusto con privilegi giuridici e fiscali. Un'eco di questa situazione si avverte nella lettera che Paolo scrive dal carcere, dove parla di «cittadini» e di «cittadinanza» (Fil 1,27; 3,20).

La chiesa di Filippi può contare sulla guida degli *epískopoi*. Ma non mancano le difficoltà e i motivi di sofferenze. Sul fronte esterno vi sono dei contrasti con l'ambiente che guarda con sospetto la minoranza cristiana. All'interno vi sono delle tensioni soprattutto per la presenza di alcuni missionari cristiani di origine ebraica che contestano il vangelo di Paolo centrato sulla morte di Gesù in croce e lo stile di vita corrispondente (Fil 3,18-19). Paolo presentando il suo esempio di apostolo in catene per il vangelo, invita i filippesi a rivivere il modo di sentire di Gesù Cristo che ha condiviso la condizione umana fino alla morte di croce restando fedele (Fil 2,6-11).

4.4. La chiesa della casa di Filemone

Dalla piccola lettera inviata da Paolo a Filemone veniamo a sapere che nella sua casa si raduna una comunità cristiana (Fm 1-2). Paolo scrive dal carcere, dove ha incontrato Onesimo, uno schiavo di Filemone, e gli chiede di accoglierlo come un "fratello carissimo". I nomi di alcuni cristiani menzionati nella Lettera a Filemone si trovano anche nella lettera ai Colossesi. Da qui l'ipotesi che la comunità cristiana di Filemone si trovi nella stessa località.

4.5. Le chiese della Galazia

Le «chiese della Galazia» alle quali è indirizzata la Lettera – Gal 1,2 – sono le comunità cristiane sorte in quella regione grazie all'annuncio del vangelo fatto da

Paolo in occasione di una malattia che l'ha costretto a fermarsi (Gal 4,13-14). La regione della Galazia prende il nome dai Galati, una popolazione proveniente dalla Gallia, che nel corso degli anni si è stabilita nella Turchia centrale, tra Ancira e Pessinunte. Dopo la missione di Paolo nella stessa regione arrivano alcuni missionari cristiani di origine giudaica che vorrebbero imporre ai neoconvertiti di Paolo la circoncisione e l'osservanza della legge ebraica (Gal 4,10; 6,12). Quando Paolo si rende conto di questa situazione scrive la lettera per salvaguardare la «verità» e la «libertà» del vangelo. La verità del vangelo sta nel riconoscere che Dio dona la salvezza, a quanti l'accolgono con la «fede». La libertà non è solo il superamento delle osservanze della legge, ma il suo compimento nel comandamento dell'amore del prossimo. L'amore è il dono interiore dello Spirito santo che sta all'origine dello statuto di figli di Dio (Gal 4,6; 5,22).

4.6. La chiesa di Roma

La lettera ai Romani è l'unica indirizzata a una chiesa che Paolo non ha fondato né ancora visitato. Egli la scrive da Corinto alla fine della sua missione in Oriente, dove pensa di avere esaurito il suo compito di proclamare il vangelo dove non è stato ancora ascoltato. Paolo progetta una missione in Occidente, nella provincia romana di Spagna, e pensa di coinvolgere la chiesa di Roma. Scrive la Lettera per preparare il suo incontro con i cristiani della capitale (Rm 1,10.15; 15,23-24.32). Tra le righe di un testo in cui presenta il suo vangelo – potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede – lascia trasparire l'immagine che egli ha della chiesa di Roma. Il nucleo originario della comunità cristiana di Roma è costituito da convertiti della colonia ebraica presente fin dal II secolo nella capitale dell'impero. Attorno a questo nucleo abbastanza consistente si sviluppa l'adesione di cristiani di altra matrice etnica e culturale. La lettera di Paolo presuppone l'esistenza di una chiesa mista, dove diversi gruppi cristiani convivono, con le tensioni che caratterizzano la vita delle comunità di altre regioni.

Una conferma di questa situazione della chiesa romana si ha dalla trattazione che Paolo riserva al tema del destino salvifico di Israele nei capitoli centrali della Lettera (Rm 9-11). Se il vangelo è una potenza di Dio per la salvezza di tutti i credenti, senza distinzione tra giudei e greci, resta il fatto che la stragrande maggioranza dei figli di Israele non ha accolto il vangelo. D'altra parte Dio ha promesso la salvezza a Israele, che egli si è scelto come suo popolo e al quale si è legato con un patto. Paolo risponde a queste implicite obiezioni al suo vangelo di salvezza riaffermando il principio che Dio rimane fedele alla sua parola. D'altra parte egli salva i credenti «per grazia» – in forza del suo libero dono – non su base etnica. Se Israele

non ha accolto la rivelazione della giustizia di Dio in Cristo, cercando nella legge la propria giustizia, questa scelta non compromette la fedeltà di Dio, che salva tutti per grazia. La minoranza di ebrei che ha creduto al vangelo rappresenta il piccolo «resto», una garanzia che alla fine tutto Israele sarà salvato.

Un'eco delle tensioni nella comunità cristiana di Roma si ha negli ultimi capitoli della lettera, dove Paolo prende posizione nel confronto tra cristiani «forti» e «deboli» nel modo di valutare e scegliere – in una prospettiva di fede cristiana – il proprio comportamento circa le osservanze di calendari e le norme alimentari. Questa situazione sta sullo sfondo della presentazione del vangelo di Dio che Paolo fa nella lettera inviata ai cristiani di Roma. Nell'esordio egli riconosce che la fama della loro fede si espande in tutto il mondo e alla fine ammette di avere osato scrivere a quelli che «sono pieni di bontà, colmi di ogni conoscenza», in grado di correggersi l'un l'altro (Rm 1,8; 15,14).

4.7. Le chiese della tradizione paolina

Non solo la seconda Lettera ai Tessalonicesi, ma anche la lettera ai Colossesi e agli Efesini e le tre lettere pastorali – due a Timoteo e una a Tito – per ragioni di stile e di contenuto sono considerati scritti della tradizione paolina. I discepoli di Paolo hanno scritto queste lettere dopo la sua morte per applicare il suo insegnamento alle nuove situazioni ecclesiali. In tal modo si afferma il ruolo autorevole della figura e del messaggio dell'apostolo⁷. Nelle lettere indirizzate ai cristiani di Colossi e di Efeso si rispecchia la situazione delle chiese dell'Asia. I due scritti, affini per stile e linguaggio, si collocano nella stessa tradizione e ambiente spirituale. I cristiani di Colossi, assieme a quelli di Laodicea e Gerapoli, fanno parte della chiesa dell'Asia che ruota attorno alla metropoli di Efeso. Essi non conoscono personalmente Paolo, perché hanno ricevuto l'annuncio del vangelo da Epafra (Col 1,7-8; 4,12). Nella chiesa di Colossi si fanno sentire gli influssi del pluralismo religioso dell'ambiente. Si tende a mescolare la fede in Cristo con il culto di altre figure mediatrici e potenze spirituali e angeli (Col 2,10.15.18). Anche l'osservanza di pratiche ascetiche di matrice giudaica esercita il suo fascino (2,16.21). Di fronte al rischio di seguire queste tendenze sincretistiche, l'autore in nome di Paolo proclama con forza che Gesù Cristo è l'unico «capo» e mediatore.

Alcuni temi della lettera ai Colossesi sono ripresi e ampliati nella Lettera agli Efesini. Essa è un piccolo trattato inviato come lettera circolare alle chiese dell'Asia

⁷ R. FABRIS, *La tradizione paolina*, cit.

sotto il nome autorevole di Paolo. L'autore presenta il ruolo di Cristo nel progetto di Dio – «il mistero» – che si esprime e attua nella chiesa. L'accentuazione del tema dell'unità nella condivisione della stessa fede, lascia intravedere la tensione tra i diversi gruppi etnici, gli ebrei e gli altri. La chiesa formata da tutti i credenti è il «corpo», del quale Cristo è il «capo». Per mezzo della sua autodonazione nella morte, egli ha fatto dei popoli divisi un solo uomo nuovo «abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, l'inimicizia... annullando la legge fatta di precetti e di decreti, per creare in se stesso, dei due, un solo uomo nuovo, facendo pace, e per riconciliare entrambi con Dio in un solo corpo...» (Ef 2,14-16a). Al servizio del processo storico di unificazione degli esseri umani in Cristo si colloca il ministero di Paolo, l'apostolo incaricato di proclamare il vangelo tra le genti.

Le tre lettere dette “pastorali”, inviate rispettivamente due a Timoteo e una a Tito, sono scritte omogenei per lingua, stile e contenuto. La seconda Lettera a Timoteo ha un tono più personalizzato, sullo stile del “testamento” spirituale dell'apostolo alla vigilia della sua morte. Le lettere indirizzate ai due collaboratori di Paolo sono una raccolta di istruzioni e norme per l'ordinamento e la guida delle chiese minacciate dalla presenza e azione di falsi maestri e dissidenti. L'autore non espone gli insegnamenti degli avversari, ma li denigra come speculazioni sterili e vacue – miti o favole – di matrice giudaizzante sincretistica (1Tm 1,4; 4,7; 2Tm 4,4; Tt 1,14; 3,9). In ogni caso si tratta di teorie e comportamenti fuorvianti rispetto alla «sana dottrina» imperniata sull'annuncio di Cristo e del suo ruolo salvifico e sulla sua accoglienza per fede.

Per contrastare queste tendenze pericolose i due discepoli di Paolo devono organizzare la vita delle comunità e proporre un progetto di vita cristiana coerente con la tradizione che risale all'apostolo, araldo del vangelo e maestro della verità. Timoteo e Tito devono scegliere uomini maturi e di fiducia per guidare le comunità cristiane. Questi sono chiamati «presbiteri», responsabili delle comunità tra i quali figura anche l'*epískopos*, «sovrintendente». Chi è scelto per presiedere la comunità cristiana riceve un dono particolare dello Spirito mediante l'imposizione delle mani (1Tm 4,14; 5,22, 2Tm 1,6). In tal modo egli è inserito nella catena dei garanti autorevoli della tradizione che risale all'apostolo.

Un compito essenziale del responsabile della comunità cristiana è quello di presentare e assicurare la «vera e sana dottrina», in opposizione agli insegnamenti fuorvianti dei falsi maestri. Tra le qualità richieste ai candidati spicca la sua attitudine all'insegnamento. Esso dovrà essere modellato dalla «parola affidabile» che risale all'apostolo Paolo, la cui eredità è il criterio di discernimento delle scelte vita-

li. In quest'ottica si comprendono le formule di fede, che trovano la propria origine nella catechesi battesimale e nella liturgia.

5. Paolo a Roma

Negli Atti degli apostoli e nella seconda Lettera a Timoteo si parla della prigionia di Paolo a Roma, dove egli avrebbe concluso i suoi giorni come “martire” per la fede nel Signore Gesù Cristo. Luca racconta in modo dettagliato il percorso dell'ultimo avventuroso viaggio di Paolo trasferito come prigioniero da Cesarea a Roma per essere giudicato davanti al tribunale dell'imperatore, ma non dice nulla dell'esito della sua detenzione di due anni nella capitale. Dopo l'incontro con i rappresentanti della comunità ebraica di Roma, Paolo vive in una casa che ha preso a pigione con un soldato di guardia al fianco. Qui può accogliere tutti quelli che desiderano parlare con lui. In tal modo ha l'opportunità di annunziare «il regno di Dio» e insegnare «le cose riguardanti il Signore Gesù con tutta franchezza e senza impedimento» (At 28,31). Così si chiude il libro degli Atti, che, nell'intenzione dell'autore, documenta la testimonianza resa a Gesù risorto dai suoi discepoli fino agli estremi confini della terra (cfr. At 1,8). Da questo orizzonte lucano esula il racconto della storia personale di Paolo dopo il suo arrivo nella capitale dell'impero romano.

L'autore degli Atti sa che Paolo è morto a Roma, anche se non dice mai espressamente quando e come. Nel discorso di addio ai presbiteri di Efeso fa dichiarare a Paolo che essi non vedranno più il suo volto (At 20,25; cfr. 20,38). Nell'ultimo viaggio verso Gerusalemme Paolo dichiara di essere pronto anche a morire per il nome del Signore. A Gerusalemme il Signore stesso nella prima notte della sua prigionia nella fortezza Antonia gli fa capire che egli dovrà dargli testimonianza anche a Roma (At 23,11). Per sottrarsi alla minaccia dei Giudei di Gerusalemme, che vorrebbero in tutti i modi toglierlo di mezzo, Paolo si appella al tribunale dell'imperatore dichiarando: «Se dunque sono in colpa e ho commesso qualche cosa che meriti la morte, non rifiuto di morire» (At 25,11a). Egli non vuole essere giudicato da un tribunale ebraico. Perciò, benché i due procuratori romani in Giudea, Antonio Felice e Porcio Festo, e anche il re Agrippa, siano concordi nel riconoscere che non ha commesso nulla che meriti la morte, Paolo deve essere trasferito a Roma perché si è appellato al tribunale di Cesare.

Questa immagine di Paolo in catene per il vangelo, «prigioniero di Cristo» o del Signore fa parte della tradizione attestata dal suo epistolario. In particolare nella seconda Lettera a Timoteo si parla esplicitamente della prigionia di Paolo a Roma,

dove gli fanno visita i suoi amici e lo assistono alcuni dei suoi collaboratori (2Tim 1,16-18). Nella stessa lettera si accenna alle ultime fasi del processo di Paolo nella prospettiva della morte ormai imminente (2Tm 4,6-8.16). La lettera è il testamento spirituale dell'apostolo che, prima di morire, consegna, per mezzo del discepolo, la testimonianza estrema a tutte le chiese della sua tradizione. Alla vigilia della morte egli affida la sua causa al Signore che lo libererà da ogni male e lo salverà per il suo regno eterno (2Tm 4,18). Sulla base di questi dati, conservati negli Atti degli apostoli e nell'epistolario paolino, si sviluppa la tradizione cristiana che colloca a Roma il martirio dell'apostolo Paolo.

Il trasferimento di Paolo da Cesarea a Roma è ricostruito da Luca sulla base di una tradizione, dove sono menzionate le tappe del viaggio. Paolo, assieme ad altri prigionieri, si imbarca nel porto di Cesarea sul Mediterraneo e, dopo un naufragio che lo costringe a passare i mesi invernali nell'isola di Malta, con una nuova nave approda prima sulla coste della Sicilia, a Siracusa, e poi al porto di Pozzuoli, da dove prosegue via terra alla volta di Roma. Il racconto di questo viaggio da Cesarea alla capitale dell'impero, occupa un capitolo e mezzo negli Atti degli apostoli. Ma tutto l'interesse del narratore si concentra nella descrizione drammatica della tempesta che al largo dell'isola di Creta si abbatte sull'imbarcazione nella quale si trova Paolo con gli altri prigionieri. Per due settimane la nave in balia del vento e delle onde vaga tra il mare Adriatico e le coste settentrionali dell'Africa. Alla fine si sfascia sulla spiaggia dell'isola di Malta, dove tutti i superstiti passano tre mesi in attesa di imbarcarsi su un'altra nave diretta a Roma. Trascorsi tre mesi nell'isola di Malta il convoglio, di cui fa parte Paolo, riprende la via del mare per raggiungere Roma.

Nella capitale dell'impero Paolo si appoggia ai cristiani che nel loro nucleo originario provengono dall'ambiente ebraico. Può contare sull'amicizia di Aquila e Prisca che sono rientrati da Efeso. È probabile che questa coppia giudeo-cristiana, che lo ha aiutato a Corinto e nella missione a Efeso, si sia data da fare per trovargli un alloggio nel loro quartiere. L'apostolo due giorni dopo il suo arrivo ha un primo incontro con i capi della comunità ebraica e poi una seconda riunione con i Giudei nella sua pigione. La residenza di Paolo nella capitale si dovrebbe cercare nelle vicinanze dei quartieri abitati dagli ebrei. Ma i dati sulla presenza degli Ebrei nella città di Roma sono troppo generici per individuare il luogo della residenza di Paolo. Oltretutto la comunità cristiana di Roma si è progressivamente distaccata dalla sinagoga e al tempo dell'arrivo di Paolo sono aumentati i cristiani di origine non ebraica. Si potrebbe pensare ad una residenza di Paolo anche al di fuori dei quartieri ebraici.

6. La morte di Paolo

La prima testimonianza sulla morte di Paolo a Roma è la lettera scritta da Clemente Romano della fine del primo secolo (96-98 d.C.). L'autore scrive alla chiesa di Corinto per esortare i cristiani di quella comunità a ricomporre la divisione interna provocata dalla destituzione di alcuni presbiteri da parte di un gruppo di giovani. Nella prima parte della lettera si presentano i motivi per ritrovare la concordia e la pace. Si mettono in risalto gli effetti negativi della gelosia, della discordia con esempi tratti dalla storia biblica del fratricidio di Abele da parte di Caino alla lotta tra i due fratelli Giacobbe ed Esaù e quella dei fratelli contro Giuseppe. La «gelosia» costringe Mosè a lasciare l'Egitto; la «gelosia» sta alla radice del contrasto di Miriam e Aronne contro Mosè e suscita la rivolta di Datan e Abiram; infine Davide per la «gelosia» subisce la persecuzione di Saul (*1Cor.* IV,1-11).

A questo punto l'autore introduce gli esempi desunti dalla storia recente: «Per gelosia e invidia le più grandi e giuste colonne furono perseguitate e lottarono fino alla morte. Teniamo davanti ai nostri occhi i buoni apostoli. Pietro, che a causa di gelosia ingiusta subì non una o due, ma molteplici sofferenze e così, dopo aver testimoniato, se ne andò al luogo della gloria che gli spettava. A causa della gelosia e discordia, Paolo mostrò la via per il premio della perseveranza. Per sette volte portando catene, esiliato, lapidato, fattosi araldo nell'Oriente e nell'Occidente, conseguì la nobile fama della fede. Dopo aver predicato la giustizia in tutto il mondo, giunto al confine dell'Occidente e resa testimonianza davanti alle autorità, così lasciò questo mondo e fu assunto nel luogo santo, divenendo il più grande modello della perseveranza» (*1Cor.* V,1-1-7). L'enumerazione di Clemente continua con il riferimento alla moltitudine degli «eletti» – i martiri – che furono vittime della gelosia e che diedero esempio di sopportazione in mezzo ad ogni genere di tormenti.

Il testo della Lettera di Clemente è un documento della chiesa romana, dove, a distanza di una generazione, è ancora vivo il ricordo della morte dei due «bravi apostoli» Pietro e di Paolo, «le grandi e giuste colonne» della chiesa. Nello schematismo dello stile omiletico, la Lettera conserva alcuni dati della biografia paolina. Paolo affronta diverse prove e sofferenze come annunciatore del vangelo in tutto il mondo, in Oriente e in Occidente. La sua morte avviene dopo «aver raggiunto il confine dell'Occidente» e dopo «aver reso testimonianza davanti alle autorità». A partire dal terzo secolo si parla apertamente del martirio di Paolo a Roma. Tertulliano nell'opera *De praescriptione haereticorum* riconosce la preminenza della chiesa di Roma per il fatto che tre apostoli, Pietro, Paolo e Giovanni vi hanno insegnato e i primi due

vi sono morti martiri⁸. Nell'opera intitolata *Scorpiace*, scritta nella prima decade del III secolo, Tertulliano precisa che Paolo «nato come cittadino romano è stato rigenerato a Roma grazie alla nobiltà del martirio»⁹.

Quello che dice Tertulliano concorda sostanzialmente con il racconto del “martirio di Paolo apostolo” nella parte conclusiva dello scritto apocrifo noto come “Atti di Paolo”. In quest'opera, composta da un presbitero della Frigia verso la fine del II secolo, si rielaborano i dati degli scritti canonici e vi si aggiunge altro materiale leggendario per idealizzare la figura di Paolo. L'apostolo a Roma si difende con audacia e sicurezza davanti all'imperatore Nerone, converte i suoi carcerieri e perfino diversi membri della famiglia imperiale e alla fine, secondo la legge romana, è condannato alla decapitazione.

Per verificare l'attendibilità storica dell'immagine di Paolo “martire” è opportuno rileggere il racconto lucano negli Atti degli apostoli. Quando Paolo arriva a Roma, gli «fu concesso di abitare per suo conto con un soldato di guardia». In una casa presa a pigione Paolo trascorre due anni interi e accoglie tutti quelli che vanno da lui, «annunziando il regno di Dio e insegnando le cose riguardanti il Signore Gesù Cristo, con tutta franchezza e senza impedimento» (At 28,30-31). Nella conclusione del libro degli Atti non si dice nulla dell'esito dell'appello di Paolo al termine del suo biennio trascorso a Roma. Per spiegare il silenzio lucano circa l'esito del processo paolino a Roma si fanno diverse ipotesi: Luca ha chiuso la redazione degli Atti alla fine del biennio romano di Paolo prima che avesse luogo il processo. Oppure non ne parla perché questo esula dalla sua prospettiva storica e teologica. In realtà quello che interessa all'autore degli Atti è la testimonianza che Paolo rende a Gesù Cristo mediante l'annuncio del vangelo nella capitale dell'impero.

Luca riporta due incontri di Paolo con la comunità ebraica di Roma. Il primo avviene dopo tre giorni dal suo arrivo. Paolo convoca i più in vista tra i Giudei e davanti ad essi presenta il suo caso: «Senza aver fatto nulla contro il mio popolo né contro le usanze dei padri, dice Paolo, sono stato arrestato a Gerusalemme, consegnato ai Romani, i quali dopo avermi interrogato volevano rilasciarmi non avendo trovato alcuna colpa degna di morte. Ma per sottrarmi ai Giudei sono stato costretto ad appellarmi a Cesare senza intendere con questo muovere accuse contro il mio popolo» (At 28,17-19). I Giudei di Roma, convocati da Paolo, dichiarano che essi non hanno ricevuto nessuna informazione sul suo conto dalla Giudea. Tuttavia esprimo-

⁸ TERTULLIANO, *De praescriptione haereticorum*, 36.

⁹ TERTULLIANO, *Scorpiace*, 15.

no il desiderio di ascoltarlo con più calma, perché sanno che «questa setta – il movimento cristiano – trova dovunque opposizione» (At 28,22). Così fissano un secondo appuntamento per incontrarsi con Paolo.

Al giorno stabilito vengono in molti nel suo alloggio e per un giorno intero Paolo espone loro «il regno di Dio cercando di convincerli riguardo a Gesù in base alla legge di Mosè e ai Profeti». La riunione si conclude con un fallimento sotto il profilo missionario perché solo un gruppetto si lascia convincere, mentre i più se ne vanno in disaccordo con Paolo e tra di loro. Nella città di Roma si ripete quello che era avvenuto precedentemente a partire dalla colonia romana di Antiochia di Pisidia. I Giudei nella stragrande maggioranza si oppongono all'annuncio cristiano di Paolo. D'altra parte questo rifiuto dei Giudei corrisponde alla profezia di Isaia circa l'indurimento di Israele di fronte alla parola di Dio. Paolo conclude dicendo che è giustificata la sua scelta di portare la salvezza di Dio alle genti.

Su questo sfondo l'autore degli Atti chiude la sua opera. Paolo «con tutta franchezza e senza impedimento» può annunciare il regno di Dio e insegnare le cose riguardanti il Signore Gesù a tutti quelli che venivano da lui. Luca guarda al futuro della missione cristiana. Essa non si fonda sulla storia personale di Paolo, ma sulla forza di espansione irresistibile della parola di Dio. L'ultima pagina degli Atti non consente di ricostruire le fasi finali della biografia di Paolo e tanto meno lascia intravedere quale esito abbia avuto il suo appello presso l'imperatore.

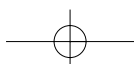
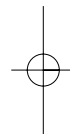
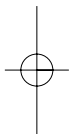
La causa e le circostanze della morte di Paolo a Roma rientrano nel campo delle ipotesi. Al termine del biennio Paolo sarebbe stato condannato a morte e giustiziato, secondo la legge romana, alla decapitazione. In questo caso la morte dell'apostolo sarebbe avvenuta nei primi anni sessanta (62-63 d.C.). In una seconda ipotesi Paolo sarebbe stato rilasciato perché i suoi accusatori di Gerusalemme non si sono presentati a Roma per formulare le loro accuse davanti al tribunale dell'imperatore. Secondo la legislazione romana circa i tempi dell'accusa per le cause capitali si prevede una dilazione di un anno e mezzo quando una delle parti risiede fuori dell'Italia. Scaduti i termini della sua *custodia militaris* in attesa di appello, Paolo sarebbe stato rilasciato. Egli avrebbe lasciato Roma per raggiungere la Spagna, dove avrebbe svolto una breve attività missionaria nella città di Tarragona – Tarraco, colonia romana. In appoggio a questa ipotesi sulla missione di Paolo in Spagna alcuni interpretano in senso geografico l'espressione di Clemente Romano: «dopo avere raggiunto il confine dell'Occidente». Per chi scrive da Roma, come Clemente, il confine dell'Occidente è solo la Spagna.

Dopo la breve missione in Spagna Paolo sarebbe ritornato a Roma, pensando di poter trovare nella comunità di Roma l'appoggio per allagare la sua attività evan-

gelizzatrice. Al suo rientro nella capitale Paolo sarebbe stato di nuovo arrestato dall'autorità per iniziativa dei Giudei della capitale con la connivenza dei giudeo-cristiani della chiesa romana. Gli uni e gli altri non vedono di buon occhio l'attività missionaria di Paolo che fa leva sulla libertà dalla legge e ha un certo successo tra i proseliti e i greci-latini simpatizzanti per l'ebraismo. Questo fatto non fa altro che acuire il dissidio e i contrasti tra i giudeo-cristiani di Roma e le comunità ebraiche. In ogni caso la presenza di Paolo a Roma crea problemi sia ai Giudei della capitale sia ai giudeo-cristiani. Se è vero quello che dice Clemente Romano, cioè che Paolo «per gelosia e discordia... raggiunse il luogo santo», potrebbe essere verosimile l'ipotesi di un coinvolgimento dei due gruppi nel suo nuovo arresto.

Nella lettera di Clemente si dice che Paolo «rese testimonianza davanti alle autorità», una terminologia che indica i funzionari o magistrati distinti dall'autorità imperiale. Nel caso di Paolo potrebbe trattarsi del prefetto di Roma delegato per giudicare i casi non riservati all'imperatore. Davanti a questo tribunale Paolo sarebbe accusato del delitto di «lesa maestà» in base alla legge relativa alla *maiestas*, rimessa in vigore da Nerone nel 62, dopo la morte di Afranio Burro e di Seneca. Paolo come predicatore di Gesù Cristo dà nuovo impulso ai cristiani che formano dei gruppi fuori della comunità ebraica protetta dalla legislazione sui *collegia*. L'attività di Paolo si presta al sospetto e all'accusa presso il tribunale romano come oppositore dell'ideologia statale che sfocia in modo più o meno aperto nel culto imperiale. È un'accusa di carattere giuridico-religioso che comporta la condanna e l'esecuzione sommaria. Per un cittadino romano la pena prevista è la *decapitatio*. Condotta da una piccola scorta fuori della città, lungo la via Ostiense, Paolo sarebbe stato decapitato dallo *speculator*, il soldato addetto all'esecuzioni capitali.

Quando Paolo muore a Roma ha appena sessant'anni. Metà della sua vita, dopo l'esperienza di Damasco, l'ha passata da pellegrino del vangelo passando da una provincia all'altra dell'impero, dalla Siria alla Galazia, dalla Macedonia all'Acaia e all'Asia. Ha percorso oltre una decina di migliaia di chilometri via terra e per mare. Ha desiderato e atteso il viaggio a Roma come punto di partenza per la missione in Occidente. Vi è arrivato come prigioniero per il vangelo e con la sua decapitazione ha posto il sigillo alla sua testimonianza. Paolo non ha fondato la chiesa di Roma, ma con il suo «martirio» ne ha segnata per sempre la storia. Il suo primo biografo Luca, anche se ha steso un velo sulla sua condanna a morte nella capitale dell'impero, ha intuito la dimensione storica e simbolica della sua testimonianza. La morte di Paolo a Roma rappresenta il compimento della missione affidata da Gesù risorto ai suoi discepoli perché da questo centro la loro testimonianza cristiana raggiunga gli estremi confini della terra.



Il vangelo paolino fra tradizione giudaica e apertura ai Gentili

Romano Penna

Pontificia Università Lateranense (Roma)

Almeno un paio di volte nelle lettere di Paolo constatiamo che egli parla di un *suo* proprio vangelo (cfr. Rm 2,16; 16,25), ma ciò avviene in contesti argomentativi piuttosto circoscritti, che comunque non spiegano in che cosa mai esso consista¹. Non è quindi su questo sintagma che bisogna insistere per conoscere la tipicità del suo annuncio. Molto più significative sono semmai altre locuzioni, che troviamo là dove egli accenna a «il vangelo che vi ho annunciato» (Gal 1,11), «il vangelo che proclamo» (Gal 2,1), «il nostro vangelo» (2Cor 4,3; 1Tes 1,5), per non dire dei passi dove l'Apostolo offre addirittura una definizione formale del vangelo stesso (cfr. Rm 1,16-17; 1Cor 1,18-25) o lo presenta come una necessità a cui non può sottrarsi (cfr. 1Cor 9,16.23). Qui i contesti sono molto più istruttivi, poiché ci illuminano più da vicino su quale sia il suo contenuto.

In ogni caso, è dall'insieme delle lettere che possiamo cogliere quale sia, non tanto la formula specifica della predicazione di Paolo, come se bastasse una semplice battuta per qualificarla, bensì l'intera sua ermeneutica evangelica, che è complessa e articolata. Una cosa è certa, ed è che egli si staglia sullo sfondo del cristianesimo delle origini per sicure note di originalità. Come ebbe a scrivere tempo fa il celebre Albert Schweitzer, «Paolo ha assicurato per sempre nel cristianesimo il

¹ Nel primo testo Paolo rimanda al «giorno in cui Dio giudica le cose nascoste degli uomini, secondo il mio vangelo, mediante Cristo Gesù», ma il contesto è quello di un giudizio sui Gentili. Nel secondo testo si tratta di una dossologia («A colui che ha il potere di confermarvi secondo il mio vangelo e l'annuncio di Gesù Cristo...»), che per natura sua non ha nulla di un genere espositivo. Si aggiunga poi la deuteropaolina 2Tim 2,8 («Gesù Cristo, della stirpe di David, è risuscitato dai morti, secondo il mio vangelo»); ma anche qui la menzione di un vangelo particolarmente *suo* suona strana, sia perché l'annuncio della risurrezione di Gesù in quanto tale non ha nulla di tipicamente paolino, essendo patrimonio comune della chiesa primitiva già prepaolina, sia perché la davidicità di Gesù non appartiene affatto al suo vangelo, poiché l'accenno veloce che se ne fa in Rm 1,3b è di timbro tradizionale (cfr. i commenti).

diritto di pensare... Egli non è un rivoluzionario. Parte dalla fede della comunità, ma non ammette di doversi fermare dove quella finisce... Egli fonda per sempre la fiducia per cui la fede non ha nulla da temere dal pensiero... Paolo è il santo protettore del pensiero nel cristianesimo»²! Forse senza saperlo, con queste parole Schweitzer di fatto riformulava, applicandolo a Paolo, ciò che già aveva affermato sant'Agostino in termini più generali: «Se la fede non viene pensata, è come se non ci fosse»³. In effetti, Paolo ha ripensato la fede, e lo ha fatto in termini non scontati.

1. Nessi e contrasti con la chiesa primitiva e con il giudaismo

La teologia di Paolo non è certo spuntata come un fungo all'interno del cristianesimo delle origini, né è rimasta confinata in uno splendido isolamento. Da una parte, infatti, i debiti di Paolo nei confronti della chiesa primitiva sono innegabili, come si vede da vari elementi quali: la sua personale preoccupazione di mantenere opportuni legami con coloro che avevano aderito a Cristo prima di lui (cfr. Gal 2,2.9: «per non trovarmi nel rischio di correre invano... Diedero a me la loro destra in segno di comunione»), qualche citazione esplicita del credo comune (cfr. 1Cor 15,3-5: «Vi ho trasmesso ciò che anch'io ho ricevuto, cioè che Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture e che fu sepolto e che risuscitò il terzo giorno secondo le Scritture e che apparve a Cefa e poi ai Dodici»), e l'utilizzo di testi che la critica letteraria riconduce con tutta probabilità ad ambiti giudeo-cristiani preesistenti (cfr. la confessione cristologica di Rom 1,3b-4a: «Nato dal seme di Davide secondo la carne, costituito figlio di Dio potente secondo lo Spirito di santità dalla risurrezione dei morti»; e l'ampia composizione innica in Fil 2,6-11). Semmai bisognerebbe precisare quale sia stata la chiesa che maggiormente gli trasmise la formulazione degli elementi fondamentali della fede cristiana, se Gerusalemme o Antiochia⁴. C'è poi da calcolare il ruolo che a Gerusalemme dovrebbe aver svolto nei suoi confronti il gruppo dei sette cristiani di provenienza giudeo-ellenista, rappresentati da Stefano e dalla sua predicazione (almeno secondo il racconto di Luca in Atti 6-7, visto che Paolo nelle sue lettere non ne parla mai), la cui critica al Tempio e alla Legge mosai-

² A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930, 365-366.

³ AGOSTINO, *De praedestinatione sanctorum* 2,5: «Fides, si non cogitetur, nulla est» (= PL 44, 963).

⁴ Decisivo per lui fu il triangolo formato da Gerusalemme-Damasco-Antiochia sull'Oronte: poiché di una comunità cristiana a Damasco sappiamo pochissimo, gli Studiosi si suddividono in base alla preferenza da dare o a Gerusalemme o ad Antiochia.

ca potrebbe avere rappresentato per lui un punto di partenza, sia prima per la persecuzione sia poi per il ripensamento del messaggio cristiano⁵. D'altra parte, Paolo ebbe già in vita tutta una serie di collaboratori che condivisero il suo pensiero prima che la sua sorte apostolica (cfr. uomini come Barnaba, Timoteo, Tito, Epafrata, Epafrodito, Tichico, Clemente, Aquila; e donne come Lidia, Priscilla, Febe, Maria, Giunia, Trifena, Trifosa, Pèrside, Giulia), e poi originò una successiva tradizione teologica attestata sia dalle cosiddette lettere deuteropaoline (le sei individuate sopra) sia da alcuni autori posteriori (come Ignazio di Antiochia, Giustino, Ireneo di Lione).

In più, bisogna riconoscere che egli non rinnegò affatto la sua matrice giudaica. Certo non si professa mai «cristiano», anche perché il termine è sicuramente posteriore (nonostante At 11,26). E non solo si dichiara «circonciso l'ottavo giorno, della stirpe d'Israele, della tribù di Beniamino, ebreo da Ebrei» (Fil 3,5), «stirpe di Abramo» (2Cor 11,22), ma giunge persino ad augurarsi di essere «anàtema, separato da Cristo a vantaggio dei miei fratelli, miei consanguinei secondo la carne» (Rom 9,3), ai quali riconosce tutta una serie di peculiarità distintive: «Essi sono Israeliti e possiedono l'adozione a figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse, i patriarchi, e da essi proviene Cristo secondo la carne» (Rom 9,4-5). Paolo condivide le stesse «sacre Scritture» (Rom 1,2), la stessa fede monoteistica dello *Shemà* (cfr. 1Cor 8,6), la stessa attesa del futuro «giorno del Signore» (1Cor 5,5; 1Tes 5,2; ecc.), la stessa concezione di fondo su Israele come popolo scelto e amato da Dio, che lo ha chiamato «senza pentirsene» (Rom 11,29). Egli perciò avrebbe sicuramente continuato a definirsi un «Giudeo», anche se un giudeo «in Cristo».

Resta il fatto che Paolo fu a sua volta incompreso e fortemente contrastato. Ciò si verificò già da parte degli ebrei di fede giudaica, da cui fu ripetutamente flagellato («Cinque volte dai Giudei ricevetti i quaranta colpi meno uno»: 2Cor 11,24; cfr. anche 1Tes 14-16) e in vari luoghi fu variamente oggetto di violenza (cfr. At 9,23 [a Damasco].²⁹ [a Gerusalemme]; 13,50 [ad Antiochia di Pisidia]; 17,5 [a Tessalonica].¹³ [a Berea]; 18,12-17 [a Corinto]; 21,27 [tentativo di lapidazione a Gerusalemme]). Ma l'opposizione fu messa in atto sorprendentemente anche da quegli ebrei,

⁵ Gli studi più rappresentativi in materia raggiungono conclusioni diverse. Per M. HENGEL, *Zwischen Jesus und Paulus. Die 'Hellenisten', die 'Sieben' und Stephanus* (Apg 6,1-15; 7,54-8,3), in ZTK 72 (1975) 151-206, Stefano sarebbe un ponte tra Gesù e Paolo. Secondo H. RÄISÄNEN, *The 'Hellenists' – A Bridge between Jesus and Paul?*, in Id., *The Torah and Christ*, Helsinki 1986, 242-306, egli invece si connetterebbe più a Gesù che a Paolo. Da parte sua S. LÉGASSE, *Stephanos* (LD 147), Paris 1992, ritiene che l'immagine di Stefano presente negli Atti sia sostanzialmente lucana cioè redazionale; così anche F. VOUGA, *Il cristianesimo delle origini: scritti, protagonisti, dibattiti*, Torino 2001, 47-52. Più possibilista dal punto di vista storico si dimostra invece E. J. SCHNABEL, *Urchristliche Mission*, Wuppertal 2002, 643-653.

che per aver aderito a Gesù Cristo condividevano la stessa fede cristiana, sostenendo però un'altra ermeneutica dell'evangelo. Egli li chiama ironicamente «super-apostoli» (cfr. 2Cor 11,4-5.22-26) o «falsi fratelli, che si sono intromessi a spiare la libertà che abbiamo in Cristo» (Gal 2,4-5; cfr. anche Gal 2,11-15; 4,29; 5,11; Fil 3,2-3; Rom 16,17-18). Questi fatti suscitano un interrogativo inevitabile: come mai Paolo fu così osteggiato? Qui si pone il complesso problema storico e teologico del cosiddetto "giudeo-cristianesimo", cioè di quel settore del primo cristianesimo di provenienza giudaica (di cui fu esponente Giacomo, «fratello del Signore», autore o referente della lettera omonima), che accettò la fede in Gesù Cristo ma la combinò con una perdurante osservanza della Torah o di parte di essa⁶.

Con ciò tocchiamo il punto centrale dell'originalità del pensiero paolino: un argomento, che ha molte sfaccettature e che va trattato ripartitamente.

2. Il punto focale

Una questione importante consiste nel sapere se la teologia di Paolo abbia un centro e quale esso sia⁷. Mentre la tesi luterana classica sostiene la centralità della giustificazione per fede (così R. Bultmann, E. Käsemann, H. Hübner), altri all'interno dello stesso protestantesimo puntano piuttosto sulla decisività dell'unione mistica con Cristo (W. Wrede, A. Schweitzer, E. P. Sanders); altri ancora sottolineano il valore della teologia della croce (U. Wilckens, J. Becker) o la dimensione apocalittica della rivelazione di Dio in Cristo (J. C. Beker) o la costante tensione verso orizzonti universalistici (K. Stendahl, F. Watson, J. D. G. Dunn) o infine evidenziano

⁶ A questo proposito, cfr. C. GIANOTTO, *Il movimento di Gesù tra la Pasqua e la missione di Paolo*, in R. PENNA (a cura), *Le origini del cristianesimo. Una guida*, Roma 2004, 2006², 95-127. Accogliendo la distinzione proposta alcuni anni fa da R. E. BROWN – J. P. MEIER, *Antiochia e Roma, chiese-madri della cattolicità antica*, Assisi 1987 («Introduzione»), potremmo suddividere i Giudei che aderirono a Gesù Cristo in quattro gruppi, da una posizione di destra a una di sinistra: (1) coloro che insistevano sulla piena osservanza della legge mosaica, inclusa la circoncisione (cfr. At 11,2; 15,5; Gal 2,4); (2) coloro che non insistevano sulla circoncisione ma richiedevano dai pagani l'osservanza di alcuni precetti giudaici (cfr. At 15; Gal 2,11-14; Apoc 2,14; comprese le figure di Giacomo e forse di Pietro); (3) coloro che non insistevano né sulla circoncisione né su alcun altro precetto giudaico (così Paolo); (4) coloro che non riconoscevano più nessun significato al culto e alle feste giudaiche (forse i Sette di At 6,1-6; certo il Vangelo di Giovanni e la Lettera agli Ebrei).

⁷ Ultimamente la questione è stata riproposta fortemente da D. A. CAMPBELL, *The Quest for Paul's Gospel. A Suggested Strategy*, London-New York 2005, che peraltro sposa apertamente la posizione di E. P. Sanders. In second'ordine, cfr. pure le ricerche di J. PLEVNIK, *The Center of Pauline Theology*, in CBQ 51 (1989) 461-478; V. P. FURNISH, *On Putting Paul in His Place*, in JBL 113 (1994) 3-17.

Cristo stesso come il fattore oggettivo e scatenante di tutta la teologia del Paolo cristiano (L. Cerfaux, R. Schnackenburg). Quest'ultima scelta merita la nostra attenzione, poiché per Paolo è appunto la scoperta della figura di Cristo e della sua valenza soteriologica a costituire la causa, l'origine, la fonte del suo sfaccettato discorso sulla fede, sulla giustificazione, sulla partecipazione mistica, sull'evento croce-risurrezione, e sulla destinazione universale dell'evangelo⁸.

Non che tutti questi vari capitoli sarebbero rimasti lettera morta senza l'adesione a Cristo. Per esempio, di fede in Dio Paolo avrebbe certamente continuato a parlare anche come semplice Giudeo, viste le celebrazioni della fede (*'emunàh*) che si fanno in vari scritti rabbinici⁹. Ciò vale pure per l'idea di una rivelazione di Dio nella storia umana, specialmente di Israele, come si esprime qualche testo rabbinico sia pure stabilendo una netta differenza con i pagani¹⁰. Inoltre, benché il messianismo del tempo fosse un fenomeno molto complesso¹¹, Paolo avrebbe comunque conti-

⁸ Ora cfr. anche G. D. FEE, *Pauline Christology. An Exegetical-Theological Study*, Peabody 2007.

⁹ Per esempio, il Talmud babilonese addirittura sintetizza i 613 precetti, dati secondo la tradizione a Mosè, nel solo precetto della fede: «R. Simlai [del secolo III] spiegava: 613 *mizwôt* furono date a Mosè, di cui 365 proibizioni, corrispondenti al numero dei giorni dell'anno solare, e 248 precetti positivi, corrispondenti al numero delle membra del corpo umano... Venne Davide e li ricondusse a undici, com'è scritto (nel Salmo 15): "Signore, chi abiterà nella tua tenda? Chi dimorerà sul tuo santo monte? [1] Colui che cammina senza colpa, [2] agisce con giustizia e [3] parla lealmente, [4] non dice calunnia con la lingua, [5] non fa danno al suo prossimo e [6] non lancia insulto al suo vicino. [7] Ai suoi occhi è spregevole il malvagio, [8] ma onora chi teme il Signore. [9] Anche se giura a suo danno, non cambia; [10] presta denaro senza fare usura, e [11] non accetta doni contro l'innocente. Colui che agisce in questo modo resterà saldo per sempre"... Venne Isaia e li ridusse a sei, com'è scritto (in Is 33,15): "[1] Colui che cammina nella giustizia, [2] parla secondo rettitudine, [3] disprezza un guadagno ottenuto per estorsione, [4] scuote le mani per rifiutare un dono, [5] chiude l'orecchio per non intendere propositi sanguinari, [6] e si fascia gli occhi per non vedere il male". Venne Michea e li ridusse a tre, com'è scritto (in Mic 6,8): "Cosa chiede il Signore da te? [1] Pratica la giustizia, [2] ama la misericordia, [3] e cammina umilmente con il tuo Dio". Di nuovo venne Isaia e li ridusse a due, com'è detto (in Is 56,1): "Così parla il Signore: [1] Osservate il diritto [2] e praticate la giustizia". Venne Amos e li ridusse a uno, com'è detto (in Am 5,4): "Poiché così dice il Signore alla casa d'Israele: Cercate me e vivrete". A ciò R. Nahman obiettò: "(Non significa forse) Cercatemi osservando tutta intera la Torah?". Ma venne Abacuc e li ridusse a uno solo: "Il giusto per la sua fede vivrà" (Ab 2,4b)» (*Makkot* 24a).

¹⁰ Il midrash *Genesis Rabbà* 52, 5, presupponendo una rivelazione anche fuori d'Israele, si esprime così: «Che differenza c'è tra i profeti d'Israele e i profeti dei pagani? Si può istituire il paragone con un re, che si trovava insieme a un amico in una sala e un velo pendeva fra di loro: quando il re desiderava parlare col suo amico, lo sollevava; ma quando parlò ai profeti dei pagani non sollevò il velo, bensì si rivolse loro standovi dietro. Si può anche paragonare con un re, che aveva una moglie e una concubina: la prima egli la visitava apertamente, l'altra segretamente. Similmente il Santo, benedetto egli sia, parlò ai profeti pagani soltanto con mezze parole, ma ai profeti d'Israele parlò con parole intere, con linguaggio d'amore».

¹¹ Vedi per esempio il plurale usato da J. NEUSNER – W. S. GREEN – E. S. FRERICHS (eds.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge 1987. Cfr. anche J. J. COLLINS, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York-London 1995; G. S.

nuato a sperare nella venuta del Messia come liberatore d'Israele, se non dell'umanità intera¹², anche se in base alla sua formazione farisaica avrebbe piuttosto attribuito alla Torah il peso maggiore come criterio di individuazione del vero Giudeo¹³.

Ma di tutti questi concetti egli ha operato un vero e proprio *reset*, una riconfigurazione, tale da rielaborarli e fonderli in una sintesi nuova, sicché ciascuno di essi alla fine è caratterizzato da una semantica diversa da quella originale. Ebbene, se volessimo ricercare la causa responsabile dell'innovazione non la troveremmo, se non nella percezione della portata dirompente della figura e dell'operato di Gesù Cristo, il quale, nient'altro che per la sua identità messianica diversamente concepita in rapporto alle premesse giudaiche, ridefinisce sia la fede in Dio sia l'idea di storia della salvezza, ecc. Si intuisce quindi che la novità del pensiero di Paolo va assolutamente associata con la determinante esperienza da lui fatta sulla strada di Damasco¹⁴, a cui si aggiungerà poi anche il fatto di un certo qual sviluppo del pensiero¹⁵, condizionato di volta in volta dalle diverse situazioni delle chiese destinatarie delle sue lettere cioè delle sue prese di posizione.

OEGEMA, *The Anointed and his People. Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba*, Sheffield 1998.

¹² Cfr. l'apocrifo *Salmi di Salomone* 17,21-31 (secolo I a.C.): «Guarda, Signore, e fa' sorgere il loro re figlio di David... e cingilo di forza così che possa spezzare i governanti ingiusti... E riunirà un popolo santo... e non permetterà che l'ingiustizia abiti ancora tra loro... Terrà i popoli pagani sotto il suo giogo... sicché giungeranno nazioni dall'estremità della terra per vedere la sua gloria». Erano però riprovati i tentativi di calcolare la fine: «Maledetti coloro che calcolano la fine, in quanto dimostrano che, essendo la fine giunta e il Messia non arrivato, non verrà mai più; invece, aspettalo, come è detto: "Anche se tarda, aspettalo" (Ab 2,3)» (*Sanhedrin* 97b).

¹³ Il Talmud babilonese dice: «Tutte le fini sono passate (e il Messia non è ancora venuto); dipende solo dal pentimento e dalle buone opere» (*Sanhedrin* 97b); e il Talmud palestinese precisa: «Se Israele si pentisse un giorno solo, immediatamente verrebbe il figlio di Davide; se Israele osservasse a dovere un solo Shabbat, immediatamente verrebbe il figlio di Davide» (*Taanit* 64a).

¹⁴ Cfr. C. DIETZFELBINGER, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie* (WMANT 58), Neukirchen-Vluyn 1985; S. KIM, *The Origin of Paul's Gospel* (WUNT 2/4), Tübingen 1981; ID., *Paul and the New Perspective. Second Thoughts in the Origin of Paul's Gospel*, Grand Rapids-Cambridge 2002.

¹⁵ Cfr. per esempio P. BENOIT, *L'évolution du langage apocalyptique dans le corpus paulinien*, in AA.VV. *Apocalypses et théologie de l'espérance: ACFEB, Congrès de Toulouse 1975* (LD 95), Paris 1977, 299-335; U. SCHNELLE, *Wandlungen im paulinischen Denken* 8SBB 137), Stuttgart 1989.

3. Ermeneutica soteriologica e universalistica della figura di Gesù il Cristo

Chi è dunque Gesù Cristo secondo Paolo? La posizione di chi vorrebbe vedere nell'Apostolo il vero fondatore del cristianesimo come religione di redenzione, in quanto egli avrebbe appunto trasformato Gesù in un Redentore, cozza inevitabilmente contro due fatti inoppugnabili: il fatto che già prima di lui Gesù veniva confessato come «morto per i nostri peccati» (1Cor 15,3: citazione di una confessione di fede anteriore all'Apostolo), e il fatto che egli non definisce mai Gesù né come Redentore¹⁶ né come Salvatore¹⁷, mentre la formulazione astratta e d'impronta culturale circa la morte «per i peccati» acquista in lui un accento personalistico con la dizione «per tutti, per voi, per noi, per me, per gli empi» (cfr. rispettivamente 2Cor 5,14s.; 1Cor 11,24; 1Tes 5,10; Gal 2,20; Rom 5,6).

L'Apostolo condivide con il cristianesimo primitivo, a lui anteriore, la fede scandalosa di definire Messia (*Christòs*) e persino Signore (*Kyrios*)¹⁸ non un sovrano potente e glorioso, ma un oscuro galileo miserevolmente condannato all'ignominia della croce, la cui gloria in termini paradossali si ritiene che gli provenga soltanto dal fatto di avere dato la vita per gli altri e di essere stato, proprio «per questo motivo» (così nell'inno pre-paolino di Fil 2,9: *dió*), inopinatamente risuscitato dai morti da Dio stesso. Dunque, almeno in gran parte, i primi cristiani ritengono che Gesù sia «morto per i nostri peccati» (1Cor 15,3)¹⁹ e che con la risurrezione dai morti sia stato «costituito figlio di Dio potente» (Rom 1,4a). Inoltre, alcune forme di missione (giudeo-cristiana, all'interno di Israele) devono essere esistite anche prima di Paolo, benché limitate e soprattutto esenti da conclamate sottolineature polemiche nei

¹⁶ Certo Paolo impiega il sostantivo astratto «redenzione» (*apolytrosis*), ma molto raramente (solo in Rom 3,24; 8,23; 1Cor 1,30), e in più sapendo bene che esso non è di origine culturale ma profana-sociale (rapportato al riscatto di schiavi o prigionieri).

¹⁷ Paolo impiega il titolo di «salvatore» (*sotér*) una sola volta (in Fil 3,20), e lo fa in riferimento non all'operato storico o attuale di Cristo bensì soltanto alla sua venuta escatologica, come a dire che solo alla fine dei tempi egli si manifesterà come salvatore! Cfr. F. JUNG, *SOTER. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament* (NA 39), Münster 2002 (su Fil 3,20: 309-316).

¹⁸ Egli non utilizza mai i titoli cristologici né di Maestro né di Profeta, che pur dovevano appartenere al linguaggio dei discepoli della prima ora!

¹⁹ Sull'esistenza di discepoli di Gesù che, tuttavia, non computavano la morte di lui come redentrice, cfr. R. PENNA, *Cristologia senza morte redentrice: un filone di pensiero del giudeocristianesimo più antico*, in *Id.*, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento* (Studi sulla Bibbia e il suo Ambiente, 6), Cinisello Balsamo 2001, 680-704.

confronti della matrice giudaica²⁰. Perciò l'ebreo Paolo condivide con altri ebrei (poiché tali furono tutti i primi discepoli di Gesù) una fede che riguarda pure un altro ebreo, certamente atipico, ma estremamente umano, culturalmente appartenente a una non brillante regione palestinese del tempo. Certo, dal punto di vista storiografico, c'è da essere meravigliati che nel giro di pochissimi anni di un certo Galileo chiamato Gesù (che del resto era un nome molto diffuso nell'ambiente giudaico) si siano potute dire cose del genere. Ed è già tantissimo.

Di suo, in più, Paolo ritiene che questo Gesù (Cristo e Signore) sia l'iniziatore di una nuova stagione della storia e di una nuova identità antropologica dalle ricadute universalistiche, eventualmente paragonabile non a un re come Davide o a un profeta come Isaia, ma neppure a un grande legislatore come Mosè, bensì soltanto a chi è anteriore a tutti costoro e per di più non appartenente al popolo storico d'Israele, cioè ad Adamo progenitore dell'intera umanità (cfr. 1Cor 15,21-22.45-47; Rom 5,12-21)²¹. Sicché, con il Cristo ha luogo nell'uomo credente una «nuova creazione» (2Cor 5,17; Gal 6,15). Certamente Paolo non ha un'idea gnostica di Gesù, quasi fosse un rivelatore angelico che non avesse nulla da spartire con questo mondo caduco e con i chiaroscuri della storia; al contrario, egli sa bene che Gesù è discendente di Abramo (cfr. Gal 3,16), poiché è precisamente il popolo israelitico ad avere prodotto «il Cristo secondo la carne» (Rom 9,4).

Ma gli orizzonti di questo giudeo atipico, che è Paolo, vanno molto al di là di Israele: a lui interessa l'uomo come tale, ogni uomo, a prescindere da qualunque distinzione o, peggio, contrapposizione culturale e religiosa. Lo confessa ai Romani: «Io sono in debito tanto verso i Greci quanto verso i Barbari, tanto verso i sapienti quanto verso gli ignoranti» (1,14); e ai Corinzi ammette: «Mi sono fatto Giudeo con i Giudei, per guadagnare i Giudei; con coloro che sono sotto la legge sono diventato come uno che è sotto la legge,... con coloro che non hanno legge sono diventato come uno che è senza legge... Tutto io faccio per l'evangelo, per diventarne partecipe con loro» (1Cor 9,20-23). Anzi, se ha una preferenza, essa è per i Gentili, cioè per coloro che erano tradizionalmente tagliati fuori dalla tipica coscienza di Israele circa la propria elezione distintiva: «Ecco che cosa dico a voi Gentili: come apostolo dei Gentili, io faccio onore al mio ministero, nella speranza di suscitare la gelosia di quelli del mio sangue e di salvarne alcuni» (Rom 11,13-14). In quest'ultima frase

²⁰ Cfr. l'esposizione dettagliata di E. J. SCHNABEL, *Urchristliche Mission*, Wuppertal 2003, 654-883; e F. VOUGA, *Il cristianesimo delle origini*, 36-52 e 88-95; J. GNILKA, *I primi cristiani. Origini e inizio della chiesa*, Brescia 2000, 322-335.

²¹ Cfr. G. D. FEE, *Pauline Christology*, 512-529.

sarebbe fuori luogo leggere anche solo un'ombra di antiggiudaismo, poiché subito dopo Paolo definisce «sante le primizie e la radice», su cui sono fondati i Gentili convertiti alla fede cristiana, e «buono» l'ulivo su cui «contro natura» è innestato l'ulivo «selvatico» degli stessi Gentili credenti (Rom 11,16-24)²². In queste dichiarazioni non si può affatto intravedere la fregola di un proselitismo a tutti i costi, magari fine a se stesso; ma c'è sicuramente l'entusiasmo di chi «vive per Cristo» (Fil 1,21), poiché è stato «ghermito» da lui (Fil 3,12), è «tenuto in pugno dal suo amore» (2Cor 5,14), e si sentirebbe un traditore se non lo annunciasse ai quattro venti (cfr. 1Cor 9,16-17; Fil 1,18). Né si può parlare di fanatismo, che semmai contraddistinse la fase pre-cristiana della sua vita; come cristiano, invece, egli esorta a «non farsi un'idea troppo alta di sé», a «non rendere a nessuno male per male», a «vivere in pace con tutti» (Rom 12,16-18), a «sperimentare ogni cosa e tenere ciò che è buono» (1Tes 5,21), in una parola a pensare in grande: «Tutto ciò che è vero, tutto ciò che è nobile, tutto ciò che è giusto, tutto ciò che è onesto, tutto ciò che è amorevole, tutto ciò che vi fa onore, se c'è qualcosa di valore e se c'è qualcosa di lodevole, questo sia oggetto dei vostri pensieri» (Fil 4,8).

Ma ecco ancora ripresentarsi la domanda: che cosa significa, dunque, Gesù Cristo per Paolo? In breve, e a livello di superficie, potremmo dire che ai suoi occhi il Cristo rappresenta il superamento della disuguaglianza tra Giudei e Gentili: non nel senso della eliminazione della peculiarità di Israele, ma nel senso di una equiparazione dei secondi con i primi. Tutta l'attività missionaria di Paolo, che con ogni verosimiglianza, almeno nella forma a noi nota, non avrebbe avuto luogo senza la sua adesione alla fede cristiana²³, consistette proprio in questo: nell'eliminare la distanza che separava i Gentili dai Giudei, ritenuti comunque il popolo dell'alleanza con Dio, al fine di includervi anche gli «altri», i «diversi», i «lontani»²⁴. Ma il prin-

²² Cfr. maggiori approfondimenti nella monografia di T. L. DONALDSON, *Paul and the Gentiles. Remapping the Apostle's Convictional World*, Minneapolis 1997. E vedi anche l'esegesi del passo paolino in R. PENNA, *Lettera ai Romani – II. Rm 6-11* (Scritti delle Origini Cristiane, 6/11), Bologna 2006, 2007², 356-370.

²³ Con tutta probabilità egli sarebbe rimasto confinato nella terra d'Israele (o sarebbe tornato a Tarso?), forse come maestro di una vita «ortodossa», conforme alle regole della Torah; è probabilmente a questo che si riferisce in Gal 5,11, dove ammette di avere «predicato la circoncisione» quando non era ancora cristiano; un possibile modello di un'attività rivolta ai Gentili potrebbe essere dato dal mercante Eleazaro di età claudiana, che solo occasionalmente insegnò la Torah al pagano Izate re dell'Adiabene (cfr. Fl. Giuseppe, *Ant.* 20, 43).

²⁴ «La quintessenza del vangelo di Paolo sta nell'accettazione degli «altri», nel suo caso i Gentili, così come sono... C'è qui un profondo messaggio per i cristiani di oggi, che affrontano la sfida di ridefinire la loro identità di fronte ad «altri» in questo sempre più pluralistico e postmoderno villaggio globale» (E. CHUN PARK, *Either Jew or Gentile. Paul's Unfolding Theology of Inclusivity*, Louisville-London 2003, ix). Di fatto,

cipio ispiratore del suo impegno non era più soltanto il desiderio di procurare a Israele dei «proseliti» provenienti dal versante dei Gentili, così da realizzare la voluta parità sulla base dell'osservanza della medesima Torah divina²⁵. Era invece la persona viva di Gesù Cristo, in quanto ritenuto mediatore non più della rivelazione di una nuova legge imposta all'uomo, bensì di una grazia cioè di un favore divino, che includeva i Gentili prima ancora e, anzi, a prescindere da ogni criterio legalistico o morale²⁶. Il giudeo Paolo poteva pur ritenere anche la legge mosaica come una grazia concessa da Dio a Israele (cfr. Dt 4,7-8.37-40; Bar 3,27-4,4) o comunque come qualcosa di conseguente rispetto al favore fondamentale della liberazione dall'Egitto, su cui peraltro si basava la legittimità della Legge stessa²⁷. Ma il cristiano Paolo ritiene ormai che con l'offerta totale della vita fatta da Cristo e con la sua risurrezione, la grazia di Dio non solo non passa più attraverso comandamenti e precetti, ma supera anche di gran lunga l'idea di liberazione (nazionale e politica) connessa con l'antico esodo; anzi, se questa costituiva il fondamento della Torah, ormai con la morte/risurrezione di Cristo il fondamento è cambiato, e dunque la sua sostituzione regge anche qualcosa di sostitutivo della Legge. Secondo lui, pertanto, l'uomo può ormai essere ritenuto «giusto» (cioè, santo) agli occhi di Dio, non più in base a ciò che l'uomo stesso possa fare di moralmente giusto in conformità ai dettami della legge (le «opere»), ma in base alla semplice accettazione per fede di quell'evento di morte e risurrezione in quanto valido per tutti gli uomini e per ogni singolo individuo. E se la legge mosaica non è più il criterio distintivo della rivelazione di Dio e dell'identità religiosa dell'uomo, allora l'accesso a Dio (al Dio d'Israele!) non è più riservato ai Giudei ma è aperto anche a tutti i Gentili. Così quella di Paolo diventa una battaglia in favore dell'inclusivismo.

Paolo è l'ebreo che ha precisato come anche noi pagani possiamo considerarci figli di Dio, legittimandoci a dirlo (cfr. K. STENDAHL, *Paolo tra ebrei e pagani*, Torino 1995, 147s.).

²⁵ Sull'argomento, cfr. la voce «Proselyte» di P. F. STUHRENBURG, in *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5, New York-London 1992, 503-505; e più diffusamente B. WANDER, *Timorati di Dio e simpatizzanti. Studio sull'ambiente pagano delle sinagoghe della diaspora* (SBA 8), Cinisello Balsamo 2002.

²⁶ Cfr. R. PENNA, *Resto d'Israele e innesto dei Gentili. La fede cristologica come modificazione del concetto di alleanza in Rm 9-11*, in J. E. AGUILAR CHIU – F. MANZI – F. URSO – C. ZESATI ESRADA (a cura), *«Il Verbo di Dio è vivo». Studi sul Nuovo Testamento in onore del Cardinale Albert Vanhoye, S.I.* (Analecta Biblica, 165), Roma 2007, 277-299.

²⁷ Cfr. approfondimenti di questo aspetto in E. P. SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Brescia 1986, 133-136 (sul rabbinismo).382ss. (su Qumran).

4. Cristo e/o Torah

In definitiva, l'evangelo e la missionarietà di Paolo si spiegano solo in base a precise premesse sia cristologiche sia anche giudaiche. Le premesse cristologiche sono le più decisive: esse consistono non tanto nel dovere di ottemperare a un comando missionario del Gesù terreno, visto che nelle sue lettere Paolo non cita mai una qualunque parola del Gesù terreno circa la necessità della missione²⁸, ma piuttosto nel fatto di essersi reso conto della portata dirompente della fede nel Cristo crocifisso/risorto, che d'un balzo supera ogni steccato e accomuna tutti gli uomini su un piede di parità. Le premesse giudaiche sono di vario genere²⁹: benché il giudaismo del tempo non attesti la prassi di una qualche propaganda missionaria ufficiale³⁰, tuttavia è innegabile che esso praticava in forme diverse il suo dovere di essere «un popolo di sacerdoti e una nazione santa... in mezzo a tutti i popoli» (Es 19,5-6), non solo con la testimonianza di un'etica rigorosa, ma anche con la preghiera per i Gentili, con la sua vita liturgica e con una esplicita apologetica verbale³¹. La stessa fondamentale questione concernente i «Gentili» e la loro sorte non si spiega, se non in base a una prospettiva e precomprensione giudaica. Ebbene, Paolo si muove seguendo due linee ideali nei confronti di Israele: in consonanza con esso, egli continua a concepire lo *status* proprio di questo popolo e la decisività della sua funzione storico-salvifica, oltre al fatto di esprimersi con i canoni della sua cultura, sia per quanto riguarda la polemica anti-idolatrice propria del giudaismo del tempo elleni-

²⁸ E dire che la tradizione proto-cristiana ha conservato molte parole di invito in missione, attribuite a Gesù: cfr. Mt 10,5-16; 28,19; Mc 13,10; 14,9; 16,15; Gv 17,18; 20,21; At 1,8.

²⁹ Certo bisogna anche tener conto di premesse offerte dall'ampio mondo greco-romano: cfr. R. PENNA, *Aperture universalistiche in Paolo e nella cultura del suo tempo*, in Id., *Vangelo e inculturazione*, 323-364.

³⁰ Gli studi in merito sono numerosi e rappresentano posizioni diverse: mentre alcuni sono fortemente negativi (cfr. S. McKNIGHT, *A Light Among the Gentiles. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Minneapolis 1991; E. WILL – C. ORRIEUX, «*Prosélytisme juif?*». *Histoire d'une erreur*, Paris 1992; M. GOODMAN, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1994; E. J. SCHNABEL, *Urchristliche Mission*, 94-175), altri invece sostengono posizioni più sfumate (cfr. L. H. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1993, soprattutto 288-341; R. GOLDENBERG, *The Nations that Know Thee Not. Ancient Jewish Attitudes toward Other Religions*, Sheffield 1997; W. LIEBESCHUETZ, *L'influenza del giudaismo sui non-ebrei nel periodo imperiale*, in A. LEWIN (a cura), *Gli ebrei nell'impero romano*, Firenze 2001, 143-159).

³¹ In merito, cfr. le interessanti conclusioni di J. P. DICKSON, *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities* (WUNT, 2.159), Tübingen 2003. Eloquentemente è il passo di Filone Al., *Spec. leg.* 1, 320-323, dove si invitano i Giudei a non comportarsi come gli iniziati ai misteri greci, chiusi nell'oscurità, ma ad essere di beneficio a tutti gli uomini «in mezzo alla pubblica piazza» (*dià mēsīs agorās*)!

stico-imperiale e in specie di quello della diaspora egiziano-alessandrina (cfr. Rom 1,18-32; 1Tes 1,9)³², sia per quanto riguarda lo stesso fondamentale concetto di «giustizia», cioè di ciò che fonda lo status di accettazione dell'uomo da parte di Dio, benché il Paolo cristiano opponga la fede alle opere³³; in dissonanza con esso, egli si impegna in un progetto di superamento della separatezza dai Gentili, che Israele invece gelosamente nutriva per salvaguardare la propria identità nazionale e religiosa³⁴.

Dunque, Paolo coltiva due atteggiamenti apparentemente inconciliabili, che costituiscono il paradosso fondamentale del suo pensiero. Da un lato, continua a considerarsi personalmente parte di Israele, sopportando anche varie opposizioni provenienti da quella parte e mantenendo ferma la tipica fede giudaica nella salvezza escatologica di quel popolo³⁵. Dall'altro, egli ritiene che sia ormai Cristo e non più la Torah a configurare la nuova comunità degli eletti di Dio. In questo egli si distingue da altri settori del cristianesimo primitivo, la cui parte maggiore, soprattutto a Gerusalemme, riteneva che Cristo e la Torah fossero mutuamente compatibili, come Giacomo apertamente gli obietta (cfr. At 21,20: «Vedi, o fratello, quante migliaia di Giudei sono venuti alla fede e tutti sono gelosamente attaccati alla legge»); egli invece considerò i due poli sostanzialmente in antitesi e perciò inconciliabili. Anche per lui non ci sarebbe stata nessuna tensione, se gli ultimi tempi si fossero definitivamente imposti con la domenica di Pasqua: nell'inaugurazione dell'*éschaton* la Torah avrebbe normalmente terminato il suo ruolo, sicché la funzione della Torah e del Messia sarebbero stati consequenziali e complementari. Ma l'annuncio cristiano proclamava un Messia apparso prima della manifestazione escatologica del regno di Dio, proponendo così nel perdurare della storia una giustificazione e quindi una salvezza dell'uomo dipendenti essenzialmente dall'accettazione

³² Vedi R. GOLDENBERG, *The Nations that Know Thee Not*, 51-62; Paolo condivide concetti comuni sia con il Libro della Sapienza sia con Filone Alessandrino.

³³ Cfr. M. A. SEIFRID, *Justification by Faith: The Origin and Development of a Central Pauline Theme* (NT Suppl., 68), Leiden 1992, soprattutto 78-135; D. A. CARSON – P. T. O'BRIEN – M. A. SEIFRID (a cura), *Justification and Variegated Nomism I. The Complexities of Second Temple Judaism* (WUNT, 2.140), Tübingen 2001.

³⁴ Simbolo eloquente era l'iscrizione greca posta a Gerusalemme nell'area templare tra il Cortile dei Gentili e i cortili più interni riservati agli Israeliti, dove si leggeva: «Nessuno straniero penetri al di là della balaustra e della cinta che circonda lo *hieròn*; chi venisse preso in flagrante sarà causa a se stesso della morte che ne seguirà» (OGIS 598); vedi anche *Lettera di Aristea* 139 (secolo II a.C.): Mosè «ci ha circondati con una trincea invalicabile e con mura di ferro, perché non ci mescolassimo minimamente con gli altri popoli».

³⁵ Sempre suggestive sono le parole da lui pronunciate ai Giudei di Roma, quando vi giunse prigioniero: «È a motivo della speranza d'Israele che sono legato a questa catena» (At 28,20)!

di quel Cristo e dall'appartenenza alla comunità che lo confessava Messia e Signore³⁶. Paolo da queste premesse tirò le conseguenze più logiche o almeno le più nette, sicché per lui ormai vale il principio secondo cui «Cristo è il termine della Legge» (Rom 10,4), e perciò: «Se qualcuno è in Cristo, lì c'è una nuova creazione: le cose antiche sono passate, poiché, ecco, ne sono sorte di nuove» (2Cor 5,17). E così, pur considerandosi un Giudeo in Cristo, egli finì per alienarsi le simpatie della maggior parte del suo proprio popolo, sia di quello che non aveva accettato l'identificazione di Gesù con il Cristo, sia però anche di quello che una tale identificazione aveva accolto e proclamava³⁷. Il fatto che, nonostante tutto, egli non sia venuto meno alle proprie convinzioni, non solo denota la forza dell'impatto che la figura di Gesù Cristo esercitò sul suo animo (cfr. Gal 1,8: «Se anche noi stessi oppure un angelo dal cielo vi annunciasse un vangelo diverso da quello che vi abbiamo annunciato, sia anàtema»!), ma rappresentò la conferma che era iniziata una nuova ermeneutica dell'annuncio cristiano, il cui fascino non è ancora cessato e di cui ci si augura che resista a ogni addomesticamento devozionale o peggio moralistico³⁸.

5. La comunità dei credenti in Cristo

L'originalità della posizione di Paolo in materia di cristologia e di soteriologia, e conseguentemente la riconsiderazione del rapporto con la fede del popolo di Israele,

³⁶ Cfr. T. L. DONALDSON, *Paul and the Gentiles*, 290-292; e S. K. DAVIS, *The Antithesis of the Ages. Paul's Reconfiguration of Torah* (CBQ MS 33), Washington 2002.

³⁷ Sul rapporto problematico e dialettico di Israele con Paolo, cfr. S. MEISSNER, *Die Heimholung des Ketzers. Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus* (WUNT, 2.87), Tübingen 1996.

³⁸ Cfr. J. D. G. DUNN, *The Cambridge Companion to St Paul*, Cambridge 2003, 1-15. Ricordiamo qui che Dunn è stato anche l'iniziatore di una cosiddetta *New Perspective* su Paolo (cfr. *The New Perspective on Paul*, in BJRL 65 [1983] 103-118), secondo cui l'Apostolo si sarebbe interessato più di annunciare l'evangelo ai Gentili che non di sminuire la Torah nell'evento della giustificazione. Su questa linea stanno per esempio F. WATSON, *Paul, Judaism and the Gentiles* (SNTS MS 56), Cambridge 1986 (però questo Autore si è apertamente ricreduto nel sito internet: <http://www.abdn.ac.uk/divinity/articles/watsonart.hti>); H. RÄISÄNEN, *Paul's Conversion and the Development of His View of the Law*, in NTS 33 (1987) 404-419; e K. L. YINGER, *Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds* (SNTS MS 1059, Cambridge 1999, 169-175. Contro questa impostazione, invece, si pongono più giustamente P. STUHLMACHER, *A Challenge to the New Perspective: Revisiting Paul's Doctrine of Justification*, Downers Grove 2001 (con un complemento di D. A. HAGNER, *Paul and Judaism: Testing the New Perspective*, 75-105); e soprattutto S. KIM, *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*, Grand Rapids-Cambridge 2002. Un equilibrio tra le due ermeneutiche sarebbe salutare; cfr. in merito S. WESTERHOLM, *Perspectives Old and New on Paul. The «Lutheran» Paul and His Critics*, Grand Rapids-Cambridge 2005; e M. BACHMANN (hg.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT, 182), Tübingen 2005.

comportò una riconfigurazione anche di come intendere la comunità dei credenti in Cristo. Costoro non vengono mai chiamati da Paolo né discepoli né cristiani, ma soltanto «fratelli» (112 volte nelle sue lettere autentiche) e semmai «santi» (25 volte): due appellativi che mettono in rilievo rispettivamente la dimensione familiare della nuova comunità (quanto ai suoi rapporti interni) e quella sacrale della sua distinzione dal mondo (quanto ai suoi rapporti con l'esterno)³⁹. Quest'ultima designazione, per la verità, implica pure a monte una dimensione che non è solo di sociologia religiosa ma ancor più di ontologia personale. Proprio il concetto di santità, infatti, contraddistingue ormai il cristiano rispetto a ogni altra concezione di tipo morale. Ed è sempre sorprendente notare che, scrivendo ai Corinzi e nonostante che essi secondo i nostri canoni non fossero davvero degli «stinchi di santi» (cfr. le loro divisioni, la pratica della prostituzione, le irregolarità matrimoniali, i conflitti tra coscienze forti e deboli, le tensioni fra carismi), li denomina comunque «santi per chiamata» (1Cor 1,2; 6,11) o semplicemente «santi» (2Cor 1,1). Il motivo è che i battezzati non si danno da soli la propria santità, costruendola con i propri sforzi morali, ma sono dei «santificati» (1Cor 1,2) per grazia di Dio: essi, cioè, per usare il linguaggio dell'Apostolo, sono dei giustificati, dei perdonati, dei redenti, dei riscattati, dei liberati, dei riconciliati, per un puro dono divino, il quale, proprio in quanto dono, non dipende da condizionamenti morali di sorta (cfr. Rom 3,21-31). È solo su questa base che si comprendono le esortazioni anche insistenti alla santità (cfr. 1Cor 6,9-10; Fil 2,14-15; 1Tes 4,3-8) o comunque le sollecitazioni a una vita moralmente pura: esse tendono a impegnare i destinatari non a «farsi santi», ma a mantenere un livello di irrepreensibilità morale che sia consono e omogeneo a quella dimensione di santità già presente in loro per pura grazia di Dio.

Di qui si comprende pure l'originale definizione della comunità cristiana come «tempio di Dio» (1Cor 3,16s; 2Cor 6,16; cfr. Rom 8,9). Tra gli autori delle origini cristiane, Paolo è il solo a utilizzare questa immagine, di cui peraltro si hanno degli echi molto parziali in altri testi⁴⁰, specialmente nei manoscritti di Qumran⁴¹.

³⁹ Altri appellativi sono: discendenza di Abramo, eredi, eletti, figli di Dio.

⁴⁰ Cfr. 1Pt 2,4-5, dove si parla dei cristiani edificati «come pietre vive» sulla pietra d'angolo che è il Cristo.

⁴¹ Là si trova l'espressione enigmatica *miqdash 'adam* (4QFlor 1,6), che è stata interpretata in due modi diversi: sia nel senso personalistico e collettivo di «santuario d'uomo», e dunque come un'allusione alla setta stessa, sia nel senso più culturale di «santuario di Adamo», scorgendovi quasi un rimando al tempio escatologico in quanto purificato e rimesso nella condizione d'innocenza del primo uomo. Ma in 1QS 8,5 è il Consiglio della comunità ad essere chiamato *bêt qôdesh l'eyisrael* (lett. «casa santa per Israele»), che si è potuto tradurre esplicitamente «tempio per Israele» (C. MARTONE, *La Regola della Comunità. Edizione critica* [Quaderni di Henoch, 8], Torino 1995, 128), tanto più che in quest'altro manoscritto è la comunità

Superando ogni idea pagana di religiosità legata a uno spazio fisico-architettonico, esente da forze negative e dunque privilegiato per l'incontro con il divino, la metafora riconosce alla chiesa come gruppo umano di credenti le medesime caratteristiche di purità che procurano una immediata unione con Dio. L'immagine s'inserisce in quella più ampia, di origine israelitica e quindi meno originale, di popolo di Dio, come si può dedurre chiaramente dalla loro associazione in questo passo: «Noi infatti siamo tempio del Dio vivente, come ha detto Dio: Abiterò in mezzo a loro e vi camminerò ed essi saranno il mio popolo» (2Co 6,16 con citazione di Lev 26,11)⁴². Ancor più originale è la definizione, soltanto paolina, della chiesa come «corpo di Cristo» (cfr. 1Cor 12,28): essa si intende al meglio non come associazione di persone che unite insieme formano un corpo sociale appartenente a Cristo-capo, ma come allargamento “mistico” del corpo individuale di Cristo stesso, quindi non secondo un rapporto di corpo-capo ma di corpo coestensivo con Cristo medesimo, sicché il corpo di Cristo preesiste alla chiesa, la quale non lo forma ma vi viene semplicemente inserita, incorporata⁴³. Uno slittamento semantico si verificherà invece nelle successive lettere deuteropauline ai Colossesi e agli Efesini⁴⁴.

6. Proiezione verso il futuro

C'è un'ultima questione da accennare: l'attesa della imminente fine del mondo (con l'ultima *parusia* di Cristo). È pur vero che essa unisce tutte le lettere autentiche di Paolo, dalla prima (cfr. 1Tes 4,15: «Noi i viventi, i superstiti per la venuta del Signore») fino all'ultima (cfr. Rom 13,11: «Ora la nostra salvezza è più vicina di quando venimmo alla fede»)⁴⁵. D'altra parte, al contrario dell'escatologia giudaica

stessa ad essere definita «abitazione del Santo dei santi» (8,8) e che la sua funzione è quella sacerdotale «di espiazione in favore del paese» (8,6). In tutti questi testi, però, l'ottica è sempre comandata dal riferimento allo spazio sacro del Tempio di Gerusalemme e alla sua funzione espiatrice.

⁴² Per una esatta messa a fuoco del concetto paolino di popolo di Dio rispetto ad altre metafore ecclesologiche più determinanti, cfr. J.-N. ALETTI, *Le statut de l'Eglise dans les lettres pauliniennes. Réflexions sur quelques paradoxes*, in *Biblica* 83 (2002) 153-174.

⁴³ Per questa interpretazione, cfr. R. PENNA, *La chiesa come corpo di Cristo secondo S. Paolo. Metafora sociale-comunitaria o individuale-cristologica?*, in *Lateranum* 68 (2002) 243-257.

⁴⁴ Cfr. R. PENNA, *Divenire e natura della Chiesa. Da Paolo alla Tradizione paolina*, in *Annali di Studi Religiosi* [Trento] 8 (2007) 343-355.

⁴⁵ Tuttavia, si noterà che Paolo ne discorre molto sobriamente: egli, infatti, né cerca di determinarne il tempo né calcola quanti eventualmente potranno ancora essere vivi quando avverrà; le sue sono semplici affermazioni sul fatto che si verificherà e che ciò sarà relativamente presto.

che era ed è esclusivamente orientata verso il futuro, quella cristiana sostiene sorprendentemente il paradosso che l'*éschaton* è già cominciato: non che questa nuova coscienza si sia affermata con Paolo, poiché probabilmente era chiara già in Gesù di Nazaret (cfr. Mc 1,15: «Il tempo è compiuto») e doveva pure appartenere ai capisaldi della fede della chiesa post-pasquale (cfr. At 2,17: «E avverrà che negli ultimi giorni, dice il Signore, verserò il mio Spirito su ogni carne», con riferimento all'avvenuta Pentecoste). Ma, anche se non è lecito dubitare che i testi riferentisi a questi due momenti storici pre-paolini ci riportino la sostanza delle cose, essi tuttavia sono di redazione tardiva, certamente già caricati di una fede cristiana massicciamente espressa in un periodo successivo⁴⁶. Nelle lettere paoline invece abbiamo la possibilità di cogliere questa fede nei termini più antichi e autentici, quasi «in statu nascendi», come si constata soprattutto in due passi epistolari diversi: in Gal 4,4 («Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il Figlio suo, nato da donna, nato sotto la Legge, per riscattare quelli che erano sotto la Legge») e in 1Cor 10,11 (dove, ricamando a contrappunto sulla vita morale dei cristiani in rapporto alle esperienze negative degli ebrei nel deserto dell'esodo, l'Apostolo così si esprime: «Queste cose accadevano loro in maniera esemplare e furono scritte come ammonimento per noi, per i quali è sopraggiunta la fine dei tempi»).

Alcuni studiosi fanno giustamente notare la differenza intercorrente tra la filosofia greca e san Paolo, consistente nel fatto che, mentre l'una s'interessa all'immortalità dell'anima, l'altro in realtà ha a cuore piuttosto l'immortalità del corpo⁴⁷; in più bisogna precisare che l'idea di una tensione della storia verso un suo compimento metastorico è semmai di matrice biblica, non certo greca⁴⁸. Ma se in campo cristiano c'è stato un allentamento nell'attesa della fine, esso si constata al meglio nel passaggio tra le lettere autentiche di Paolo e quelle della tradizione paolina successiva. Così in 2Tes 2,2 si legge una esplicita messa in guardia a «non lasciarsi turbare... quasi che il giorno del Signore sia imminente», mentre in Col-Ef l'interesse

⁴⁶ La cosa è evidente al massimo nel Quarto vangelo, per esempio là dove Gesù dice: «Chi ascolta la mia parola e crede a colui che mi ha mandato, ha la vita eterna e non va incontro al giudizio, ma è (già) passato dalla morte alla vita» (Gv 5,24). Ma si può ben dire che il tema percorre trasversalmente l'intero N.T., come è dato constatare, oltre che dai passi già citati, anche da Ef 1,10; Ebr 1,1-2; 9,26; 1Pt 1,20; Ap 4,21b; 5,5.

⁴⁷ Cfr. J.-B. MATAND BULEMBAT, *Noyau et enjeux de l'eschatologie paulinienne: De l'apocalyptique juive et de l'eschatologie hellénistique dans quelques argumentations de l'apôtre Paul* (BZNW, 84), Berlin-New York 1997, 281, nota 64.

⁴⁸ Cfr. il classico studio di M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968; e anche R. NIEBUHR, *Fede e storia. Studio comparato della concezione cristiana e della concezione moderna della storia*, Bologna 1966.

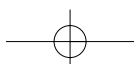
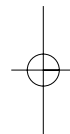
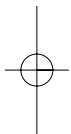
prevalente riguarda l'attuale Signoria di Cristo a livello tanto cosmico quanto ecclesiale, e nelle tardive Lettere Pastorali è addirittura l'ordinamento ecclesiastico interno a diventare centro emergente di attenzione.

Uno spostamento di questo genere all'interno delle sole lettere autentiche dell'Apostolo non mi pare si possa documentare con sufficiente sicurezza. È invece chiaro che in Paolo i due momenti dell'«essere con Cristo», sia subito dopo la morte (cfr. Fil 1,21) sia alla fine dei tempi (cfr. 1Tes 4,17), coesistono senza che ne sia percepito alcun contrasto. Evidentemente egli non è preoccupato di offrire una presentazione sistematica del suo pensiero in materia. L'unico fattore risolutivo è offerto dal riferimento a Cristo, cioè dal fatto che l'esistenza del cristiano ha solo in lui la sua ragion d'essere, e di questa Paolo è sicuro che non verrà meno. In Rom 8,38-39, infatti, egli afferma decisamente che «né la morte né la vita... potranno separarci dall'amore di Dio che è in Cristo Gesù Signore nostro», analogamente a quanto poi dichiara in 14,8: «Se viviamo, viviamo per il Signore; e se moriamo, moriamo per il Signore».

La posizione di Paolo, inoltre, andrebbe giudicata all'interno del più vasto movimento di pensiero che connotò l'escatologia cristiana tra il I e il II secolo. La tesi di uno slittamento di prospettiva e cioè di una sempre più acuta ellenizzazione (secondo le vecchie teorie di A. Loisy e di A. von Harnack) si scontra con la testimonianza opposta di molti testi letterari. Infatti, si può constatare che l'interesse per l'escatologia futuristica e persino per il linguaggio apocalittico, almeno in alcuni settori della chiesa, è ancor più alto dopo Paolo. Lo provano con sufficiente chiarezza l'Apocalisse di Giovanni, le lettere di Pietro e di Giuda, e le successive apocalissi apocrife cristiane (di Paolo, di Pietro, per non dire del Pastore di Erma); persino la post-paolina Lettera di Giacomo sa che «la parusia del Signore è ormai vicina» (Gc 5,8). Il fenomeno è parallelo alla ripresa dell'apocalittica in campo giudaico tra la fine del I e l'inizio del II secolo (come testimoniano gli apocrifi 4Esdra, 2Baruc, Apocalisse di Abramo). Quindi il giudizio su di un cambiamento d'interesse dovrebbe essere comunque molto più circospetto di quanto spesso avviene⁴⁹.

In conclusione, va riconosciuto che un rinnovato approccio a Paolo da parte della chiesa di oggi non può che essere benefico. Egli infatti può aiutarla a rinfrescare i tratti caratteristici della sua identità e a ripresentarsi al mondo con una incisività nuova.

⁴⁹ Per ulteriori sviluppi sul tema, cfr. R. PENNA, *Aspetti originali dell'escatologia paolina: tradizione e novità*, in *Id.*, *Vangelo e inculturazione. Pienezza del tempo e teologia della storia*, in *ibid.*, 729-745.



Memorie archeologiche di san Paolo a Roma

Danilo Mazzoleni

Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana (Roma)

È noto che Paolo di Tarso, l'Apostolo delle genti, fu condannato alla pena di morte mediante decapitazione durante l'impero di Nerone dopo il rovinoso incendio che devastò Roma, ma le opinioni degli studiosi divergono tuttora in merito alla data del suo martirio: secondo alcuni sarebbe avvenuto nel 64, secondo altri nel 66 o nel 67 d.C.¹.

Il luogo designato per l'esecuzione – secondo la procedura riservata ai cittadini romani – doveva essere necessariamente al di fuori dell'abitato urbano e perciò fu scelta una località, denominata *ad Aquas Salvias* (oggi nota come le Tre Fontane), non lontana dal fiume Tevere². Lì sorse un santuario, in cui fino a non molto tempo fa zampillavano appunto tre fontane, ritenute prodigiose, perché scaturite dove la testa mozzata dell'Apostolo era caduta, compiendo tre balzi. Accanto si sviluppò un monastero, che fu fondato probabilmente nel corso del VI secolo³.

Le spoglie di Paolo furono però deposte nel sepolcreto, che sorgeva lungo la via Ostiense e le sue diramazioni, ma più vicino a Roma, articolatosi su diversi livelli sul pendio di una collina di tufo. La tipologia delle sepolture documentate dai ritrovamenti archeologici era costituita per lo più da piccoli o medi edifici a camera e da fosse terragne segnalate da cippi, stele o are. In quest'area si usò nei primi due secoli dell'impero indifferentemente il duplice rito, dell'inumazione o dell'incinera-

¹ V. SAXER, *Il culto degli apostoli Pietro e Paolo dalle origini all'epoca carolingia*, in A. DONATI (a cura di), *Pietro e Paolo. La storia, il culto, la memoria nei primi secoli*, Milano 2000, 73-85.

² L. SPERA, *Aquae Salviae* (s.v.), in *Lexicon Topographicum Urbis Romae, Suburbium*, I, Roma 2001, 144-148.

³ U. M. FASOLA, *Orme sulla roccia*, Roma 1980, 117-118. Sui complessi monastici a Roma si veda A. M. GIUNTELLA, *I monasteri*, in L. PANI ERMINI (a cura di), *Christiana Loca. Lo spazio cristiano nella Roma del primo millennio*, Roma 2000, 177-188.

zione, come accadeva ovunque, poi – fra il II e il III secolo – prevalse nettamente il primo, con sepolcri polisomi e arcosoli⁴.

In ogni modo, la prima tomba paolina fu estremamente semplice ed umile, come quella di Pietro ed ugualmente l'Apostolo riposò in un'area sepolcrale mista, perché in quell'epoca ancora non esistevano cimiteri esclusivamente cristiani, cosa che avverrà solamente più di un secolo dopo⁵. I dati archeologici hanno dimostrato che la zona scelta per scavare il sepolcro di Paolo era piuttosto bassa e paludosa, vicino alla strada e ad alcuni colombari: essa fu successivamente legata al nome di una pia matrona, Lucina, che secondo una leggendaria tradizione agiografica avrebbe donato il terreno per seppellire l'Apostolo⁶.

1. La basilica della via Ostiense

Sul sepolcro di Paolo, che più tardi fu indicato da una semplice iscrizione, Costantino eresse una basilica a tre navate di dimensioni piuttosto modeste, conclusa da un'abside semicircolare, le cui prime vestigia furono individuate nel 1838 e nel 1850, mentre altre sono riemerse pochi anni fa, grazie ad un saggio limitato, eseguito dinanzi all'altare maggiore del santuario⁷. Secondo il *Liber Pontificalis*, la consacrazione avvenne sotto il pontificato di Silvestro, il 18 novembre del 324⁸.

La struttura primitiva, però, si rivelò ben presto insufficiente a contenere il grande flusso di pellegrini, che venivano a venerare il sepolcro apostolico, così che essa fu sostituita, sul volgere del IV secolo, da una più monumentale aula a cinque navi, preceduta da un atrio, che è stata definita «l'ultima fondazione cristiana di commit-

⁴ Cfr. G. LUGLI, *Scavo di un sepolcreto romano presso la Basilica di San Paolo (prima relazione)*, in *Notizie degli Scavi di Antichità* 16 (1919) 285-354; M. E. BERTOLDI, *Documenti d'archivio sulla via Ostiense a S. Paolo f.l.m.*, in *Domum tuam dilexi. Miscellanea in onore di A. Nestori*, Città del Vaticano 1998, 71-80.

⁵ V. FIOCCHI NICOLAI, *Origine e sviluppo delle catacombe romane*, in V. FIOCCHI NICOLAI – F. BISCONTI – D. MAZZOLENI, *Le catacombe cristiane di Roma*, Regensburg 1998, 9-69.

⁶ G. BELVEDERI, *Le cripte di Lucina*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 21 (1944-1945) 121-164.

⁷ G. FILIPPI, *La tomba di San Paolo e le fasi della Basilica tra il IV e il VII secolo. Primi risultati delle indagini archeologiche e ricerche d'archivio*, in *Bollettino dei Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie* 25 (2004) 187-224; Id., *La tomba di San Paolo alla luce delle recenti scoperte*, in G. AZZOPARDI (a cura di), *Il culto di San Paolo nelle chiese cristiane e nella tradizione Maltese* (Atti del simposio internazionale di Malta, 26-27 giugno 2006), La Valletta 2007, 5 e fig. 5.

⁸ L. DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis* I, Paris 1886, 178: «...Eodem tempore fecit Augustus Constantinus basilicam beato Paulo apostolo ex suggestione Silvestri episcopi, cuius corpus ita recondit et conclusit sicut beati Petri...».

tenza imperiale a Roma»⁹. La basilica fu denominata «dei tre imperatori», perché il progetto fu avviato dagli augusti Valentiniano II, Arcadio e Teodosio, superando una notevole serie di problemi tecnici, legati alla particolare topografia del sito, che costrinsero, fra l'altro, a modificare il sistema viario limitrofo e a capovolgere l'orientamento della chiesa.

Questo impianto culturale fundamentalmente si conservò per lungo tempo, fino alla notte fra il 15 e il 16 luglio 1823, quando un rovinoso incendio causò notevolissimi danni e distruzioni, soprattutto nel suo settore longitudinale, così che si decise di ricostruire completamente la basilica, ma riproducendone la struttura precedente.

In tal modo essa oggi, «malgrado le modifiche classicistiche nell'alzato e nella decorazione interna e l'innalzamento del pavimento di circa 90 centimetri, può ancora offrirci una buona idea, nelle proporzioni e nell'articolazione spaziale, della monumentalità e delle dimensioni colossali della basilica dei tre imperatori»¹⁰.

Dopo il Giubileo del 2000 ulteriori studi ed alcune ricerche archeologiche mirate hanno portato una serie di elementi nuovi e rilevanti per la ricostruzione delle vicende storiche e monumentali del complesso culturale della via Ostiense. In particolare, le ultime campagne di scavi, condotte in sinergia fra la Direzione dei Musei Vaticani e il Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, hanno interessato un'area marginale rispetto all'aula principale, in cui finora non erano mai state effettuate indagini, riportando alla luce, fra l'altro, un monumentale portico colonnato e forse parte di un complesso monastico annesso alla Basilica¹¹. A tale proposito, si può ricordare che la presenza dei monaci benedettini a San Paolo si fa risalire all'epoca di Gregorio II (715-731) e dura ininterrottamente fino ad oggi.

2. La memoria primitiva

Ma prima che Costantino erigesse l'aula a tre navate, che cosa potevano vedere i fedeli sulla tomba, in origine molto modesta, dell'Apostolo delle genti? L'unica fonte in proposito è costituita da un celebre passo di Eusebio di Cesarea, il quale riferisce che all'incirca all'inizio del III secolo il presbitero romano Gaio, vissuto al

⁹ H. BRANDENBURG, *Le prime chiese di Roma*, Milano 2004, 114.

¹⁰ H. BRANDENBURG, *Le prime chiese*, 115.

¹¹ Gli scavi, diretti da Giorgio Filippi e Lucrezia Spera, sono iniziati nel novembre 2007 e se ne prevede la conclusione alla fine della primavera 2008. Le risultanze saranno oggetto di relazioni in un convegno previsto nell'ambito delle celebrazioni paoline.

tempo di papa Zefirino (199-217), in un suo scritto rivolto contro Proclo, capo della setta dei Catafrigi (più conosciuti come montanisti), per suffragare l'origine apostolica della Chiesa romana parla dei luoghi in cui erano stati deposti i corpi di Pietro e Paolo e dei «trofei», ossia di piccoli monumenti funerari, eretti sui loro sepolcri, al Vaticano e sull'Ostiense¹²: «Io posso mostrarti i trofei degli Apostoli. Se vorrai recarti sul Vaticano o sulla via Ostiense, troverai i trofei dei fondatori di questa Chiesa».

In assenza di dati archeologici precisi, si è ipotizzato che la memoria paolina fosse simile a quella petrina (che si è potuta invece parzialmente indagare e ricostruire nel suo aspetto originario) e che essa consistesse in un'edicola funeraria con timpano e colonnine, costruita verosimilmente intorno al 160¹³. In ogni modo, pur nell'apparente semplicità della monumentalizzazione di quel sito venerato, è significativo rilevare che si tratta di una delle prime attestazioni note di culto martiriale, che la comunità cristiana avrebbe ulteriormente sviluppato ed articolato nei secoli successivi.

3. La fase costantiniana e quella «dei tre imperatori»

Nella biografia di papa Silvestro del *Liber Pontificalis* si legge che Costantino volle erigere un santuario sulla tomba di Paolo sulla via Ostiense, così come aveva fatto per Pietro in Vaticano¹⁴. Come si è già accennato, però, dell'edificio di culto costantiniano sono note poche vestigia, relative all'abside, viste in parte intorno alla metà del XIX secolo¹⁵, in parte in anni recenti.

Anche se «le ipotesi di ricostruzione dell'edificio costantiniano presentano notevoli margini di incertezza per l'esiguità delle evidenze archeologiche e la lacunosità della documentazione»¹⁶, è lecito affermare che si trattava di un'aula di ridotte dimensioni (si calcolò un'ampiezza di 12 e una lunghezza di 21 metri, mentre l'ab-

¹² EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 2, 25, 7 (G. DEL TON, 142-143).

¹³ P. LIVERANI, *Le Memorie Apostoliche*, in A. DONATI, *Pietro e Paolo*, 54.

¹⁴ L. DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis* I, 178.

¹⁵ Si conservano alcuni schizzi con annotazioni sommarie dell'architetto Vespignani, che vide, fra l'altro, scavando le fondazioni per il nuovo baldacchino, l'iscrizione *salus populi* incisa su una base di colonna, accanto al loculo chiuso da un'inferriata, che doveva essere frutto di una sistemazione successiva del sepolcro apostolico, come si dirà più avanti (U. M. FASOLA, *Orme*, 147).

¹⁶ G. FILIPPI, *La tomba*, 7.

side aveva un diametro all'incirca di 7,5 metri)¹⁷, orientata all'opposto dell'attuale, con l'ingresso rivolto verso la via Ostiense.

In assenza di dati più precisi, è stato ipotizzato che, considerate le misure esigue, potesse trattarsi di una chiesa ad unica navata¹⁸, modesta rispetto ad altri santuari martiriali, perché in quell'epoca non era ancora esploso il culto dell'Apostolo e non si era diffusa la concezione di ritenerlo precursore della teologia cristiana e maggiore esponente della Chiesa dei gentili, come invece avvenne proprio nel corso del IV secolo.

Si è ipotizzato che Costantino (o magari Teodosio dopo di lui) fece eccezionalmente togliere le spoglie paoline dall'umida tomba in cui riposavano per deporle a livello superiore, all'interno di un loculo in muratura¹⁹, ma di tale argomento si parlerà in maniera più approfondita più avanti.

Per ricostruire le vicende che portarono all'edificazione della seconda aula, quella detta «dei tre imperatori», fortunatamente si può disporre – sia pure parzialmente – di una fonte molto importante. Si tratta di un rescritto, inserito nella cosiddetta *Collectio Avellana*, databile probabilmente alla prima metà del 386, in cui Valentiniano II, Arcadio e Teodosio diedero disposizioni al prefetto di Roma, Salustio, affinché curasse la costruzione della nuova basilica, chiedendo l'invio dei progetti e un minuzioso elenco delle spese previste²⁰.

Uno dei motivi che spinsero gli imperatori reggenti a prendere tale decisione può vedersi, oltre che nell'esigenza di avere a disposizione un'aula molto più capiente della precedente per il sempre più cospicuo afflusso di fedeli, anche nel fatto che proprio in quegli anni la figura di Paolo acquistava un rilievo sempre maggiore, specie da parte degli esponenti delle classi più elevate della società romana, in gran numero da poco convertiti alla nuova religione²¹.

Si trattava di un'opera architettonica di notevole impegno, che doveva superare quanto a dimensioni e ricchezza decorativa la stessa basilica di San Pietro²², ma un'iscrizione prova che già il 17 novembre del 390 papa Siricio, mentre procedeva-

¹⁷ H. BRANDENBURG, *Le prime chiese*, 103.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ G. FILIPPI, *La tomba*, 7.

²⁰ G. FILIPPI, *La Basilica di San Paolo fuori le mura*, in A. DONATI, *Pietro e Paolo*, 59.

²¹ H. BRANDENBURG, *Le prime chiese*, 114.

²² *Ibid.*, 115.

no ancora i lavori, volle inaugurare ed aprire al culto un primo settore della basilica in costruzione, ossia il transetto, che racchiudeva il sepolcro apostolico²³.

L'epigrafe, incisa sulla prima colonna nella navata minore sinistra, oggi visibile lungo la cosiddetta Passeggiata Archeologica, ad una più approfondita analisi ermeneutica ha rivelato la presenza del nome del personaggio che aveva diretto l'impresa, un non altrimenti noto Flavio Anastasio, qualificato con il titolo di *tribunus praetorianus*²⁴ e forse discendente dello stesso imperatore Costantino.

Così, infatti, si è potuto leggere il suo testo, con alcune integrazioni e sciogliendo le abbreviazioni adoperate²⁵: «Colonnato (della basilica) di Paolo apostolo; natale della basilica: il 18 novembre, sotto il quarto consolato di Valentiniano Augusto e di Neotero, chiarissimo senatore (anno 390) [- - -]; amministratore Flavio Filippo, chiarissimo senatore [- - -], curatore Flavio Anastasio, chiarissimo senatore e tribuno pretoriano».

In alto, sempre nella prima colonna della navata sinistra, era incisa una seconda iscrizione, di mediocre fattura, oggi conservata nell'Antiquarium ubicato lungo il lato nord della basilica; essa è preceduta da quello che sembrerebbe uno staurogramma fra le lettere apocalittiche alfa ed omega e recita²⁶: *Siricius episcopus, tota mente devotus* («Papa Siricio, devoto dal profondo dell'animo»).

Motivo di discussione fra gli studiosi è stato anche l'anno in cui fu portata a compimento l'intera basilica: ciò sarebbe avvenuto per alcuni sotto Teodosio, per altri sotto suo figlio Onorio, come dichiarato esplicitamente dall'iscrizione musiva absidale²⁷: *Theodosius coepit perfecit Honorius aulam doctoris mundi sacratam corpore Pauli*.

In base ad un accurato esame delle due epigrafi a mosaico conosciute (quella ora riportata e l'altra, posta sulla cornice inferiore dell'arco trionfale) e di un brano dell'inno, inserito nel *Peristephanon*, che il poeta Prudenzio dedicò a Pietro e a Paolo, alludendo ai soffitti dorati, alle colonne marmoree, ai colonnati e ai mosaici dei loro

²³ *Ibid.*, 122.

²⁴ G. FILIPPI, *La Basilica*, 59.

²⁵ ICUR II, 4778 c. Cfr. G. FILIPPI, *Iscrizione relativa alla dedizione della basilica teodosiana*, in A. DONATI, *Pietro e Paolo*, scheda n. 101, 228-229: «Columna Paul(i) apostol(i); natale XIII kal(endas) Dec(embres) consulatu d(omini) n(ostri) Valentin(i)ani Aug(usti) IIII et Neoteri v(iri) c(larissimi), administrante Fl(avio) Filippo virlo clarissimo curatore Fl(avio) Anastasio [v(iro) c(larissimo) t]rib(un)o praetoria[no].

²⁶ ICUR II, 4778 a. Cfr. G. FILIPPI, *Calco dell'iscrizione di papa Siricio per la dedizione della basilica teodosiana*, in A. DONATI, *Pietro e Paolo*, scheda n. 102, 229.

²⁷ A. SILVAGNI – A. FERRUA – D. MAZZOLENI – C. CARLETTI, *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores* (= ICUR), *nova series*, voll. I-X, Roma-Città del Vaticano, 1922-1992, II, 4780.

santuari²⁸, sembra preferibile pensare alla seconda ipotesi. Proprio nel 403 Onorio venne a Roma per visitare la basilica vaticana e con ogni probabilità in quell'occasione egli inaugurò solennemente anche la nuova aula paolina, che suo padre aveva iniziato sedici anni prima²⁹.

Gli architetti imperiali (il progetto dell'opera si attribuisce a un non altrimenti noto Ciriade, *professor mechanicus*) dovettero risolvere non pochi problemi per pianificare la nuova basilica, che doveva avere come polo di riferimento irrinunciabile la tomba apostolica e che dal lato est era fisicamente impedita da una rupe di tufo, da quello ovest da una vecchia strada, che transitava alle spalle dell'abside dell'aula costantiniana.

Si preferì allora mutare l'orientamento della nuova basilica, rivolgendo la zona absidale verso oriente, deviando il percorso della strada preesistente, livellando inoltre parte del terreno digradante verso il Tevere e rialzando la zona depressa rivolta ad occidente, dopo aver distrutto e colmato alcuni monumenti funerari.

In ogni modo, come è stato giustamente osservato³⁰, «nella sua veste di fondazione imperiale al vertice dell'architettura coeva, la basilica di San Paolo illustra chiaramente i progressi compiuti nel padroneggiare i mezzi tecnici a disposizione e le tendenze dominanti nella definizione dell'edificio di culto a pianta basilicale, nelle quali rientra come elemento sostanziale anche l'illuminazione dell'edificio».

Così com'era accaduto in Vaticano, gli interventi furono quindi complessi e tecnicamente difficili, finalizzati all'inamovibilità del sepolcro paolino (che peraltro – come si è accennato – potrebbe essere stato solo oggetto di una nuova sistemazione per motivi pratici, legati alla notevole umidità della collocazione originaria, che ne avrebbe potuto compromettere ulteriormente la conservazione).

Un ampio quadriportico immetteva tramite cinque ingressi nella grande aula con un vasto transetto, suddivisa in cinque navate. L'edificio – compresa l'abside – misurava 128 metri di lunghezza per 65 di larghezza, con la navata centrale alta 30 metri e il transetto 26, mentre le navi laterali avevano un'altezza variabile fra 16 e 11 metri. L'atrio era lungo 66 metri e le navate erano scandite da ottanta colonne

²⁸ J. RUISSCHAERT, *Prudence l'espagnol poète des deux basiliques romaines de S. Pierre et de S. Paul*, in Rivista di Archeologia Cristiana 42 (1966) 267-286.

²⁹ Queste nuove considerazioni sono state anticipate in un recentissimo articolo da P. LIVERANI, *Troppo piccola. Ne facciamo una più grande. La costruzione della seconda basilica di San Paolo fuori le mura*, in L'Osservatore Romano, 13 marzo 2008, 5.

³⁰ H. BRANDENBURG, *Le prime chiese*, 121.

di marmo non di reimpiego, ma importato dal Proconneso e lavorato appositamente dalle maestranze imperiali³¹.

Oltre ai mosaici delle arcate e alle vetrate multicolori, alle quali fa riferimento con ammirazione Prudenzio, anche l'arco e il catino absidale dovevano avere un rivestimento musivo (poi sostituito da quello medievale, iniziato sotto Innocenzo III e compiuto da papa Onorio III nei primi decenni del XIII secolo, peraltro molto restaurato nell'Ottocento), abbinato a decorazioni marmoree policrome.

Si è conservato, invece, pur con massicci interventi conservativi posteriori alla sua esecuzione (anche in questo caso soprattutto ottocenteschi), l'originario mosaico dell'arco trionfale, donato – come recita l'iscrizione dedicatoria – dalla sorella dell'imperatore Onorio, Galla Placidia (421-450) intorno alla metà del V secolo³². Vi compaiono i ventiquattro Seniori dell'Apocalisse recanti corone, disposti ai lati del busto di Cristo Pantocratore all'interno di un tondo raggiato; al di sotto Pietro e Paolo hanno la destra levata, nell'atto di acclamare il Salvatore, mentre superiormente si dispongono i simboli dei quattro Evangelisti.

Sempre all'epoca di Leone Magno, invece, e precisamente al 441, risaliva un ciclo di pitture con soggetti biblici, anch'esse in seguito ripetutamente oggetto di rifacimenti (fra i quali uno diretto da Pietro Cavallini intorno al 1270), strutturate su un doppio registro fra arcate e finestre della navata centrale. Questi dipinti, perduti nell'incendio del 1823, sono conosciuti soprattutto tramite riproduzioni acquarellate di Antonio Eclissi, eseguite nella prima metà del Seicento per il cardinale Francesco Barberini e pervenute in un codice della Biblioteca Apostolica Vaticana³³.

I quarantadue pannelli rappresentavano sulla parete destra storie della Genesi e dell'Esodo, su quella sinistra degli Atti degli Apostoli, mentre sulla controfacciata si vedevano scene della Passione di Cristo. Da notare la presenza, fra i riquadri con le vicende di Paolo, di una pittura – già in parte rovinata nella riproduzione seicentesca – con un soggetto, desunto dagli *Atti apocrifi di Pietro e Paolo*³⁴, ossia l'incontro fra i due apostoli alle porte di Roma, all'arrivo di Paolo nell'Urbe, la cosiddetta *concordia Apostolorum*, che ha altri riscontri nel repertorio figurativo paleocristia-

³¹ *Ibid.*, 125.

³² ICUR II, 4784: *Placidiae pia mens operis decus homine paterni gaudet pontificis studio splendere Leonis*.

³³ Cod. Barb. Lat. 4406. Cfr. S. WAETZOLDT, *Die Kopien des 17. Jahrhundert nach Mosaiken und Wandmalereien in Rom*, Wien 1964; Id., *Fresken-Zyklus von Alt-St. Paul. Eine Rekonstruktion*, in Kunstgeschichtliche Gesellschaft zu Berlin. Sitzungsberichte 13 (1964-1965) 10-11.

³⁴ M. STAROWIEYSKI, *Paolo apostolo (apocrifi)* (s.v.), in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, 3, Genova-Milano 2008, 3846-3849.

no³⁵ e che nella navata centrale aveva corrispondenza, nella parete opposta, con l'abbraccio fra Mosè e il fratello Aronne³⁶.

Nel punto focale della basilica proprio le ricerche condotte pochi anni fa hanno consentito di trovare parte del pavimento teodosiano, su cui era collocato un sarcofago di marmo, ritenuto dell'Apostolo, con un foro circolare nel coperchio (corrispondente a quello che si nota ancora sulla lastra iscritta, ora non più nella collocazione originaria).

Il transetto della nuova basilica racchiuse così l'aula costantiniana e fu sopraelevato di oltre mezzo metro (quattro gradini) rispetto alle navate, per evidenziare il sito venerato. La struttura, come si è potuto appurare in occasione delle ultime indagini, doveva avere l'aspetto di una sorta di sepolcro-altare, poiché l'arca era inclusa in un blocco di rivestimento a forma di altare, costituita tutto intorno da plutei marmorei e superiormente da una mensa, ma verosimilmente anche da una *fenestella confessionis*, per far sì che l'arca con le preziose reliquie fosse visibile dall'esterno³⁷. Si è supposto, inoltre, che un baldacchino marmoreo coprisse quel luogo venerato³⁸.

Quindi si può affermare che il sarcofago posto in opera nell'ambito della sistemazione teodosiana è ancora al suo posto, anche se nel corso dei secoli l'altare sopostante e l'area presbiteriale sono stati oggetto di diversi interventi costruttivi. In ogni modo, fra la fine del IV e la fine del VI secolo si sollevò ulteriormente la quota sia del transetto che del presbiterio, oltre che delle navate, per la necessità di disporre di nuovi spazi, atti ad ospitare quelle che si è soliti chiamare «tombe privilegiate» di chi voleva riposare il più vicino possibile all'Apostolo, come avveniva in genere per i martiri, cosa – come recita una celebre iscrizione del 382 – *quod multi cupiunt, sed rari accipiunt*³⁹.

Dopo il terremoto del 443 Leone Magno dovette intervenire, rinforzando la zona presbiteriale con la costruzione di un muretto di contenimento provvisto di una de-

³⁵ Cod. Barb. Lat. 4406, f. 126 r. Cfr. U. UTRO, *Disegni relativi alla decorazione di San Paolo fuori le Mura*, in A. DONATI, *Pietro e Paolo*, scheda n. 56, 211-212.

³⁶ Es 4,27.

³⁷ Questa recentissima ricostruzione, basata sui dati più recenti acquisiti, si deve a Giorgio Filippi (*La tomba*, 8-9).

³⁸ H. BRANDENBURG, *Le prime chiese*, 125.

³⁹ ICUR I, 3127, ma anche ICUR V, 13939. Sui riferimenti epigrafici alla vicinanza con sepolcri di martiri, si veda C. CARLETTI, *Quod multi cupiunt et rari accipiunt. A proposito di una nuova iscrizione della catacomba dell'ex Vigna Chiaraviglio*, in *Historiam pictura refert. Miscellanea in onore di Padre Alejandro Recio Vezanzones o.f.m.*, Città del Vaticano 1994, 111-126.

corazione dipinta a finto marmo, che includeva una piattaforma rettangolare. In questo stesso periodo fu eseguita nella navata centrale la famosa serie di ritratti papali, che aveva inizio con l'immagine di san Pietro immediatamente dopo l'arco trionfale.

Nel museo del monastero benedettino annesso alla basilica sono conservati i quaranta tondi che si salvarono dall'incendio e che furono distaccati dal supporto originario e montati su pannelli nel 1870⁴⁰.

Sul volgere del VI secolo Gregorio Magno fece alzare ancora il livello del pavimento del presbiterio di oltre un metro, ricavando inoltre una cripta con un altare sotterraneo presso il sepolcro apostolico, mentre un nuovo altare superiore, sormontato da un baldacchino, inglobò quello precedente.

Tutta l'area sacra, resa allora praticabile solo dalle navatelle, fu cinta da transenne e la lastra iscritta con la dedica all'Apostolo fu resa visibile tramite un'apertura praticata nell'altare, chiusa da una grata metallica. I fedeli potevano comunque accedere alla tomba apostolica tramite un passaggio ricavato nella zona retrostante del podio. Tale sistemazione fu essenzialmente mantenuta fino al XVI secolo.

Altri lavori nella basilica furono realizzati da diversi pontefici: ad esempio, Adriano I (772-795) rinnovò la pavimentazione dell'atrio e Leone III (795-816) la rifecce completamente in marmo all'interno dell'aula. Comunque, si può affermare che tutto l'impianto del complesso «dei tre imperatori» fu sostanzialmente rispettato fino all'incendio del 1823, a parte la sopraelevazione del pavimento originario (che era coperto da numerosissime lapidi funerarie)⁴¹, resasi necessaria per le continue infiltrazioni di acqua e la costruzione nel transetto di una parete divisoria, oltre ad altri interventi, di natura soprattutto liturgica.

In occasione dei lavori di ricostruzione della basilica, nel 1838 fu demolito l'altare maggiore e, durante la realizzazione della nuova confessione, si trovarono le due celebri lastre iscritte con la dedica *Paulo apostolo mart(yri)*, frutto di una sistemazione successiva del manufatto, che portò al reimpiego di quegli elementi (fig. 1).

⁴⁰ G. B. DE ROSSI, *L'antica serie dei papi dipinta sulle pareti della basilica di S. Paolo, testé riordinata ed affissa alle pareti del monastero attiguo alla basilica*, in *Bullettino di Archeologia Cristiana* 8 (1870) 122-124.

⁴¹ Sulle iscrizioni note nel complesso paolino si veda G. FILIPPI, *Indice della raccolta epigrafica di San Paolo fuori le mura*, («Inscriptiones Sanctae Sedis», 3), Città del Vaticano 1998.



Fig. 1 – Roma, Basilica di San Paolo fuori le mura. Calco dell'iscrizione dedicata a Paolo, apostolo e martire (Foto Autore).

Questa epigrafe si potrebbe datare intorno al 400, ossia al periodo in cui si costruì la seconda aula cultuale⁴², ma in passato è stata riferita pure ad epoca precedente⁴³.

Anche in questo caso gli ultimi scavi hanno permesso di chiarire per la prima volta questo aspetto della sistemazione del monumento apostolico. Nella fase teodosiana l'altare coperto dalle lastre con l'iscrizione doveva avere un foro circolare, corrispondente ad una cavità del coperchio del sarcofago, perché le *libationes* rituali potessero penetrare all'interno e si potessero avvicinare *brandea* e *palliola*, così da renderli *reliquiae ex contactu*⁴⁴.

Verso la metà del V secolo, rialzato il livello del pavimento, le lastre con l'iscrizione furono rimosse e riutilizzate come mensa di un nuovo altare, formato da un blocco di muratura che rivestì il sarcofago. In quell'occasione si scavò su una di esse un foro circolare, comunicante con l'apertura praticata nel coperchio del sarcofago. Un'ulteriore sopraelevazione fu operata sotto Gregorio Magno, che come detto ristrutturò il presbiterio, e sopra le lastre iscritte fu allora edificato un altare internamente cavo per potersi avvicinare alla mensa precedente, che ebbe due altre aperture di forma rettangolare, probabilmente per aumentare la possibilità di inserire *brandea* da parte dei fedeli.

Quindi, in base ai dati acquisiti si può concludere che «l'apparato liturgico e devozionale della basilica teodosiana di San Paolo costituisce la più antica testimo-

⁴² H. BRANDENBURG, *Le prime chiese*, 115.

⁴³ ICUR II, 4775. Cfr. M. FORA, *Calco dell'iscrizione tombale di Paolo*, in A. DONATI, *Pietro e Paolo*, scheda n. 100, 228.

⁴⁴ G. FILIPPI, *La tomba*, 11.

nianza a Roma di una tomba predisposta ad altare sia per la venerazione che per la liturgia eucaristica, anticipando di circa due secoli l'innovazione attribuita a Gregorio Magno»⁴⁵.

Si può aggiungere ancora che, almeno dal VI secolo, per proteggere i pellegrini dalla calura estiva e dalle intemperie fu creata una solenne via porticata lungo l'Ostiense, che conduceva dalla porta omonima, che aveva già preso il nome di San Paolo apostolo, fino alla basilica, con un percorso di circa tre chilometri. Essa esisteva ancora nell'855, quando fu restaurata da papa Benedetto XIII, ma non se ne hanno più notizie dal XII secolo⁴⁶.

In precedenza, accanto all'aula di culto era stato costruito anche un battistero e a poco a poco nell'area intorno al santuario sorsero monasteri, chiese, oratori, *xenodochia* per pellegrini, poi anche botteghe di mercanti e artigiani.

Questo insediamento polifunzionale fu racchiuso da papa Giovanni VIII (872-882) da una cinta fortificata, posta a protezione delle scorrerie saracene; si realizzò così una vera cittadella, simile a quelle create più o meno nella medesima epoca intorno a San Pietro e a San Lorenzo al Verano, che prese dal pontefice il nome di Giovannipoli⁴⁷.

4. L'Abbazia delle Tre Fontane

Lungo la via Laurentina, all'incirca a quattro miglia dalle mura urbane, esisteva un sito, già menzionato, denominato *Aquae Salviae* per la presenza di una sorgente, all'interno di un'antica proprietà della *gens Salvia*, nota dalla tarda antichità come *massa*⁴⁸.

Si pensa che la memoria più antica eretta in quel luogo, legato dalla tradizione al martirio paolino, sorgesse nell'area della chiesa di San Paolo alle Tre Fontane, tuttora esistente. L'aula è ad unica navata e fu rifatta alla fine del XVI secolo su un precedente oratorio (localizzabile nell'area del vestibolo attuale), la cui fondazione si fa risalire al V secolo. Si possono citare, in proposito, descrizioni e piante anteriori al rifacimento cinquecentesco; in seguito ad indagini archeologiche condotte nella

⁴⁵ *Ibid.*, 12.

⁴⁶ M. T. NATALE, *Tra via Ardeatina e via Ostiense* (Percorsi archeologici 7), Roma 1993, 22.

⁴⁷ H. BRANDENBURG, *Le prime chiese*, 130.

⁴⁸ L. SPERA, *Aquas Salvias, massa*, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae, Suburbium*, I, Roma 2001, 147-148.

seconda metà dell'Ottocento furono individuati un portico suddiviso in tre parti, resti di pavimento ad *opus sectile* e basi di colonne⁴⁹.

Al suo interno si trovavano le tre fontane, che diedero origine all'insediamento e che furono monumentalizzate nel XVI secolo da Giacomo Della Porta con la costruzione di tre edicole su diversi livelli, ma dalla metà del secolo scorso esse non sono più funzionanti. Sulla destra, in un angolo, si conserva poi una colonna frammentaria, alla quale si narra che l'Apostolo sarebbe stato legato per subire la decapitazione.

Probabilmente proprio in relazione con la primitiva memoria paolina sorse il monastero delle Tre Fontane: la prima notizia storica pervenutaci in merito alla sua esistenza in quel luogo risale alla metà circa del VII secolo, quando Giorgio, un abate *monasteri de Cilicia, qui ponitur in Aquas Salvias*, partecipa al sinodo del 649, convocato da papa Martino I e in quello stesso periodo un Itinerario, il *De locis sanctis martyrum*, menziona il complesso⁵⁰.

Già in precedenza, però, l'imperatore bizantino Eraclio (610-641) aveva inviato al cenobio una reliquia del martire persiano Anastasio, poi così venerato, da essere associato al nome del monastero dalla fine dell'VIII secolo, quando, in seguito ad un incendio, esso dovette essere restaurato⁵¹. Riguardo alla sua istituzione, è interessante notare che già intorno al 1000 essa si faceva risalire al bizantino Narsete durante la sua permanenza a Roma, fra il 561 e il 568⁵².

Nella prima metà dell'VIII secolo si hanno i più antichi riscontri anche di un'altra chiesa di questo sito, dedicata a Maria, forse una cappella monastica, che fu successivamente nota come Santa Maria *Scala Coeli*. Ricostruita nel XII secolo e poi nel Cinquecento, coperta da una cupola e con una pianta ottagonale, preceduta da una scalinata, secondo la tradizione l'aula fu eretta in memoria di un martire romano della persecuzione di Diocleziano, Zenone⁵³, ed ha una cripta con un antico pavimento, da cui si può vedere un piccolo vano, che veniva indicato come la prigione di san Paolo prima della decapitazione.

Una terza chiesa, dedicata ai Santi Vincenzo (le cui reliquie giunsero dalla Spagna nel 1221) e Anastasio, la più grande del complesso, fu fondata probabilmente

⁴⁹ L. SPERA, *Aquae Salviae*, 144. L'Autrice riporta dettagliatamente tutte le fonti.

⁵⁰ R. VALENTINI – G. ZUCCHETTI, *Codice topografico della città di Roma*, Roma 1940-1953, II, 109.

⁵¹ G. FERRARI, *Early Roman Monasteries*, Città del Vaticano 1957, 33-48; L. SPERA, *Aquae Salviae*, 145.

⁵² L. SPERA, *ibid.*

⁵³ Secondo la tradizione agiografica, Zenone avrebbe subito il martirio con 10.203 soldati che comandava dopo la costruzione delle grandi terme di Diocleziano.

da Onorio I nel 625, ma poi completamente rifatta fra il 1140 e il 1221, con una pianta a croce latina con una struttura in laterizi e un chiostro annesso.

All'incendio della fine dell'VIII secolo, già citato, che devastò tutto il complesso, e alle successive opere di rifacimento e restauro, seguì un periodo di notevole declino, finché il monastero fu affidato prima da Gregorio VII nel 1080 ai Cluniacensi e concesso poi da Innocenzo II, dal 1140, ai Cistercensi, che diedero alla struttura l'aspetto architettonico, che fondamentale la caratterizza ancora oggi⁵⁴. Il cenobio fu fortificato nel XIII secolo all'epoca di papa Onorio III e l'ingresso principale delle mura che lo cinsero è noto ancora oggi come Arco di Carlo Magno, per il soggetto di alcune pitture che ne decorano l'interno⁵⁵.

5. La *Memoria Apostolorum*

A Roma, al secondo miglio della via Appia, dalla seconda metà del III secolo fu attivo un altro centro cultuale paolino, del tutto particolare, perché non connesso con particolari vicende legate alla vita dell'Apostolo, ma creato in epoca di persecuzione, accomunando Paolo con Pietro; le fonti per secoli lo denominarono poi *Memoria Apostolorum*⁵⁶.

Durante le indagini archeologiche, dirette nel 1915 dallo studioso tedesco Paul Styger proprio nell'area della *Memoria Apostolica*, oggi più conosciuta come Basilica di San Sebastiano, sulla Via Appia, fu individuata una struttura particolare, costituita da una sorta di porticato intonacato, che egli denominò *triclia*⁵⁷ e che ormai è entrato nell'uso.

⁵⁴ M. L. MANCINELLI – L. SALADINO – M. C. SOMMA, *Abbazia delle Tre fontane (Roma). Analisi delle strutture murarie*, in *Arte Medievale* 8 (1994) 89-101; EAEDD., *Indagini all'interno della chiesa dei SS. Vincenzo e Anastasio*, *ibid.*, 103-114: Si veda anche A. M. ROMANINI, *La storia architettonica dell'abbazia delle Tre fontane a Roma. La fondazione cistercense*, in *Mélanges Anselme Dimier*, Arbois 1982, vol. III, 653-695.

⁵⁵ L. PANI ERMINI, *Santuario e città fra tarda antichità e alto medioevo*, in *XXXVI Settimana di Studio del Centro Italiano di Spoleto di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto 1991, 837-881. Sulla decorazione del complesso, si veda C. BERTELLI, *L'enciclopedia delle Tre Fontane*, in *Paragone* 20 (1969) 24-39; *Id.*, *Antichi affreschi della abbazia delle Tre fontane*, in *Restauri della soprintendenza alle Gallerie e alle opere d'Arte medioevali e moderne per il Lazio [1970-71]*, Roma 1972, 10-13.

⁵⁶ Cfr., di recente, F. BISCONTI, *La Memoria Apostolorum*, in A. DONATI, *Pietro e Paolo*, 63-66.

⁵⁷ P. STYGER, *Gli Apostoli Pietro e Paolo in Catacumbas*, in *Römische Quartalschrift* 29 (1915) 149-205; *Id.*, *Il monumento apostolico di San Sebastiano sulla via Appia*, Roma 1925; F. BISCONTI, *La Memoria Apostolorum*, in A. DONATI, *Pietro e Paolo*, 63-66.

In realtà, come rilevò il Ferrua⁵⁸, questo termine latino non è del tutto appropriato per descrivere quanto si trovò, perché esso di per sé indicherebbe più che un portico un pergolato, di cui peraltro in quel sito non fu trovata traccia. In ogni modo, si trattava di un organismo, edificato sei metri al di sopra di un precedente sepolcreto, detto «della Piazzuola», che affacciava su un cortile inferiore, su cui si apriva una scala, diretta ad una cisterna; sul suo lato orientale si trovava un bancale in muratura per sedere e all'estremità settentrionale una piccola fontana.

Certo, la struttura, piuttosto modesta, occupava uno spazio ristretto e non consentiva una grande affluenza di fedeli, né era allora inserita in uno spazio esclusivamente cristiano (accanto continuavano ad esistere mausolei pagani), ma evidentemente anche al Vaticano e sull'Ostiense in quell'epoca vi erano situazioni non molto dissimili, con aree limitate dove compiere in maniera discreta i riti commemorativi degli Apostoli⁵⁹.

La *triclia* trova peraltro diversi riscontri in ambito funerario, dove – secondo una consuetudine, in parte ripresa dal mondo pagano – si compivano cerimonie e commemorazioni per i defunti, accompagnate da un piccolo pasto con libagioni, denominato *refrigerium*, ossia «rinfresco». Essa fu utilizzata dai fedeli nella seconda metà del III e nei primi decenni del IV secolo (fino a quando fu eretta superiormente la basilica circiforme costantiniana, che ancora le fonti chiamarono *Basilica Apostolorum*)⁶⁰.

In questo caso tali pratiche celebrative si facevano in onore di due personaggi davvero eccezionali, gli apostoli Pietro e Paolo, con una particolare affluenza di fedeli il giorno della loro festa, che già il più antico calendario della Chiesa di Roma, il Cronografo romano del 354, indica il 29 giugno⁶¹.

La prova più evidente ed inoppugnabile di tale devozione è costituita da circa seicentoquaranta graffiti, tracciati da tante mani di fedeli in latino e in greco (oppure traslitterati in lingua latina con lettere greche) sui pilastri del portico e sulla

⁵⁸ A. FERRUA, *San Sebastiano* (Catacombe di Roma e d'Italia), 3, Città del Vaticano 1990, 17.

⁵⁹ H. BRANDENBURG, *Le prime chiese*, 68.

⁶⁰ Sull'argomento, si vedano gli interventi di M. TORELLI – E. LA ROCCA – E. JASTRZĘBOWSKA – J. GUYON – V. FIOCCHI NICOLAI – C. PAVOLINI – H. GEERTMAN negli «Atti del Congresso Internazionale di Studi sulle Chiese di Roma (IV-X secolo)» (Roma, 4-10 settembre 2000), vol. II, Città del Vaticano 2002, 1097-1262. Inoltre, T. LEHMANN, «*Circus Basilicas*», «*coemeteria subteglata*» and *Church buildings in the suburbium of Rome*, in *Acta Archaeologiam et Artium Historiam pertinentia*, n.s. 3, 17 (2003) 57-77.

⁶¹ P. TESTINI, *Archeologia cristiana*, II ed., Bari 1980, 19.



Fig. 2 – Roma, Basilica di San Paolo fuori le mura. Calco dell'iscrizione dedicata a Paolo, apostolo e martire (Foto Autore).

parete di fondo dietro il bancale già ricordato⁶²: essi invocano ripetutamente solo i nomi dei due Apostoli, per chiederne l'intercessione, o per ricordare i riti lì compiuti in loro onore (fig. 2).

Queste umili, ma interessanti epigrafi, fra l'altro, costituiscono uno dei complessi di graffiti più antichi e di sicura datazione di tutta la Roma sotterranea, poiché – come detto – le diverse fasi archeologiche della *Memoria Apostolica* sono riferibili ad un preciso ambito cronologico, fra la seconda metà del III secolo e i primi decenni del IV.

In un certo numero di casi questi testi sono risultati di difficile interpretazione o integrazione, anche a causa dell'esiguità di molti reperti, che spesso non si riuscirono a ricomporre pazientemente da miriadi di frammenti di intonaco, spesso piccolissimi, trovati negli scavi.

Comunque, la maggior parte dei graffiti contiene invocazioni di questo tipo: «22 giugno: Paolo, Pietro, ricordatevi di Sozomeno, e anche tu che leggi!»; «Paolo e Pietro, intercedete per Primo originario di Benevento»; «Pietro e Paolo, ricordatevi nelle vostre preghiere di Antimaco, di Gregorio, di Gregorio il giovane, di Ampliata e di Valerio e di Redenta e di Attica...»; «Paolo e Pietro, intercedete per Leonzio»; «Paolo e Pietro, pregate per noi tutti», «Pietro e Paolo, aiutate Primo peccatore»; «Io, *Tomius Coelius*, ho fatto un refrigerio per Pietro e Paolo»⁶³...

Ancora, pare indicativo quando osservò il padre Ferrua sempre a proposito dei graffiti della Memoria Apostolica, ossia che circa metà di loro invocano Pietro e Paolo congiuntamente, «ora in latino, ora in greco, ora in lingua latina scritta con

⁶² ICUR V, 12907-13096. Sull'importanza dei graffiti, cfr. M. LANGNER, *Antike Graffitizeichnungen. Motive, Gestaltungen und Bedeutung* (Palilia 11), Wiesbaden 2001.

⁶³ ICUR V, 12980, 12966, 12912, 12931, 12918, 12967, 12981. Cfr. A. FERRUA, *Rileggendo i graffiti di S. Sebastiano*, in *La Civiltà Cattolica* 116 (1965), 3, 428-437 e 4, 134-141.

lettere greche»⁶⁴ e che l'ordine in cui si pregano i due Apostoli non è sempre uniforme, comparando al primo posto più spesso Pietro, ma in diversi casi anche Paolo, specialmente nei testi greci. Altre volte si chiede il ricordo da parte dei fedeli, con l'espressione popolare *in mente habete*, oppure ci si riferisce espressamente all'intercessione dei due martiri: *in mente habete in orationibus vestris*.

Sempre riguardo a queste preziose testimonianze epigrafiche, si può ricordare quanto scrisse Enrico Josi: «nei graffiti delle catacombe romane, non si trova alcun nobile nome o personaggio da identificare, ma essi sprigionano devozione nelle loro semplici espressioni, nelle loro invocazioni piene di fede ingenua, ma vivissima per i due apostoli Pietro e Paolo. Questi graffiti costituiscono uno dei migliori documenti per dimostrare quanto la devozione verso i fondatori della Chiesa romana era penetrata anche nelle più umili classi sociali del mondo cristiano nella seconda metà del sec. III»⁶⁵.

Il problema che ha appassionato gli studiosi fin dalla scoperta di queste importanti testimonianze, dividendoli in opposte opinioni, è stato quello di spiegare la presenza di un indubbio culto apostolico in un luogo, che certo non aveva legami storici diretti con le tombe di Pietro e di Paolo, ma la cui esistenza era corroborata anche da altre fonti letterarie, fra le quali scritti apocrifi, come gli *Atti dei santi Pietro e Paolo* e un carme composto da papa Damaso (366-384), ma anche la già ricordata notizia del più antico calendario della Chiesa di Roma, la *Depositio martyrum*, inserita nel Cronografo romano del 354 e l'autorevole *Martirologio Geronimiano*, della prima metà del V secolo.

Non è possibile analizzare dettagliatamente in questa sede le varie teorie espresse, ma sarà sufficiente riassumerne i contenuti: accantonata l'ipotesi che proprio dove poi sorse la catacomba della via Appia ci fosse una memoria leggendaria di una dimora romana dei due Apostoli⁶⁶, la prima delle due opinioni più seguite sostiene che in questo luogo fossero temporaneamente traslate tutte o parte delle reliquie di Pietro e Paolo durante la persecuzione di Valeriano (scatenata soprattutto nel 258), per consentire ai fedeli di venerarle in un sito meno noto e più defilato, rispetto alle necropoli vaticana e ostiense, e questa situazione sarebbe proseguita

⁶⁴ A. FERRUA, *Memorie dei SS. Pietro e Paolo nell'epigrafia*, in *Saecularia Petri et Pauli* (Studi di Antichità Cristiana 28), Città del Vaticano 1969, 138.

⁶⁵ E. JOSI, *La venerazione degli Apostoli Pietro e Paolo nel mondo cristiano antico*, in *Saecularia*, 167.

⁶⁶ Tale teoria si basava essenzialmente sulla traduzione letterale del verbo latino *habitare* nel carme di Damaso dedicato agli Apostoli; molti ritengono, invece, che *hic habitasse prius* sia da intendere in senso figurato, con riferimento alla permanenza delle reliquie di Pietro e Paolo in quel luogo nel periodo di persecuzione.

fino all'epoca costantiniana, quando lo stesso imperatore fece edificare le due basiliche in loro onore sulle loro tombe (e allora le spoglie sarebbero tornate, in tempi diversi, nella collocazione originaria)⁶⁷.

Secondo l'altro parere prevalente, invece, sull'Appia in quel periodo si sarebbe costituito una sorta di santuario sussidiario, basato però solo su reliquie «*ex contactu*», ossia su brani di stoffa, che erano stati a contatto con i sepolcri apostolici e che si ritenevano per ciò stesso santificati, per consentire ai devoti di compiere i riti del refrigerio in una località più sicura rispetto a quella originaria.

Colmato il livello della *triclia* e sopraelevato il piano di tre metri, distrutta una strada ed alcuni edifici preesistenti, si costruì finalmente una grande basilica a deambulatorio, o «circiforme», lunga 73 metri e larga 30 e suddivisa da pilastri, «un santuario monumentale per il culto commemorativo degli apostoli, di estrema importanza dal punto di vista della politica religiosa»⁶⁸.

L'edificio ancora oggi si conserva, sia pure con profonde trasformazioni, poiché l'attuale chiesa barocca di San Sebastiano ne occupa solo lo spazio della navata centrale (per un'ampiezza di 13 metri), mentre in quelle che erano le due navatelle laterali attualmente sono ospitati altri vani, come il lapidario, due sagrestie, il coro, la cappella Albani, nonché l'odierna biglietteria della catacomba con la collezione di sarcofagi trovati durante gli scavi⁶⁹.

L'aula paleocristiana era preceduta da un nartece e da un portico, che coincideva con lo spazio dell'attuale cortile, così che tutto il complesso occupava la notevole estensione di circa duemila metri quadrati.

Esso fa parte di un gruppo di basiliche, edificate a Roma durante l'impero di Costantino e dei suoi immediati successori, che erano essenzialmente dei grandi cimiteri coperti e che furono create per rispondere alle sempre crescenti richieste dei fedeli, di essere sepolti il più vicino possibile a tombe venerate, come avvenne, ad esempio, per San Lorenzo al Verano, per la basilica eretta sulla catacomba dei Santi Pietro e Marcellino sulla via Labicana o per Santa Agnese sulla via Nomentana. Sulla via Appia la ragione che spingeva molti fedeli a voler essere deposti proprio in quel luogo era proprio la *memoria* apostolica, che materialmente doveva es-

⁶⁷ H. G. THÜMMEL, *Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom*, Berlin 1999; F. BISCONTI, *La Memoria Apostolorum*, in A. DONATI, *Pietro e Paolo*, 64.

⁶⁸ H. BRANDENBURG, *Le prime chiese*, 69.

⁶⁹ A. FERRUA, *San Sebastiano*, 23.

sere un monumento funerario di tipologia non meglio precisabile, posto al centro della basilica⁷⁰.

Inoltre, nell'area circostante l'aula si edificarono una ventina di mausolei, per la maggior parte quadrangolari ed absidati, oppure circolari con nicchioni per sarcofagi, risalenti fra il IV e il V secolo e voluti verosimilmente da personaggi di rango elevato per i medesimi motivi⁷¹.

Tornando alla basilica, si discute ancora sulla sua cronologia: alcuni inclinerebbero ad anticipare tale datazione a Costantino (312-337), altri ritengono che essa fu portata a termine durante il pontificato di papa Giulio (336-352) dall'imperatore Costante II (337-350)⁷², oppure durante il regno di Costanzo II, entro il 361⁷³.

Questa incertezza dipende essenzialmente dallo scioglimento di un monogramma, inciso sulla soglia dell'entrata nord del cortile del complesso cultuale⁷⁴: le lettere che lo compongono potrebbero dar luogo a letture diverse, o *Constantinus*, o *Constans*, o *Constantius*. Visto, però, che gli elementi cronologici forniti da iscrizioni e monete pertinenti alle tombe del pavimento della basilica si pongono nel decennio fra il 340 e il 350, si dovrebbe logicamente desumere che l'aula fosse stata eretta in precedenza, e precisamente in anni antecedenti al 330, quindi sotto Costantino, forse anche poco dopo la vittoria contro Massenzio a Ponte Milvio⁷⁵.

Tale datazione troverebbe conferma nell'analisi delle murature superstiti, un'opera listata a tufelli e mattoni, peculiare di quel periodo. Si era anche supposto che colui che iniziò ad edificare la basilica fosse stato addirittura Massenzio fra il 310 e il 312, nell'ambito di una politica filocristiana che già aveva avviato. Se da un lato questo potrebbe spiegare il fatto che i documenti ecclesiastici dell'epoca non facciano cenno del committente di tale opera, per non ricordare esplicitamente un avversario dell'imperatore allora regnante, dall'altro però l'iniziativa non potrebbe fondarsi su una precisa normativa di carattere legale, che rese possibile tale edificazio-

⁷⁰ *Ibid.*, 24.

⁷¹ H. BRANDENBURG, *Le prime chiese*, 64.

⁷² A. FERRUA, *San Sebastiano*, 26.

⁷³ H. BRANDENBURG, *Le prime chiese*, 63.

⁷⁴ ICUR V, 13277. Il Ferrua esclude lo scioglimento *Constantinus*, perché la lettera N sarebbe ripetuta per tre volte dallo stesso segno nel monogramma e ciò non rientrerebbe nella casistica nota, ma tiene aperte le altre due soluzioni. Tutte e tre le possibilità sono invece teoricamente contemplate da H. BRANDENBURG, *Le prime chiese*, 63, il quale tuttavia prende posizione per la prima.

⁷⁵ *Ibid.*

ne e che fu attuata solo da Costantino dopo l'editto di Milano⁷⁶. D'altro canto, anche altre obiezioni rendono tale teoria non condivisibile.

Ci si è chiesti per quale ragione si intrapresero lavori tanto impegnativi proprio in quel luogo. Il motivo si potrebbe individuare proprio in quanto si è detto precedentemente, ossia nella memoria della traslazione di reliquie apostoliche in epoca di persecuzione, per aggirare in qualche modo il divieto di riunirsi nei cimiteri, creando un centro di culto in un sito privo precedentemente di particolare interesse, ma forse legato, sia pure solo a livello popolare, ad una leggendaria residenza di Pietro e Paolo⁷⁷.

6. Altre memorie paoline a Roma

Altri siti hanno mantenuto a Roma il ricordo di una tradizione, legata a qualche evento della vita dell'Apostolo, ma purtroppo non si ha per lo più il sostegno di elementi attendibili per sostenere la validità di tali leggende, che pure risalgono ai secoli dell'antichità cristiana⁷⁸.

Per cominciare, un luogo, tradizionalmente messo in relazione con il soggiorno romano di Paolo, è quello in cui oggi sorge la chiesa di San Paolo alla Regola, che ha la facciata sulla piazza omonima. Nelle forme attuali essa risale fondamentalmente al periodo compreso tra la fine del Seicento e il terzo decennio del Settecento, ma la più antica menzione dell'edificio risale ad una bolla del 1186.

Al suo interno si trova l'oratorio detto di San Paolo, che sarebbe stato ricavato proprio nella stanza dove egli risiedette, mentre poco distante un complesso residenziale del secolo XIII, con loggia e portichetto e una torre, tuttora conservato, mantiene la denominazione di «case di San Paolo».

Sulla sinistra, all'angolo con via del Conservatorio, al di sotto del cinquecentesco Palazzo degli Specchi, furono scoperte fra il 1978 e il 1982 importanti strutture di epoca romana, conservate per quattro piani di altezza, fra cui due grandi magazzini di età domiziana ed altri di epoca severiana. Alcuni vani furono riutilizzati fino all'età medievale. In nessuno di questi complessi, però, esistono indizi archeologici,

⁷⁶ *Ibid.*, 64.

⁷⁷ *Ibid.*, 68.

⁷⁸ O. MARUCCHI, *Le memorie degli apostoli Pietro e Paolo nella città di Roma*, Roma 1894.

che consentano di dare un qualche fondamento alla leggendaria tradizione di una dimora paolina.

Ancora, due scritti apocrifi, il *Martyrium s. Pauli Apostoli* e la *passio s. Pauli Apostoli* ricordano un *horreum publicum*, dove l'Apostolo avrebbe svolto la sua attività catechetica⁷⁹, ma di cui si ignora l'esatta ubicazione, anche se si è supposto che esso si trovasse nel comprensorio della via Appia. Nessun dato archeologico, purtroppo, conforta tale teoria.

Secondo l'Ufficio di Santa Maria in via Lata, documento peraltro tardo, san Paolo, con san Pietro e san Marziale avrebbero invece soggiornato in un luogo, *qui nunc dicitur via Lata*, e san Paolo, con san Luca, li avrebbe costruito un oratorio⁸⁰, poi trasformato in chiesa da papa Sergio I nel 700, ma anche in questo caso nessun'altra fonte conforta tale asserzione⁸¹.

Antonio Bosio (1575-1629), il celebre autore della *Roma sotterranea*, vedeva ancora le vestigia di una chiesa, che aveva accanto un monastero e che in seguito fu demolita⁸². Era intitolata proprio a San Paolo, doveva essere ascrivibile ad epoca paleocristiana e si trovava vicino a Santa Bibiana, dalla quale verosimilmente essa sempre dipese. Lo studioso trascrisse anche un'epigrafe, oggi perduta, in cui la dedica dell'edificio di culto era stata mutata, da papa Leone II (682-683), ai santi Simplicio, Faustino e Viatrice, le cui reliquie erano state lì traslate dalla catacomba di Generosa. Si ignora, comunque, il motivo dell'intitolazione a San Paolo.

Il Carcere, noto generalmente come Mamertino, ma denominato più esattamente solo *Carcer*, che per molto tempo fu l'unica prigione romana⁸³, è un altro luogo che la tradizione lega alla figura degli Apostoli, anche se il ricordo riguarda più specificamente la figura di Pietro. Si era ipotizzato che si trattasse in origine di una cisterna, che era stata trasformata in prigione, con l'accesso alla parte inferiore in una prima fase possibile solo tramite un foro circolare scavato nella volta dell'ambiente, ma tale teoria è stata confutata⁸⁴.

⁷⁹ G. DE SPIRITO, *Horreum publicum* (s.v.), in *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, III, Roma 1996, 50-51.

⁸⁰ G. DE SPIRITO, *S. Maria in via Lata, basilica (?)* (s.v.), in *Lexicon*, III, 220-221.

⁸¹ A. DE WAAL, *Das Oratorium unter der Kirche S. Maria in via Lata*, in *Römische Quartalschrift* 21 (1907) 1-6; G. PARIS, *La prima dimora di San Paolo a Roma*, Roma 1959, 23-36; G. DE SPIRITO, *S. Maria in via Lata, diaconia* (s.v.), in *Lexicon*, III, 221-222.

⁸² G. DE SPIRITO, *S. Paulus iuxta s. Bibianam*, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, IV, Roma 1999, 66-67.

⁸³ F. COARELLI, *Carcer* (s.v.), in *Lexicon* I, 236-237.

⁸⁴ F. COARELLI, *Carcer*, 237.

Questo terribile luogo di detenzione, che le fonti chiamano nella sua zona più profonda *Tullianum*, era riservato ai prigionieri condannati a morte per fame o per strangolamento ed ebbe tra i suoi ospiti personaggi noti dalla storia, come Giugurta, Vercingetorige e coloro che avevano preso parte alla congiura di Catilina⁸⁵.

La presenza di una memoria cristiana deve essere piuttosto tarda, perché lo storico antiocheno Ammiano Marcellino⁸⁶ attesta che nel 368 il sito era ancora usato come prigione.

Il carcere si articolava su due livelli: quello superiore, riservato ai detenuti non ancora condannati, era trapezoidale con una copertura a volta ed aveva alcuni ambienti destinati al personale di custodia, fra cui – secondo la tradizione agiografica – ci sarebbero stati anche quei carcerieri, Processo e Martiniano, convertiti al Cristianesimo da Pietro e poi essi stessi divenuti martiri, già menzionati dal Martirologio Geronimiano. Si indicava la loro tomba, sopra la quale le fonti dicono fosse edificata una basilica, non lontano dal cimitero di San Pancrazio.

In ogni modo, il *Carcer* doveva essere l'edificio tuttora visibile sotto la chiesa di San Giuseppe dei Falegnami (parte superstita di un complesso più ampio, che doveva svilupparsi verso settentrione), mentre il *Tullianum* era solo il vano sottostante, originariamente circolare, di circa 7 metri di diametro.

Riguardo alla prigionia di Paolo, poi, passando in rassegna le testimonianze iconografiche paleocristiane, se è vero che nei cosiddetti «sarcofagi di passione», prodotti a Roma a partire dal 340 circa, compare spesso la scena dell'arresto di Pietro (sovente unita al miracolo della fonte, cioè alla conversione dei carcerieri, narrata dagli Apocrifi), ad essa si contrappone non la cattura (che è totalmente sconosciuta), ma la decollazione di Paolo (fig. 3), con un soldato che sta sguainando la spada e sullo sfondo un accenno paesistico alla vicinanza del Tevere (una canna fluviale) (fig. 4)⁸⁷.

⁸⁵ G. DE SPIRITO, *Carcer Tullianus (in fonti agiografiche)* (s.v.), in *Lexicon*, I, 237-239.

⁸⁶ *Rerum gestarum libri*, XXVIII,1,57.

⁸⁷ L. DE BRUYNE, *L'iconographie des apôtres Pierre et Paul dans une lumière nouvelle*, in *Saecularia*, 35-84; D. MAZZOLENI, *Paolo apostolo, iconografia* (s.v.), in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, 3, Genova-Milano 2008, 3843-3846.



Fig. 3 – Vaticano, Museo Pio Cristiano. Sarcofago ad alberi con la decollazione di Paolo nella quarta nicchia da sinistra (Foto Autore).

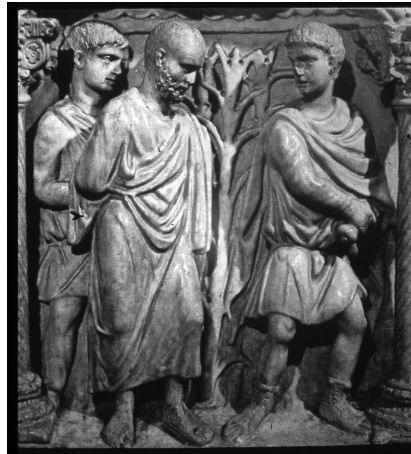


Fig. 4 – Grotte Vaticane, sarcofago di Giunio Basso (a. 359). Particolare con la “Decollatio Pauli” (Foto Autore).

La tradizione, che indicò nel già citato Carcere Mamertino anche il luogo di prigionia di Paolo, nei primi secoli cristiani non associava al suo nome altri siti ben definiti, anche se si sa che l’Apostolo trascorse due anni a Roma in stato di detenzione. Solo successivamente, in epoca più tarda, si identificarono ben quattro posti, in cui egli sarebbe stato ospitato come prigioniero⁸⁸.

Sempre a tale proposito, in un solo sarcofago, proveniente da Berja in Spagna e conservato al Museo Archeologico Nazionale di Madrid, ma con ogni probabilità di produzione romana, si riconoscono Pietro e Paolo – ben caratterizzati nei propri tratti fisionomici – portati al cospetto di Nerone, barbato e seduto su una *sella curulis*, che pronuncia la sentenza di condanna a morte contro di loro. Si tratta di una raffigurazione unica in tutta l’arte paleocristiana, risalente alla tarda età costantiniana, in cui gli Apostoli sono raffigurati insieme, come protagonisti di un avvenimento storico⁸⁹.

Fin dall’epoca di Gregorio Magno (che scrisse in tal senso all’imperatrice Pulcheria) è documentata un’altra tradizione connessa con san Paolo, quella delle sue presunte catene, la limatura delle quali era distribuita ai fedeli come preziosa reli-

⁸⁸ U. M. FASOLA, *Orme*, 57.

⁸⁹ *Ibid.*, 78.

quia, senza però legarle ad un luogo particolare, in cui esse erano in origine custodite. Anzi, si narrava che talvolta il sacerdote si affannasse invano con la lima, ma che il ferro non si lasciava intaccare. Ancora oggi si conservano catene, ritenute dell'Apostolo, nella piccola Cappella delle Reliquie della basilica sulla via Ostiense, annessa alla sagrestia⁹⁰; esse vengono solennemente esposte in un reliquiario di bronzo dorato due volte all'anno, ma in realtà – come puntualizzò il Fasola⁹¹ – «è difficile stabilirne la provenienza antica».

Ancora, accanto al mausoleo di Adriano la tradizione poneva il luogo della flagellazione dei due Apostoli, indicando in due fusti di colonnine di breccia rosa – poi portate nella terza cappella sinistra della chiesa di Santa Maria in Traspontina – quelle alle quali essi sarebbero stati legati.

Lungo la celebre via Sacra, al centro della città, un altro edificio di culto ricordava insieme Pietro e Paolo, che lì avrebbero pregato mentre erano condotti insieme al luogo del loro martirio e addirittura l'impronta delle loro ginocchia si sarebbe impressa sul basolato dell'antica strada romana⁹². Questa notizia viene narrata da Gregorio di Tours nella seconda metà del VI secolo⁹³, senza però riferirla ad un particolare sito e si suppone che queste lastre di basalto siano quelle, che si custodiscono tuttora nella vicina basilica di Santa Francesca Romana (in precedenza nota come Santa Maria Nova)⁹⁴.

Alcuni ritengono che la chiesa dei Santi Pietro e Paolo, peraltro di discussa localizzazione, dovesse comunque esistere già prima della metà dell'VIII secolo, quando papa Paolo I (757-767) diede ordine di restaurarla e di compiere radicali lavori, a causa delle sue precarie condizioni, stando almeno alla testimonianza del *Liber Pontificalis*⁹⁵; altri pensano invece che quella fosse, in realtà, la prima costruzione

⁹⁰ S.A., *La Basilica di San Paolo sulla via Ostiense*, Roma 1933, 97-98.

⁹¹ U. M. FASOLA, *Orme*, 66.

⁹² S. EPISCOPO, *Ss. Petrus et Paulus*, in *Lexicon*, IV, 83.

⁹³ *De gloria martyrum*, 27, 503 (MGH, *Script. Rer. Merov.*, I, W. ARNDT-BR. KRUSCH): *extant hodieque apud urbem Romanam duae in lapide fossulae, super quem beati apostoli, deflexu poplite, orationes contra ipsum Simonem magum ad Dominum effuderunt*.

⁹⁴ Secondo un'altra tradizione, attestata da alcune fonti e da un'epigrafe attualmente leggibile, «in queste pietre pose le ginocchia san Pietro quando i demoni portarono in volo Simon mago». Cfr. S. EPISCOPO, *Ss. Petrus et Paulus, ecclesia* (s.v.), in *Lexicon* IV, 84.

⁹⁵ L. DUCHESNE, *Lib. Pont.* I, 465. Cfr. U. M. FASOLA, *Orme*, 79.

dell'edificio di culto, ma l'espressione *fecit noviter* farebbe ritenere più plausibile solo un rifacimento⁹⁶.

Comunque, nei secoli successivi non si hanno più notizie in merito; esso potrebbe essere stato obliterato con la costruzione di Santa Maria Nova, oppure potrebbe essere sopravvissuto in qualche modo fino alla prima metà del XVII secolo, quando Francesco Torrigio (1580-1650) parla della distruzione di una chiesa intitolata agli Apostoli *in silice*, presso la basilica dei Santi Cosma e Damiano, che potrebbe identificarsi con quella in questione⁹⁷.

Un'ultima memoria relativa a san Paolo era il piccolo santuario, detto «della separazione», la cui origine si fa risalire genericamente al Medioevo, ma che oggi non è più esistente, ubicato sulla via Ostiense, probabilmente circa cinquecento metri fuori Porta San Paolo⁹⁸, dove i due Apostoli avrebbero scambiato l'ultimo abbraccio, prima di separarsi per subire il martirio.

La scena era rappresentata in un rilievo rinascimentale del 1562, quando Pio IV cedette la cappellina (originariamente intitolata al Crocifisso) all'Arciconfraternita della SS. Trinità dei Pellegrini, che ne curò il suo completo rifacimento, spostandola dal lato sinistro della via su quello destro⁹⁹. L'edicola fu definitivamente demolita nel 1910, durante i lavori di rinnovamento urbanistico dell'area¹⁰⁰. Il rilievo, accompagnato da un'iscrizione coeva, era in origine collocato tra due colonnine sopra la facciate del piccolo edificio ed ora è conservato nel Museo della via Ostiense a Porta San Paolo¹⁰¹.

L'episodio dell'abbraccio, comunque, è già noto nell'arte paleocristiana per indicare anche l'unità fra le due componenti della chiesa (fig. 5); oltre che essere raffigurato nello scomparso ciclo di affreschi della navata centrale della basilica di San Paolo, di cui si è già parlato, è recente la scoperta di una pittura della fine del IV secolo con questo soggetto in una regione della catacomba di San Sebastiano, già noto come «Vigna Chiaraviglio»¹⁰². Questa iconografia è «cara alla cultura apocrifa

⁹⁶ S. EPISCOPO, *Ss. Petrus et Paulus*, 83.

⁹⁷ F. TORRIGIO, *I sacri Trofei Romani*, Roma 1644, 73-74; A. FERRUA, *Sulle orme di Pietro*, in *La Civiltà Cattolica* 94 (1943) 36-45.

⁹⁸ La memoria doveva trovarsi all'altezza dei dismessi Mercati Generali. Cfr. M. T. NATALE, *Via Ardeatina*, 22.

⁹⁹ M. FLORIANI SQUARCIAPINO, *Il Museo della via Ostiense*, Roma 1955, 36-37.

¹⁰⁰ M. T. NATALE, *Via Ardeatina*, 22.

¹⁰¹ U. M. FASOLA, *Orme*, 80.

¹⁰² F. BISCONTI, *L'abbraccio tra Pietro e Paolo ed un affresco inedito del cimitero romano dell'ex vigna*



Fig. 5 – Castellammare di Stabia, Antiquarium Stabiano. Avorio con l'abbraccio degli Apostoli (V secolo) (dal catalogo della mostra "Dalla Terra alle Genti").

e alla politica religiosa della fine del IV secolo, quando la *concordia apostolorum* diviene il manifesto della *renovatio Urbis*¹⁰³.

7. Riferimenti epigrafici al culto di san Paolo

Anche se non si tratta di una testimonianza epigrafica romana, ma di *Hierapolis* in Frigia (nell'odierna Turchia), oggi peraltro conservata in Vaticano, nel Museo Pio Cristiano, è opportuno ricordare che proprio il più antico epigramma cristiano contiene un interessante riferimento a san Paolo, ancora più rilevante, poiché inserito nel celebre carme funerario del vescovo di Gerapoli Abercio, risalente alla seconda metà del II secolo. Infatti, al v. 17 si legge «dovunque ebbi confratelli, avendo Paolo compagno di viaggio»¹⁰⁴, ossia che durante i suoi itinerari missionari il vescovo portava abitualmente con sé gli scritti paolini, da cui traeva conforto.

Chiaraviglio, in Corsi di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina 42 (1995) 71-93; Id., *Nuovi affreschi del cimitero dell'ex vigna Chiaraviglio*, in Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia 73 (2000-2001) 3-42. In quest'ultimo articolo si analizzano anche gli altri esempi noti di questa raffigurazione.

¹⁰³ F. BISCONTI, *Il finarello di Chiaraviglio*, in Dieci anni di restauro nelle catacombe romane (3 marzo 2000), Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, Città del Vaticano 2000, scheda n. 15.

¹⁰⁴ Πάντη δ' ἔσχον συνομίλους Παῦλον ἔχων ἔποχον. Cfr. G. FILIPPI, *Epitaffio in versi di Abercius, Vescovo di Hierapolis (Kotch-Hissar, Turchia) al tempo di M. Aurelio*, in I. DI STEFANO MANZELLA (a cura di), *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano* (Inscriptiones Sanctae Sedis 2) Città del Vaticano 1997, 3.2.3-4. 220-222 (con bibliografia precedente).

Tornando a Roma, come si è già accennato, proprio *in catacumbas*, e più precisamente nella basilica di San Sebastiano, si trovava un carme composto da papa Damaso in onore di Pietro e Paolo, legato alla dibattuta questione della presenza temporanea delle loro reliquie in quel sito, a partire dall'epoca della persecuzione di Valeriano¹⁰⁵.

Purtroppo, il testo originale è completamente perduto, ma il contenuto dell'epigramma è noto, poiché è stato tramandato dalle sillogi epigrafiche medievali ed oggi una copia moderna della lastra è esposta nella chiesa della via Appia. Damaso si rivolge al lettore in forma molto diretta, ricordandogli che proprio in quel luogo in passato erano state custodite le reliquie apostoliche (nel testo si usa in senso figurato il verbo *habitasse*), di coloro che erano venuti dall'Oriente, «ma grazie al [loro] martirio Roma ebbe il privilegio di rivendicarli come suoi cittadini». Lo stesso papa si mostra particolarmente devoto nei confronti dei due Apostoli e afferma di averne voluto celebrare le lodi, chiamandoli «nuove stelle» del firmamento celeste.

Si può ricordare ancora che nella necropoli vaticana, nel mausoleo dei Valeri un muro di fondazione della basilica costantiniana rivelò un disegno, attribuito ipoteticamente agli operai che lì lavorarono, con l'immagine, abbastanza rozza ed essenziale, di due teste con le didascalie *Petr(us)* e *Paul(us)*, in un sito che formalmente era legato solo alla memoria del Principe degli Apostoli e non a san Paolo¹⁰⁶.

Si conoscono altre iscrizioni poetiche, che ornavano la basilica dell'Apostolo sulla via Ostiense, nella maggior parte dei casi poste a ricordo di lavori o donativi fatti da pontefici o da sovrani per rendere ancora più splendido l'edificio di culto eretto sul sepolcro venerato, per devozione, per sciogliere voti o per opportunità politiche.

Molte di esse sono oggi perdute e solo le sillogi epigrafiche hanno tramandato il loro contenuto; altre sono invece tuttora conservate. Comunque, tutti questi testi sono inseriti nel II volume della nuova serie delle *Inscriptiones Christianae Urbis Romae*, che fu curato da Angelo Silvagni nel 1935, ma la loro analisi sarebbe troppo lunga e non sembra opportuno soffermarsi su di essi in questa sede¹⁰⁷.

¹⁰⁵ A. FERRUA, *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano 1942, n. 20; ICUR V, 13273.

¹⁰⁶ A. FERRUA, *Memorie*, 136-137, fig. 2.

¹⁰⁷ Si vedano, ad esempio, ICUR II, 4776 (*Petrus cun suis* e altri fedeli adorna probabilmente la basilica costantiniana), 4781 (*Flavius Paulus* ex-prefetto urbano), 4788 (il diacono *Dometius arcarius* della santa Sede Apostolica), 4789 (*Flavius Eugenius Asellus* prefetto urbano), 4791, 4792 (viene ricordato ancora l'imperatore Onorio), 4793 (opere eseguite dal prefetto urbano *Eusevius*), 4794 (lunga e famosa iscrizione di *Eusebius*), 4795.

La venerazione verso gli Apostoli – e verso san Paolo in particolare – emerge talora anche nelle epigrafi sepolcrali: basti citare la famosa lapide di *Asellus*, scritta con numerosi volgarismi, riflesso del latino corrotto parlato verso la fine del IV secolo, come si riscontra in tante iscrizioni cristiane¹⁰⁸. La metà sinistra di questa lastra è occupata dai ritratti incisi di Pietro e Paolo, ormai caratterizzati fisionomicamente, provvisti di didascalie: essi vengono effigiati per invocarne l'intercessione a favore del giovanissimo defunto, che evidentemente era un loro fervente devoto (fig. 6).



Fig. 6 – Vaticano, Museo Pio Cristiano. Iscrizione di *Asellus* con busti degli Apostoli (fine IV sec.) (Foto Autore).

Iscrizioni didascaliche che identificano raffigurazioni di Paolo, da solo o in compagnia con Pietro, si possono trovare anche in vari contesti iconografici, come ad esempio in pitture catacombali, stoffe, vetri incisi o nei vetri dorati. Per il primo caso è sufficiente ricordare, a mo' di esempio, la didascalia *Paulus apostolus*, che accompagna l'immagine dell'Apostolo delle genti in un affresco del cimitero anonimo di via Anapo¹⁰⁹, o quelle poste accanto a Pietro e a Paolo, che affiancano una fedele orante nella catacomba di Marco e Marcelliano¹¹⁰; nel secondo – allargando l'orizzonte al di fuori di Roma – due stoffe copte¹¹¹.

Sono tuttavia più numerose le scritte relative a fondi d'oro, un cospicuo gruppo dei quali si conserva al Museo Sacro Vaticano (fig. 7). Le didascalie *Petrus Paulus* compaiono accanto ai busti o alle figure intere dei due Apostoli, da soli o affiancati da altri martiri e santi (come sant'Agnese, san Lorenzo, san Damaso, san Sisto II)¹¹².

¹⁰⁸ ICUR I, 1513 = VII, 20018. L'epitaffio proviene dalla catacomba di Sant'Ippolito sulla via Tiburtina.

¹⁰⁹ ICUR IX, 24629.

¹¹⁰ ICUR IV, 12287.

¹¹¹ P. TESTINI, *L'iconografia degli apostoli Pietro e Paolo nelle cosiddette arti minori*, in *Saecularia*, 307-308.

¹¹² U. UTRO, *Raffigurazioni agiografiche sui vetri dorati paleocristiani*, in *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 74 (2001-2002) 195-219 (con bibliografia precedente).



Fig. 7 – Musei Vaticani. Vetro dorato con i due Apostoli incoronati da Cristo (IV secolo) (dal catalogo della mostra "Dalla Terra alle Genti").

Articoli

Apparentemente, quelle ora esaminate potrebbero sembrare testimonianze di minore interesse dal punto di vista epigrafico, visto che si limitano a specificare l'identità dei personaggi, ma in realtà in taluni casi esse forniscono una chiave interpretativa sicura in merito a fisionomie, che non mostrano le consuete caratterizzazioni dei ritratti apostolici.

Proprio in merito ai vetri dorati, in cui compare Paolo abbinato a Pietro, osservazioni iconografiche tuttora valide furono avanzate dal Testini¹¹³, il quale distinse una ventina di soggetti principali e ribadì come la loro diffusione anche in questo tipo di manufatti sia da porre in relazione con la popolarità del loro culto e della loro festa.

¹¹³ P. TESTINI, *L'iconografia*, in *Saecularia*, 274.

VIAGGI con Russia Cristiana

*Senza i germi del positivo e del bello l'uomo non può entrar nella vita;
senza i germi del positivo e del bello non si può mettere in moto una generazione.*

DOSTOEVSKIJ

ITINERARI 2008

GRECIA BIZANTINA: 25 luglio-1 agosto

ANELLO D'ORO: 15-22 agosto

MOSCA-SAN PIETROBURGO: 8-15 ago.; 28 ago.-4 sett.

ARMENIA: agosto o settembre

5-12 SETTEMBRE
Italia Meridionale
BENEDETTINA E BIZANTINA
Montecassino, S. Vincenzo al Volturno, Benevento,
Massafra, Anglona, Rossano, Stilo

21-29 luglio e 11-19 agosto
pellegrinaggio estivo alle isole
SOLOVKI (Mar Bianco)

Il monastero fondato nel XV sec. e trasformato da
Lenin nel primo lager-modello sovietico.

*Per programmi e informazioni, tel. a Giovanna Valenti
allo (+39)035294021, o inviare una mail a: rcsegr@tin.it*

www.russiaccristiana.org

«Non favorirai nemmeno il debole nel suo processo» (Es 23,3)*

Giorgio Paximadi

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Il testo nel suo contesto

Wədāl lō' tehdar berībō

Questa breve frase (quattro parole nel testo Massoretico) afferma una verità essenziale della concezione di giustizia: la situazione di povertà di per sé non è una condizione privilegiata per vincere in un tribunale; come non lo è quella di ricchezza, verrebbe da dire, ma il testo, di per sé, non lo afferma. Quest'asserzione così assoluta è parsa ai nostri tempi un po' *politically incorrect*, tant'è vero che la traduzione CEI introduce un «nemmeno» non completamente ingiustificato ma a mio avviso un po' troppo forte e forse imbarazzato, come a dire: «nell'improbabile ipotesi che il debole non abbia ragione, non lo favorirai». Lo stesso disagio hanno provato molti esegeti, al punto di proporre un'emendazione di *dāl* in *gādōl*¹, la quale però non ha alcun fondamento testuale². Questo disagio sembra essere stato avvertito anche anticamente: il testo di Lv 19,15 «Non commetterete ingiustizia in giudizio; non tratterai con parzialità il povero, né userai preferenze verso il potente; ma giudicherai il tuo prossimo con giustizia», probabilmente posteriore a quello in analisi, sembra correggere o completare, forse intenzionalmente, la prescrizione del codice dell'Alleanza³. In effetti, nei passi veterotestamentari paralleli o di contenu-

* Il testo è rielaborazione di una conferenza tenuta presso la "Cattedra Biblica Aquilana" il 15 novembre 2005.

¹ Cfr. BHS; cfr. anche H.-J. FABRY, *dal*, in TWAT II, 249.

² Già la LXX traduce καὶ πένητα οὐκ ἐλεήσει ἐν κρίσει.

³ Cfr. C. HOUTMAN, *Exodus* III, Historical Commentary on the Old Testament, Leuven 2000, 241. Cfr. anche Dt 1,17.

«Non favorirai nemmeno il debole nel suo processo» (Es 23,3)

Contributi

to affine, il maggior pericolo per la giustizia è quello di favorire il ricco piuttosto che il povero (cfr. Dt 10,17s.) o comunque si prescrive di essere imparziale tanto verso l'uno che verso l'altro (Dt 1,17); in ogni caso, il povero è sempre considerato come qualcuno che ha bisogno di una speciale protezione (cfr. Es 22,21-26). La nostra mentalità giuridica poi, pronta a riconoscere, e giustamente, nella povertà per lo meno un'attenuante alla gravità di un crimine, si sente a disagio di fronte ad un'applicazione giuridica così formale.

Un primo suggerimento per la soluzione di questo problema, più ideale (o ideologico) che esegetico, viene da Childs, il quale nota che la totalità dei vv. 1-9 del cap. 23 ha a che fare con questioni di procedura giuridica, ad eccezione dei vv. 4-5, che contengono la famosa prescrizione riguardante «l'asino del nemico»⁴. Il problema sorge nel momento in cui ci si chiede come mai siano stati introdotti nel testo dei versetti ad esso così disomogenei. Per chiarire la questione è utile analizzare la struttura retorica del testo⁵.

⁴ Cfr. B. CHILDS, *Exodus*, OTL, London 1991⁷, 480-482.

⁵ L'analisi svolta si basa sul modello retorico sviluppato da R. MEYNET, *L'analisi retorica*, Biblioteca Biblica 8, Brescia 1992. Secondo tale modello un *libro* si divide in più *sezioni*, articolate in *sequenze*. Ogni sequenza consta di uno o più *passi*. Un passo (grosso modo corrispondente alla pericope) è formato da una o più *parti*. Una parte è composta da un numero di *brani* variabile da uno a tre. Analogamente il brano è formato da *segmenti*, anche essi da uno a tre. Un segmento può contare da uno a tre *membri*, unità base della composizione e corrispondenti pressappoco ai *cola* e ai versi della tradizione classica. Dato che l'analisi viene svolta solo sulla porzione di testo in questione, non si può determinare se siamo in presenza di un passo autonomo, oppure di una parte riferentesi ad un passo più esteso.

¹ Non solleverai **UNA DICERIA VANA**
non porre la tua mano con il *malvagio* per essere testimone di violenza

² non andrai **dietro i molti** per *malvagità*
e non testimonierai in un PROCESSO per inclinare **dietro i molti** per errare

³ e il **povero** non sopravvaluterai NEL SUO PROCESSO

⁴ SE incontrerai *il bue* del tuo nemico o il suo asino VAGANTE
lo farai certo ritornare a lui

⁵ SE vedrai *l'asino* di chi ti odia ABBATTUTO sotto il suo carico
e ti vuoi astenere **dall'aiutarlo**
certo lo aiuterai⁶ assieme con lui

⁶ Non farai deviare il giudizio del tuo **misero** NEL SUO PROCESSO

⁷ Da una **PAROLA DI MENZOGNA** sarai lontano
e il *GIUSTO* non ucciderai
PERCHÉ⁷ non *GIUSTIFICO* il *malvagio*

⁸ e un regalo non prenderai
PERCHÉ il regalo acceca i vedenti
e perverte le **PAROLE** dei *GIUSTI*

2. Struttura retorica di Es 23,1-8

Risulta chiaro dalla riscrittura suesposta che, contrariamente a quanto suggeriscono molti autori⁸, il v. 9 con la sua nuova tematica, relativa al modo di trattare il

⁶ Per la traduzione cfr. HOUTMAN, *Exodus* III, 246.
⁷ La cong. *kî* ai vv. 4a.5a ha una funzione ipotetica, mentre ai vv. 7c.8b ha una funzione esplicativa. Malgrado l'identità verbale, mi pare che la diversa funzione sintattica escluda la possibilità di considerare retoricamente rilevante, se non in modo molto generico, il ricorso della congiunzione tra i vv. 4-5 e 7-8.
⁸ Cfr. CHILDS, *Exodus*, 480; HOUTMAN, *Exodus* III, 246; N. M. SARNA, *Exodus*, The JPS Torah Commentary,

«Non favorirai nemmeno il debole nel suo processo» (Es 23,3)

gēr, lo straniero residente, fa parte di un'altra unità testuale, i cui rapporti con l'unità in analisi potrebbero essere chiariti solo estendendo l'esame ad una porzione più estesa di testo⁹.

Ipotizzando di essere di fronte ad un passo in sé concluso (ma, adattando l'analisi, quanto si dirà potrebbe riferirsi anche ad una parte di un passo più articolato), abbiamo una strutturazione chiaramente concentrica, nella quale la prima parte (vv. 1-3) corrisponde esattamente all'ultima (vv. 6-8); i vv. 3 «e il povero non onorerai nel suo processo» e 6, «non farai deviare il giudizio del tuo misero nel suo processo», segmenti unimembri paralleli tra loro in funzione di brani singoli, costituiscono il termine medio disgiunto tra la prima e la terza parte, mentre il primo brano della prima parte (vv. 1-2) ed il primo brano della terza parte (vv. 7-8) sono tra loro paralleli: uniti dalle due espressioni analoghe «una diceria vana» (v.1a) e «una parola di menzogna», sono costruiti sull'opposizione tra «malvagio» (vv. 1b,2a) e «giusto» (vv. 7bc,8b). Al centro del passo i vv. 4-5, tra loro perfettamente paralleli e formanti una parte slegata dalle due parti che la inquadrano¹⁰. La struttura del passo può essere dunque così sintetizzata: A-A'-B-X-B'-A-A', nel quale il primo e il quinto brano sono paralleli, il secondo e il quarto, membri isolati, hanno forte rilievo nell'assicurare il concentrisimo, e il terzo è isolato al centro.

L'analisi svolta ha come conseguenza il mostrare che, anche nei codici legali, la forma letteraria non è un affastellamento confuso di elementi, ma è accuratamente studiata. In questo passo è rilevante notare che la prima parte (vv. 1-3) ha piuttosto a che fare con il ruolo del testimone, al quale si proibisce di rendere una testimo-

Philadelphia 1991, 143. Z. WEISMAN, *The Place of the People in the Making of Law and Judgment*, in: *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, a cura di D. P. Wright – D. N. Freedman – A. Hurvitz, Winona Lake 1995, 417, afferma che il v. 9 chiude l'unità, ma è evidentemente slegato dal contesto delle ammonizioni presenti nei vv. precedenti. Di recente C. DOHMEN, *Exodus 19-40*, in HThKAT, Freiburg i. B. 2004, 181 riconosce l'indipendenza del v. 9 dai vv. 1-8.

⁹ G. BARBIERO, *L'asino del nemico*, AnBib 128, Roma 1991, 18-20 include il v. 9 ad ottenere così una struttura di tipo parallelo, tuttavia ammette che l'esclusione del v. 9 dà luogo ad una struttura concentrica, da lui analizzata a p. 40 in modo analogo alla strutturazione proposta sopra, anche se con un eccessivo riferimento a dati contenutistici e una scarsa attenzione alle evidenze formali, e che l'inclusione del v. 9 fa parte di un livello redazionale successivo. A me sembra che il ricorso di *gēr* ai vv. 9 (3 volte) e 12, in funzione evidente di termine estremo determini l'esistenza di un'ulteriore unità testuale (parte o passo) e che il testo sia perfettamente leggibile così com'è senza individuare tensioni redazionali. A partire dal v. 13 incomincia poi un'ulteriore unità testuale, che, anche solo contenutisticamente, si determina per il fatto di contenere prescrizioni a contenuto cultico e sociale riguardanti la funzione dell'anno sabbatico e dello *šabbat* intesi come protezione dello straniero dimorante (*gēr*).

¹⁰ La forma casuistica delle prescrizioni dei vv. centrali si oppone a quella apodittica delle due parti estreme, accentuando così il contrasto. Cfr. HOUTMAN, *Exodus* III, 236.

nianza infedele perché falsa, in collusione con disonesti ed incline a confermare l'opinione comune in quanto tale, mentre l'ultima parte ha piuttosto di mira il ruolo del giudice, il quale non deve ascoltare accuse menzognere, pronunciare sentenze capitali ingiuste e, soprattutto, tenersi lontano dalla corruzione. I vv. 3 e 6, che specularmente chiudono la prima parte ed aprono la terza possono ora essere visti non solo come collegati, ma essere intesi come la chiave interpretativa delle parti cui appartengono. Il problema che pongono è, in entrambi i casi, una questione di procedura giudiziaria: il ricorso in punti strategici della parola tecnica *rib*, che indica la controversia bilaterale di tipo giudiziario, lo esplicita. Entrambi hanno poi a che fare con la figura del povero, anche se *dal* e *'ebyôn* non sono esattamente sinonimi: *dal* non sembra essere il nullatenente, quanto piuttosto la persona con mezzi limitati¹¹, mentre *'ebyôn*, particolarmente nel codice dell'alleanza, è colui cui è destinato il prodotto spontaneo del maggese (Es 23,11), perché, non avendo un proprio campo, non può nutrirsi di quanto avanza del raccolto precedente¹². Tanto l'attività del testimone nel processo che quella del giudice hanno dunque come punto di riferimento il povero, ma in modo diverso: il testo, implicitamente, presenta il caso di un testimone portato ad un processo: egli tenderà a favorire la parte meno avvantaggiata, che magari l'ha condotto là proprio per testimoniare a suo favore. Egli tenderà a correggere la propria testimonianza in questo senso, ed è ammonito contro una simile tentazione. Il giudice invece, soprattutto di fronte ad una causa che oppone il nullatenente al ricco, sarà esposto al rischio di corruzione e dovrà guardarsene. È come se il testo ci dicesse: il povero ha dalla sua parte il favore della piazza¹³, mentre il ricco l'abbondanza di mezzi di corruzione. Entrambi questi elementi devono restare fuori dal giudizio, perché questo sia irreprensibile.

3. I vv. 4-5 chiave di lettura del testo

La mancanza di collegamento tra la parte centrale (vv. 4-5) e quanto la inquadra ha fatto sì che molti studiosi la considerino un'aggiunta secondaria. Noth e Cazelles tuttavia, pur sostenendo la posteriorità di questi vv., ritengono che la reda-

¹¹ Cfr. FABRY, *dal*, 233.

¹² Cfr. G. J. BOTTERWECK, *'ebyôn*, in TWAT I, 31.

¹³ È appena il caso di ricordare il carattere tumultuoso che avevano tutte le assemblee antiche, ed in particolare quelle giudiziarie, così lontano dalla nostra sensibilità, anche se non sempre dalla nostra pratica.

«Non favorirai nemmeno il debole nel suo processo» (Es 23,3)

Contributi

zione li inserisca qui perché il «nemico» di cui si parla altri non sia che l'avversario in tribunale¹⁴. Se dunque uno ha una lite giudiziaria pendente, questo non lo autorizza a comportamenti disonesti (come sarebbe il non restituire la bestia da soma ritrovata) o indifferenti (come il non prestare un aiuto a chi si trova in una momentanea difficoltà). Certamente questa soluzione va nella giusta direzione, ma non sembra completamente soddisfacente. In effetti i vv. 1-3.6-8 non parlano soltanto dell'avversario in tribunale, ma si soffermano sulla totalità del sistema giudiziario israelita, prendendo in considerazione non i due litiganti, che sarebbero potenzialmente i due «nemici» dei vv. centrali, ma le figure del testimone e del giudice, che sono il perno del giudizio.

Occorre prima di tutto contestare il fatto che i vv. 4-5, a causa della loro apparente mancanza di legame con quanto li circonda debbano essere necessariamente considerati come «elementi secondari». È questo un modo di procedere frequente in esegesi, che però non tiene conto del fatto che, nella retorica semitica, l'elemento fondamentale di una struttura letteraria tende a trovarsi al centro di essa, con l'effetto di considerare spesso «doppione», ciò che, in realtà è l'elemento di ripresa di una struttura A-B-A' di tipo concentrico. Questo è dovuto al fatto che, schematizzando al massimo, la nostra retorica greco-latina tende a rifiutare le ripetizioni e le forme concentriche, e ad assumere un andamento «climatico». Al contrario, nella retorica semitica, l'importante non solo è sovente posto al centro, ma costituisce spesso una sorta di «enigma», sul quale si deve esercitare l'intelligenza del lettore¹⁵.

Una seconda osservazione importante riguarda il fatto che i vv. 4-5 presuppongono una società agricola relativamente poco sviluppata¹⁶: i protagonisti dei casi ipotizzati non sono infatti latifondisti o, rispettivamente, braccianti; si tratta piuttosto di piccoli contadini la cui ricchezza è costituita da un numero relativamente ristretto di animali. Un incidente ad uno di essi costituisce un problema grave per il benessere della famiglia. In una tale società la distinzione fra ricco e povero, pur chiaramente esistente, non individua comunque gradini troppo distanti della scala sociale. Non bisogna poi dimenticare che il contesto generale di questo testo è il Codice dell'Alleanza, che regola i rapporti reciproci di coloro che, al Sinai, hanno stretto alleanza con YHWH¹⁷.

¹⁴ Cfr. BARBIERO, *L'asino*, 17.

¹⁵ Cfr. R. MEYNET, *L'analisi retorica*, Brescia 1992, 240.

¹⁶ Cfr. HOUTMAN, *Exodus* III, 242. È il tipo di comunità che il Codice dell'Alleanza presuppone; in esso infatti non è prevista né l'esistenza di un re, né la vita cittadina.

¹⁷ Cfr. J. I. DURHAM, *Exodus*, WBC 3, Dallas 1987, 331.

A partire da queste osservazioni si potrebbe dire: all'interno della comunità dell'Alleanza sono inevitabili situazioni di rivalità personale, ma questo non deve portare a comportamenti odiosi. Lo stesso tipo di rispetto reciproco che governa i rapporti interpersonali, pur se fra persone tra loro in opposizione, deve governare il comportamento nei tribunali. Il povero che testimonia, come pure il maggiorenne che giudica, non devono agire guidati dai loro attriti o dalle loro preferenze.

Questo mettere al centro dei rapporti giuridici non una nozione astratta di diritto, ma la dinamica dei rapporti interpersonali, è un elemento di grande importanza per comprendere la giustizia biblica. In effetti l'atto giudiziario, secondo la concezione biblica, non inizia con l'udienza davanti al giudice. Il *rîb* è prima di tutto la controversia bilaterale, in cui l'accusatore muove una contestazione all'accusato, il quale può anche accettarla e promuovere una riconciliazione¹⁸. Quando questa riconciliazione fallisce, o quando l'accusato rifiuta l'accusa, la contesa finisce davanti al giudice. A questo punto il malanimo che divide tra loro i contendenti rischia di ampliarsi, di formare fazioni («andar dietro ai molti») e di trasformarsi in partigianeria (si tende a testimoniare a favore di chi appartiene alla propria classe sociale) e in corruzione. Questo può portare a conclusioni tragiche, come – addirittura – una condanna capitale ingiustificata¹⁹. Tenendo conto del tipo di società che il Codice dell'Alleanza ha di mira: una società ristretta, con disuguaglianze economiche non enormi, la cosa risulta ancor più pericolosa; una lite giudiziaria che si trascini in questo modo rischia di disgregare in modo grave la comunità.

Per ovviare a tutto questo il Legislatore biblico pone davanti agli occhi dei contendenti una scena a tutti familiare²⁰: due membri della comunità dell'Alleanza hanno tra loro una divergenza che li fa guardare in cagnesco, ma ecco che uno dei due ha una necessità e l'altro può aiutarlo in questo bisogno. YHWH, il Dio dell'Alleanza, Legislatore del Codice, impone in termini molto forti di prestare l'aiuto a chi è in grado di farlo, spingendolo così implicitamente a riconoscere che la sua divergenza con il suo avversario non dice l'ultima parola sul loro rapporto. La medesima attitudine dev'essere sempre tenuta presente dalle parti coinvolte in un processo. In effetti, nei conflitti, esiste sempre il rischio di vedere l'avversario solo sotto l'angolatura di ciò che divide. In questo modo colui con il quale si è legati da

¹⁸ Tutto il vasto problema della procedura giudiziaria biblica e delle sue conseguenze teologiche è stato studiato in modo esaustivo da P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, AnBib 110, Roma 1986.

¹⁹ Che la cosa non fosse così inconsueta ci è testimoniato dal terribile racconto, ambientato comunque in un'epoca diversa, di 1 Re 21 che oppone Nabot al re Acab di Israele.

²⁰ «Il nostro precetto ha il carattere di una parabola». BARBIERO, *L'asino*, 89.

«Non favorirai nemmeno il debole nel suo processo» (Es 23,3)

molteplici rapporti, e, nel caso preso in esame, dal rapporto fondamentale costituito dal fatto di appartenere al medesimo popolo dell'Alleanza, viene invece ridotto ad una caricatura per certi versi mostruosa. Imporre l'obbligo di aiutare il proprio «nemico» in una circostanza difficile della vita quotidiana, in cui tutti, prima o poi, si possono trovare, significa aprire la strada alla possibilità di una riconciliazione. La riconciliazione poi è rilevante non solo umanamente, ma anche giuridicamente, perché la conclusione più desiderabile della controversia bilaterale, o *rib*, è proprio la ricomposizione della lite tra i due contendenti prima che si arrivi davanti al giudice, cosa che è sempre in grado di portare conseguenze spiacevoli²¹. Presupposto fondamentale della riconciliazione è però il fatto che i rapporti tra i due «nemici» non siano bloccati nella considerazione totalizzante del motivo della loro discordia. Per questo il Legislatore impone loro il dovere di mantenere comunque la mutua collaborazione.

È caratteristico il modo di procedere del testo: invece di un'esplicita esortazione alla riconciliazione prima dell'intervento del giudice, si mette in primo piano un dovere di mutua assistenza che di tale riconciliazione può costituire il presupposto facilitante. Come si vede anche in questo caso, il caratteristico modo di procedere della retorica biblica pone al centro del testo un elemento le cui connessioni con il resto non sono immediatamente evidenti. Occorre resistere alla tentazione, in cui invece cadono molti esegeti²² di considerare i vv. in questione come un'inserzione secondaria e di sforzarsi di recuperare il loro significato solo a livello redazionale²³.

²¹ In questo senso si può senza dubbio essere d'accordo con BARBIERO, *L'asino*, 25 quando dice che l'autore è preoccupato della pace della comunità; non trovo invece che si possa dire che l'autore ha un'intenzione «più etica che giuridica». La riconciliazione tra i due contendenti ha invece esattamente un valore *giuridico*: essa fa infatti cessare la lite. L'autore non parla direttamente di essa ma impone un comportamento che per sua natura la favorisca. Non si tratta dunque di non portare «la situazione giudiziaria che ti ha contrapposto al tuo vicino» nella «vita di ogni giorno» (*ibid.* 105), ma piuttosto di portare nella lite giudiziaria l'atteggiamento di reciproco aiuto proprio della vita di ogni giorno, favorendo così la riconciliazione e, di conseguenza, la soluzione della lite stessa. Analogamente interpreta DOHMEN, *Exodus*, 185-185, valutando giustamente il valore etico e morale dei due esempi dei vv. 4-5 e sottolineando in modo appropriato che essi si presentano sotto la forma di precetti giuridici di tipo casuistico, ma non sottolineando il fatto che la riconciliazione tra i due contendenti, oltre che moralmente rilevante, è anche giuridicamente significativa.

²² Cfr. BARBIERO, *L'asino*, 17, n. 1.

²³ È quanto fa anche BARBIERO, *L'asino*, 104-106, pur con risultati molto importanti. A mio avviso invece la composizione del testo è omogenea e non contiene nessuna tensione tra una precettistica giuridica e una esortazione morale aggiunta in seguito e risolta a livello di redazione. Le considerazioni ritmiche fatte alla p. 21 del medesimo studio, volte a sostenere l'idea che i vv. in questione siano stati aggiunti successivamente, paiono poco convincenti: anche i vv. 4-5 sono in forma poetica, come l'Autore stesso afferma; la «minor regolarità» non sembra veramente evidente e, comunque, può essere ricondotta ad un fenomeno di *variatio*.

Il testo va letto tutto di seguito e i versetti centrali, con la tensione che provocano rispetto al resto, ne costituiscono proprio la chiave di lettura «enigmatica».

4. L'atteggiamento nel processo

Se dunque i vv. 4-5 sono la chiave di lettura del testo, questa sorta di «parabola» che il Legislatore inserisce per mostrare quale debba essere l'atteggiamento fondamentale da tenersi durante l'attività giudiziaria, allora anche i precetti contenuti nei vv. 1-3.6-8 devono essere interpretati tenendo come punto di riferimento questa chiave di lettura. Evidentemente l'esistenza di un dibattimento giudiziario presuppone che la riconciliazione tra i due avversari non sia riuscita, ma comunque la mutua collaborazione fattivamente esercitata ha fatto sì che davanti al giudice ed ai testimoni si presentino due persone non esacerbate da una lite che ha coinvolto ed avvelenato loro stessi e l'ambiente che li circonda, ma desiderose di controllare ed appianare una divergenza in modo da evitare rischi ulteriori per l'unità della comunità. In questa situazione sarà improbabile che il giudice sia fatto oggetto di tentativi di corruzione: la lealtà reciproca dei contendenti non lo permetterà, come non ha permesso all'uno di appropriarsi indebitamente dell'asino dell'altro. Sarà altresì improbabile che la verità sia distorta davanti al giudice, così che egli possa trovarsi nella condizione di emettere una sentenza ingiusta, sfavorendo colui che è già svantaggiato. Anche i testimoni beneficeranno dell'atteggiamento positivo dei contendenti: avendo visto come l'uno abbia collaborato a trarre d'impaccio l'altro non saranno tentati di testimoniare il falso o di essere faziosi e di fomentare divisioni nella comunità. Di fronte al richiamo alla comune appartenenza alla comunità dell'Alleanza, taceranno le opposizioni di tipo sociale: per il testimone sarebbe più naturale favorire il meno abbiente, dato che spesso il ricco suscita un'antipatia dovuta non a considerazioni oggettive ma ad una certa invidia, ma i due contendenti si saranno assistiti reciprocamente e da questo fatto saranno stati aiutati a non esacerbare la lite. In questo contesto anche il più debole, se ha torto, vedrà riconoscere con obbiettività la propria situazione e non godrà di una simpatia immeritata perché fondata sull'exasperazione degli animi.

È il caso di richiamare, in conclusione, il famoso testo di Mt 5,25: «Mettiti presto d'accordo con il tuo avversario mentre sei per via con lui, perché l'avversario non ti consegna al giudice e il giudice alla guardia e tu venga gettato in prigione». Si tratta della «messa in chiaro» di quanto il nostro testo dice in maniera allusiva ed enigmatica. L'ammonizione deriva dalla stessa cultura giuridica: la riconciliazione

«Non favorirai nemmeno il debole nel suo processo» (Es 23,3)

Contributi

che Gesù auspica non è un tratto di furberia per evitare il peggio, ma un invito a considerare le conseguenze negative di qualsiasi lite giudiziaria e a far prevalere la riconciliazione basata sulla coscienza dell'appartenenza comune al popolo della Nuova Alleanza di cui il discorso della montagna, dove il v. in questione è inserito, è manifesto e norma fondante. In fondo l'avvertimento di Paolo, di non portare le proprie liti davanti a tribunali civili (1 Cor 6,1-8), e l'esistenza stessa di un sistema giudiziario nella Chiesa, non fanno altro che attualizzare la medesima esigenza: il membro della comunità dell'Alleanza è guidato dalla consapevolezza di appartenere a questa comunità e non può essere condotto a mettere in pericolo la sua coesione: «e dire che è già per voi una sconfitta avere liti vicendevoli! Perché non subire piuttosto l'ingiustizia? Perché non lasciarvi piuttosto privare di ciò che vi appartiene?» (1 Cor 6,7), dice l'Apostolo alla sua comunità, indicando quale deve essere il senso di un sistema giudiziario all'interno del popolo di Dio.

Linguaggio e *kerygma*: «linguaggio religioso» nel pensiero di Paul Ricoeur

Elena Bugaite

Ph. dr. Pontificia Università Gregoriana

Dopo *La simbolica del male* Ricoeur si è sempre più interessato alla varietà delle espressioni del linguaggio religioso, al di là della questione particolare del simbolo e del mito¹. L'interpretazione del mito della pena (1967) apre già alla dimensione speculativa. Inoltre le sue riflessioni sull'opera di alcuni grandi teologi: Bultmann, Ebeling, Bonhoeffer, Moltmann, e più generalmente sui problemi posti dalla demitologizzazione, evidenziano l'interesse di Ricoeur alla diversità delle forme del linguaggio messe in atto dalla fede biblica e dalle teologie che ne derivano². Inoltre i saggi sull'esegesi del Genesi (1971)³ e sull'ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica (1975)⁴ danno un'idea della consistenza di queste incursioni nell'ambito del linguaggio religioso. Sull'aspetto della testualità, presente sia nell'ermeneutica filosofica che in quella biblica si è parlato nel contesto ed a proposito della distanziamento⁵.

¹ Nella quarta parte de *Il conflitto delle interpretazioni* Ricoeur affronta "La simbolica del male interpretata", quindi gli articoli: "Il peccato originale: studio di significato" (1960), "Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica (I)" (1961), "Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica (II)" (1962), "Demitizzare l'accusa" (1965), "Interpretazione del mito della pena" (1967) sono dedicati a questo problema.

² Infatti, la quinta parte de *Il conflitto delle interpretazioni* è dedicata alla "Religione e fede" e raccoglie i seguenti articoli: "Prefazione a Bultmann" (1968), "La libertà secondo la speranza" (1968), "Colpa, etica e religione" (1969), "Religione, ateismo, fede" (1969), "La paternità: dal fantasma al simbolo" (1969).

³ P. RICOEUR, *Sur l'exégèse de Genèse 1, 1-2, 4a*.

⁴ P. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, in *Dal testo all'azione*, Milano 1994. Si segnalano anche gli altri saggi sull'ermeneutica del linguaggio religioso e sull'esegesi biblica (cfr. *Dal testo all'azione*, 128-129).

⁵ Era inoltre un'affermazione importante di Ricoeur che testimonianza e interpretazione della testimonianza contengano già l'elemento di distanziamento che rende possibile la scrittura.

Per analizzare il linguaggio religioso saranno affrontati due articoli del filosofo francese, quello sulla testimonianza (del 1972) e quello sulla manifestazione e proclamazione (del 1974). Il primo si ispira all'opera di Jean Nabert ed indica la riflessione sull'atto e sul segno, affrontando il problema della testimonianza come questione sensata sull'assoluto. Nell'articolo del 1974 sulla manifestazione e proclamazione, Ricoeur dialoga con Mircea Eliade, la cui opera aveva tanto a lungo frequentato e il cui insegnamento, alla Divinity School dell'Università di Chicago, aveva più volte condiviso⁶. Quanto all'articolo sulla testimonianza, esso potrebbe inserirsi nell'ermeneutica del linguaggio religioso, invece quello sulla tensione tra manifestazione e proclamazione, cercando una mediazione, invita ad affrontare una fenomenologia del sacro.

1. L'ermeneutica della testimonianza

Ne *L'ermeneutica della testimonianza*⁷ (del 1972), Ricoeur, fin dall'inizio, pone la domanda: quale specie di filosofia fa della testimonianza un problema? Egli risponde: «una filosofia per la quale la questione dell'assoluto è una questione sensata; – una filosofia che all'idea dell'assoluto cerca di aggiungere un'esperienza dell'assoluto; – una filosofia che non trova né nell'esempio, né nel simbolo, la densità di questa esperienza»⁸. In quest'ottica, Ricoeur indica, come molto significativa, l'opera di Jean Nabert⁹. L'articolo di Ricoeur si ispira a quest'opera, aggiungendo le preoccupazioni semantiche, epistemologiche ed esegetiche originali.

Prima di entrare nell'analisi della testimonianza e delineare il modo di procedere, indicheremo ora alcuni punti dalla riflessione precedente di Ricoeur (cioè, del 1962), accennati nell'articolo *L'atto e il segno secondo Jean Nabert*¹⁰. Questi aspet-

⁶ Cfr. P. RICOEUR, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Milano 1995, 95.

⁷ P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, in E. CASTELLI (a cura di), *La testimonianza*, Roma 1972, 35-61.

⁸ *Ibid.*, 35. «Une philosophie pour qui la question de l'absolu est une question sensée; – une philosophie qui demande à joindre à l'idée de l'absolu une expérience de l'absolu; – une philosophie qui ne trouve ni dans l'exemple, ni dans le symbole, la densité de cette expérience».

⁹ J. NABERT, *Le Désir de Dieu*, soprattutto livre III: «Métaphysique du témoignage et herméneutique de l'absolu».

¹⁰ In *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1969, 225-237.

ti vengono qui evidenziati perché aiuteranno a comprendere meglio l'articolo del 1972 sulla testimonianza.

Trattando le opere di Nabert¹¹ e riconoscendo che egli appartiene alla discendenza di Maine de Biran, piuttosto che di Kant, Ricoeur evidenzia un problema che non appartiene al solo Nabert¹². «La difficoltà, presa in senso generale, riguarda i rapporti dell'atto – col quale una coscienza si pone e si produce –, con i segni mediante i quali essa si rappresenta il senso della propria azione»¹³. Ricoeur indica che *L'Esperienza interiore della libertà* ha mostrato la direzione in cui risolvere il problema; essa è una teoria generale del segno. Egli si riferisce a Nabert e sostiene: è dunque vero che, in tutti i domini in cui lo spirito si rivela come creatore, la riflessione è chiamata a ritrovare gli atti che le opere dissimulano e ricoprono, poiché esse, vivendo di una loro vita propria, sono come staccate dalle operazioni che le hanno prodotte. Si tratta, per esse, di portare alla luce il rapporto intimo tra l'atto ed i significati nei quali si oggettiva. Lungi dall'ignorare che lo spirito, in ogni ordine, deve prima di tutto operare e prodursi nella storia ed in una esperienza effettiva, per poter cogliere le proprie possibilità più profonde, l'analisi riflessiva rivela tutta la sua fecondità sorpendendo il momento in cui l'atto spirituale si investe nel segno, che rischia immediatamente di rivoltarglisi contro¹⁴.

*L'ineguaglianza dell'esistenza a se stessa*¹⁵ attribuisce alla filosofia il compito di appropriarsi dell'affermazione originaria attraverso i segni della propria attività nel mondo e nella storia; e fa di questa filosofia un'Etica, nel senso vasto che Spinoza

¹¹ J. NABERT, *Éléments pour une éthique*; ID., *L'expérience intérieure de la liberté*.

¹² Infatti, il problema «è comune a tutte le filosofie che tentano di subordinare l'obiettività dell'Idea, della Rappresentazione, dell'Intelletto – lo si chiami Volontà o Appetizione o Azione. Quando Spinoza risale dall'idea allo sforzo di ogni essere per esistere; quando Leibniz articola la percezione e l'appetizione, e Schopenhauer rappresentazione e volontà; quando Nietzsche subordina prospettiva e valore alla volontà di potenza e Freud la rappresentazione alla libido, tutti questi pensatori prendono una decisione importante sul destino della rappresentazione: essa non è più il primo fatto, la funzione primaria, il più noto, né per la coscienza psicologica né per la riflessione filosofica; essa diventa una funzione seconda dello sforzo e del desiderio; essa non è più ciò che fa comprendere, ma ciò che bisogna comprendere» (P. RICOEUR, *L'atto e il segno secondo Jean Nabert*, 225-226).

¹³ P. RICOEUR, *L'atto e il segno secondo Jean Nabert*, 225. Inoltre Ricoeur osserva: «on retrouve ici la difficulté évoquée plus haut: celle du raccord entre une idée *a priori* du divin et une expérience contingente. Mais on voit maintenant dans quelle direction il faut chercher la solution: la réflexion aussi est une initiative, l'initiative d'un approfondissement; et cette initiative "intérieure" se signifie, à son tour, par le moyen d'une compréhension appliquée aux témoignages qui attestent la présence du divin. La compréhension de soi et l'interprétation des signes sont ainsi une seule et même compréhension, sans qu'aucune totalisation de ces signes ne vienne garantir l'authenticité de l'accord: l'accord lui-même est une "avance", un "progrès" de la réflexion» (P. RICOEUR, *Préface*, in J. NABERT, *Le désir de Dieu*, 14).

¹⁴ P. RICOEUR, *L'atto e il segno secondo Jean Nabert*, 233.

ha dato a questa parola, cioè una storia del desiderio d'essere. Lo sdoppiamento tra la pura produzione degli atti e il loro occultamento nei segni, o questo gioco di manifestazione ed occultamento, viene espresso dal termine "fenomeno". Esso è la manifestazione, in una espressione afferrabile, «di una operazione interiore che non può accertarsi di ciò che essa è, se non sforzandosi verso questa espressione»¹⁶.

Quindi, il fenomeno è «il correlativo di questa assicurazione di sé nella differenza rispetto a se stesso; poiché noi non siamo immediatamente in possesso di noi stessi, ma sempre diseguali a noi stessi, poiché, secondo quanto dice l'*Esperienza interiore della libertà*, noi non produciamo mai l'atto totale che noi invece raccogliamo e proiettiamo nell'ideale di una scelta assoluta, dobbiamo continuamente appropriarci di quello che siamo, attraverso le molteplici espressioni del nostro desiderio d'essere. (...) La legge del fenomeno è, in modo indivisibile, legge d'espressione e legge d'occultamento»¹⁷. Quindi, tutto il mondo sensibile e tutti gli esseri ci appaiono come un testo da decifrare, e la riflessione, come giustamente sostiene Ricoeur, «non è una intuizione di sé da parte di sé, ma può e deve essere una ermeneutica»¹⁸.

Torniamo ora sulla problematica della testimonianza. Si è detto che una filosofia per la quale la questione dell'assoluto è una questione *sensata*¹⁹, si occupa della

¹⁵ Seguendo Nabert, Ricoeur sostiene che «il vero atto, l'atto compiuto, realizzato, nel quale la causalità della coscienza si uguagliasse a se stessa, è un atto che noi non compiremo mai; tutte le nostre decisioni sono, di fatto, dei tentativi inferiori a quest'atto completo e concreto; lo sforzo testimonia proprio che c'è questa incompiutezza; lo sforzo infatti non è un soprappiù ma un difetto d'atto; l'atto compiuto sarebbe senza fatica, senza pena, senza sforzo; la disuguaglianza tra noi e noi stessi è dunque la nostra condizione permanente» (P. RICOEUR, *L'atto e il segno secondo Jean Nabert*, CI 231). Chiaramente esiste lo scarto tra la coscienza empirica e «il *cogito* il quale è essenzialmente posizione del sé da parte della coscienza agente» (J. NABERT, *L'expérience intérieure de la liberté*, 157, citazione presa da P. RICOEUR, *L'atto e il segno secondo Jean Nabert*, 231).

¹⁶ J. NABERT, *Eléments pour une éthique*, 98 (citazione presa da P. RICOEUR, *L'atto e il segno secondo Jean Nabert*, 236).

¹⁷ P. RICOEUR, *L'atto e il segno secondo Jean Nabert*, 236-237.

¹⁸ *Ibid.*, 237.

¹⁹ Infatti, l'aspetto del *senso* è una delle caratteristiche del linguaggio religioso. Nell'articolo del 1975 *La philosophie et la spécificité du langage religieux*, Ricoeur indica 1) che è possibile, nel quadro di un'investigazione filosofica, identificare una fede religiosa sulla base del suo linguaggio, o, come una *modalità particolare di discorso*; 2) nel linguaggio religioso qualcosa è detto che non è detto nelle altre modalità del discorso, cioè ordinario, scientifico, poetico; in termini positivi: *il linguaggio religioso è sensato*; 3) il *valore di verità* di questa forma del discorso non viene compresa, se non mettiamo in questione i criteri di verità messi in gioco nelle altre forme di discorso, principalmente nel discorso scientifico. Perciò si può dire che la filosofia è confrontata a un discorso che ha la pretesa, non solamente di essere significativo, ma anche di poter essere riempito in modo tale che qui siano sviluppate le nuove dimensioni della realtà e della verità. Così si acquista una nuova dimensione della verità. Poi, è importante notare che sul primo

testimonianza. Se essa deve essere un problema filosofico, non solo giuridico o storico, lo è nella misura in cui viene applicata alle parole, alle opere, alle azioni, alle vite che attestano al cuore dell'esperienza e della storia un'intenzione, un'ispirazione, un'idea che supera l'esperienza e la storia. «Il problema filosofico della testimonianza è il problema della testimonianza dell'assoluto, meglio: della testimonianza assoluta dell'assoluto. La questione ha senso solo se, per la coscienza, l'assoluto ha senso, [...] se la riflessione, per una ascesa intellettuale quanto morale, è suscettibile d'elevare la coscienza di sé fino a una "affermazione originaria" che sia veramente un'affermazione assoluta dell'assoluto»²⁰.

All'idea dell'assoluto deve essere aggiunta (o si aggiunge) anche un'esperienza dell'assoluto. Per questo l'affermazione originaria non basta perché, pur avendo tutte le caratteristiche d'una affermazione assoluta dell'assoluto, essa non potrà andare oltre un atto puramente interiore. L'affermazione originaria ha qualche cosa d'indefinitamente inaugurale e non concerne che l'idea che l'"io" si fa di sé stesso. Questa affermazione originaria, per una filosofia riflessiva, non è per nessuna ragione un'esperienza; pur essendo numericamente identica alla coscienza reale in ciascuno, essa è l'atto che compie la negazione delle limitazioni che colpiscono il destino individuale. È proprio attraverso la privazione che la riflessione va all'incontro dei segni contingenti che l'assoluto, nella sua generosità, lascia apparire di se stesso. Così l'esigenza dell'assoluto, portata all'approfondimento d'un atto immanente a ciascuna delle nostre operazioni, è pronta per qualcosa come un'esperienza dell'assoluto nella testimonianza.

La filosofia che fa della testimonianza un problema è quella che non trova né nell'esempio, né nel simbolo la densità di questa esperienza. Perché, in effetti, l'esem-

e secondo aspetto (che il linguaggio religioso sia una modalità particolare del discorso, e che esso abbia il senso) ermeneutica e analisi linguistica si accordano senza fatica. La differenza principale tra l'analisi linguistica e l'ermeneutica concerne senza dubbio il terzo aspetto, quello di verità. Ricoeur sostiene: «L'analyse linguistique est dominée à un tel point par l'histoire du principe de vérification et de falsification qu'il lui est quasiment impossible de former un autre concept de vérité que celui qui a été traditionnellement formulé en terme d'adéquation. L'idée que chaque mode de remplissement développe ses critères propres de vérité et que "vérité" ne signifie pas seulement adéquation mais encore manifestation, paraît étrangère à la thèse fondamentale de l'analyse linguistique et caractérise une herméneutique plus ou moins influencée par la pensée de Heidegger. [...] Mon but n'est pas de réfuter la méthodologie de l'analyse linguistique, mais de reconnaître, par une méthode de différence, la spécificité de l'herméneutique philosophique» (P. RICOEUR, *La philosophie et la spécificité du langage religieux*, 14).

²⁰ P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, 35-36. «Le problème philosophique du témoignage, c'est le problème du témoignage de l'absolu, mieux: du témoignage absolu de l'absolu. La question n'est sensée que si, pour la conscience, l'absolu fait sens, [...] si la réflexion, par une ascèse intellectuelle autant que morale, est susceptible d'élever la conscience de soi jusqu'à une "affirmation originnaire" qui soit véritablement une affirmation absolue de l'absolu».

pio non riempie questo ruolo d'una esperienza dell'assoluto? Ricoeur indica almeno due ragioni per le quali la nozione d'esempio resta al di qua di quella di testimonianza. «Nell'azione esemplare, il caso si eclissa davanti la regola, la persona davanti la legge. La coscienza non aumenta che di sé stessa e della norma che essa già implicava. L'esemplarità dell'esempio non costituisce una manifestazione dell'affermazione originaria. Più gravemente, gli esempi di sublimità morale attaccano la nostra venerazione all'ordine della moralità. Ora l'incontro del male, in noi e fuori di noi, apre sotto i nostri passi l'abisso d'ingiustificabile. [...] La confessione del male attende, per nostra rinascita, più che degli esempi di sublimità; esso attende le parole e soprattutto le azioni che siano delle azioni assolute, in questo senso che la radice dell'ingiustificabile vi sarebbe manifestamente e visibilmente sradicata»²¹.

Le stesse ragioni che lasciano l'esempio al di qua della testimonianza marciano anche la distanza del *simbolo* alla testimonianza. Il simbolo come tale costituisce piuttosto una categoria dell'immaginazione produttiva. Al contrario la testimonianza assoluta, nella sua singolarità concreta, dà alla verità una garanzia senza la quale la sua autorità resterebbe sospesa. La testimonianza, ogni volta singolare, conferisce la sanzione della realtà alle idee, agli ideali, ai modi di essere, che il simbolo dipinge e scopre a noi solo come nostri possibili più propri. La filosofia della testimonianza suscita ora un grande paradosso. Nabert domanda: «Si ha il diritto d'investire d'un carattere assoluto un momento della storia?»²². Infatti, come congiungere l'interiorità dell'affermazione originaria e l'esteriorità d'atti e d'esistenze con i quali uno dice di testimoniare l'assoluto? È questo il paradosso che un'ermeneutica della testimonianza vuole risolvere²³.

Ricoeur, dopo aver precisato la problematica, indica tre passi in cui si articolerà l'analisi. Si partirà dalla nozione ordinaria della testimonianza, applicandole i metodi dell'analisi *semantica*. Poi si ricorrerà all'*esegesi* della testimonianza nei profeti biblici e nel Nuovo Testamento. Infine, dopo questa duplice analisi, si tornerà al paradosso iniziale che ha messo in moto questa inchiesta, e verrà definita l'ermeneutica della testimonianza.

²¹ P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, 36-37. «Dans l'action exemplaire, le cas s'efface devant la règle, la personne devant la loi. La conscience n'est augmentée que d'elle-même et de la norme qu'elle impliquait déjà. L'exemplarité de l'exemple ne constitue pas une manifestation de l'affirmation originnaire. Plus gravement, les exemples de sublimité morale attachent notre vénération à l'ordre de la moralité. Or la rencontre du mal, en nous et hors de nous, ouvre sous nos pas l'abîme de l' injustifiable. [...] L'aveu du mal attend, pour notre régénération, plus que des exemples de sublimité; il attend des paroles et surtout des actions qui seraient des actions absolues, en ce sens que la racine de l' injustifiable y serait manifestement et visiblement extirpée».

²² J. NABERT, *L'Essai sur le Mal* (1955), 148.

²³ Cfr. P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, 37.

neutica filosofica della testimonianza. Il tema centrale sarà quello del confronto tra l'affermazione originaria e la testimonianza sotto il segno dell'*interpretazione*.

1.1. Semantica della testimonianza

Ricoeur comincia dal linguaggio ordinario per trovarvi delle condizioni di senso che vengono riconosciute, classificando i contesti nei quali l'espressione è impiegata in modo significativo.

La testimonianza ha prima di tutto un senso quasi *empirico*: essa designa l'azione di testimoniare, cioè di riportare ciò che si è visto o sentito; si riferisce sull'avvenimento. Anzi si parla del testimone oculare (o auricolare). La testimonianza, poi, non è la percezione stessa²⁴ ma il rapporto, vale a dire il racconto, la narrazione dell'evento. Di conseguenza esso trasporta le cose viste sul piano delle cose dette. Questo trasferimento ha un'implicazione importante a livello della comunicazione: la testimonianza è una doppia relazione: c'è colui che testimonia e colui che riceve la testimonianza. Essa, in quanto racconto, si trova in una posizione intermedia tra una constatazione fatta da un soggetto ed una credenza assunta da un altro soggetto con fede sulla testimonianza del primo. Il testimone ha visto, ma colui che riceve la sua testimonianza, non ha visto, ma *intende*²⁵.

In questo contesto è rilevante il duplice significato della parola francese *entendre*. Essa riferisce sia all'aspetto del sentire, ascoltare, che a quello dell'intendere, capire, cioè accettare il messaggio e farlo proprio, appropriarsene. Inoltre, questo avviene grazie alla *mediazione* della testimonianza – la testimonianza nella modalità del racconto, assume chiaramente il ruolo mediatore nel rapporto intersoggettivo, basato sulla veracità della cosa comunicata e sulla credenza dalla parte che l'accoglie. «Non è soltanto d'un senso all'altro, dal vedere all'intendere, che l'avvenimento è trasportato dalla testimonianza; la testimonianza è al servizio del giudizio; la constatazione e il racconto costituiscono delle informazioni sulla base delle quali uno si fa un'opinione su una sequenza d'avvenimenti. [...] La testimonianza vuole giustificare, provare la ragionevolezza d'una asserzione che, al di là di fatto,

²⁴ Per questo si afferma che la testimonianza ha un senso quasi empirico. Cioè, c'è un riferimento all'evento, ciò che si è visto o sentito, ma c'è pure una certa *distanza* che permette al rapporto della testimonianza di costituirsi. D'altra parte, quanto alla tensione tra distanziamento e appartenenza, testimoniare non è prima di tutto *appartenere*, partecipare già a quest'evento, a questo senso che viene testimoniato?

²⁵ Cfr. P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, 38.

pretende raggiungere il suo senso. [...] È importante che ci sia non soltanto constatazione, ma racconto d'un fatto che serve a dimostrare un'opinione o una verità»²⁶.

Così Ricoeur passa ad un altro aspetto della testimonianza, quello giudiziario. Non in tutte le circostanze uno dà e riceve una testimonianza. Una speciale situazione caratteristica del discorso è il *processo*. Infatti non si chiama testimonianza qualsiasi riferimento su un fatto, un avvenimento, una persona. Ricoeur precisa che «l'azione di testimoniare ha un rapporto intimo con una istituzione: la giustizia; – un luogo: il tribunale; – una funzione sociale: l'avvocato, il giudice; – un'azione: far causa, cioè essere attore (in giudizio) o difensore in un processo. La testimonianza è una delle prove che l'accusa o la difesa avanzano in vista di influire sulla sentenza del giudice»²⁷. Quindi la testimonianza fa riferimento a un'istanza, cioè a un'azione in giustizia, che comporta il domandare e il difendere, e indica una decisione della giustizia che sentenzia una controversia tra due o più parti. Così la situazione del discorso che si chiama processo serve da modello per le situazioni meno codificate dal rituale sociale ma nelle quali uno può riconoscere i tratti fondamentali del processo.

In seguito Ricoeur indica i tre tratti del processo che si incontrano nelle situazioni semplici, non giuridiche. Prima di tutto, la maggior parte delle cose umane sono dell'ordine della controversia²⁸; non si può pretendere il necessario, ma solamente il probabile; e il probabile non è visto che attraverso una lotta di opinioni. Inoltre, il trasferimento dal giuridico allo storico sottolinea dei tratti storici dello stesso concetto giuridico, cioè la doppia nozione d'un avvenimento che il testimone riporta e di un racconto nel quale consiste la testimonianza. Un secondo tratto fondamentale del processo concerne la nozione stessa di decisione di giustizia. Come nota Hart nel suo articolo²⁹, indicato da Ricoeur, gli enunciati giuridici possono essere contestati, sia per negazione dei fatti allegati, sia invocando delle circostanze che hanno potere di indebolire, attenuare, addirittura di annullare la rivendicazione d'un diritto.

²⁶ P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, 38. «Ce n'est pas seulement d'un sens à l'autre, du voir à l'entendre, que l'événement est transporté par le témoignage; le témoignage est au service du jugement; la constatation et le récit constituent des informations sur la base desquelles on se fait une opinion sur une séquence d'événements. [...] Le témoignage veut justifier, prouver le bien fondé d'une assertion qui, par delà le fait, prétend atteindre son sens. [...] Il faut qu'il y ait non seulement constatation, mais récit d'un fait servant à prouver une opinion ou une vérité».

²⁷ Cfr. *ibid.*, 39.

²⁸ «Elle s'étend à toutes les situations dans lesquelles un jugement ou une décision ne peuvent être portés qu'au terme d'un débat, d'une confrontation, entre opinions adverses et points de vue opposés» (*ibid.*).

²⁹ L. A. HART, *The Ascription of Responsibility and Rights*.

to o l'accusa d'un crimine. Dunque si può dire che il vocabolo testimonianza sia usato in modo significativo ogni volta in cui si fa valere la differenza tra discorso descrittivo e discorso ascrivito: la testimonianza viene sempre a sostegno del buon diritto di...

Un terzo tratto concerne la testimonianza stessa in quanto essa è una sorte di prova che si iscrive tra la controversia e la decisione di giustizia. Essa è un elemento di un tratto dell'argomentazione³⁰. Aristotele si impegna a collegare la logica della testimonianza alla logica dell'argomentazione, insistendo sui criteri di verosimiglianza che possono essere applicati ad essa. Così, le prove para-tecniche sono coordinate alle prove tecniche che restano l'asse principale di un trattato dell'argomentazione. L'esteriorità della testimonianza, che la mantiene in mezzo alle prove para-tecniche, sarà il problema per un'ermeneutica³¹.

Ricoeur sostiene che né il senso quasi empirico, né il senso quasi giuridico esauriscono l'uso ordinario della parola testimonianza; un'altra dimensione si scopre quando l'accento si sposta dalla testimonianza-prova verso il testimone e il suo atto. Così viene indicato un importante aspetto della testimonianza secondo il quale il testimone è capace di soffrire e di morire per quello in cui crede. Quando la prova della convinzione diviene il prezzo della vita, il testimone cambia nome: esso si chiama martire. Ma egli cambia il nome? μάρτυς, in greco, è testimone. Precisamente il martirio non è un argomento, ancora meno una dimostrazione. È una mostrazione, una situazione limite. Un uomo diviene un martire perché innanzitutto egli è un testimone. Se il testimone viene anche accusato, se la società, l'opinione comune, i potenti odiano certe cause, anche le più giuste, allora il giusto muore. Qui sorge un grande archetipo storico: il servo sofferente, il giusto perseguitato, per esempio Socrate, Gesù. Il testimone è l'uomo che s'è identificato nella giusta causa che la folla e i grandi odiano e che, per questa giusta causa, rischia la sua vita³².

³⁰ Ricoeur nota: «C'est à ce titre qu'Aristote le considère dans la 1ère Partie de la *Rhétorique*, consacrée aux "preuves" (πίστεις), c'est-à-dire aux moyens de persuader employés dans le genre délibératif, dans le genre judiciaire et dans le genre épideictique (louange, panégyrique). [...] D'abord Aristote a en vue, sous le nom de "témoins" (μάρτυρες), moins des narrateurs de choses vues que des autorités morales prises à témoin par l'orateur; cette sorte d'argument d'autorité est bien un argument extérieur à la cause, mais susceptible de contribuer à la décision du juge: les témoins cités sont en effet d'abord des poètes ou des hommes illustres dont les jugements sont de notoriété publique, des diseurs d'oracles, des auteurs de proverbes; ces témoins "anciens" sont plus dignes de foi que bien des témoins "récents" dont certains "partagent le danger", c'est-à-dire les risques du procès, et sont prévenus en faveur d'une des parties» (P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, 40-42).

³¹ Cfr. *ibid.*, 42.

³² Cfr. *ibid.*, 43.

Ricoeur collega questo con l'analisi precedente, dicendo che questo impegno, questo rischio assunto dal testimone, si riflette nella testimonianza stessa che, a sua volta, significa altra cosa che una semplice narrazione delle cose viste. «La testimonianza è anche l'impegno di un cuore puro e un impegno fino alla morte. Essa appartiene al destino tragico della verità»³³. Nel tema della testimonianza si trova un intreccio ricco di sfaccettature: non solo quelle del linguaggio, ma anche dell'azione; dell'espressione e non solo della ricerca e della mediazione del senso. Forse perché si tratta della vita che si impegna tutta pienamente e fedelmente alla verità, per viverla coerentemente anche al costo di sé stessa. Ricoeur sostiene: «Il senso della testimonianza sembra allora invertito; la parola non indica più un'azione di parola, il rapporto orale d'un testimone oculare su un fatto al quale egli ha assistito; la testimonianza è l'azione essa-stessa in quanto essa attesta nell'esteriorità l'uomo interiore, sua convinzione, sua fede»³⁴. Dal quasi empirico il discorso sulla testimonianza si sposta verso un altro "luogo". Dalla testimonianza sugli eventi esteriori, segnati dall'aspetto quasi empirico, si passa alla testimonianza sull'interiorità. Credere attraverso la testimonianza non significa anche diventare un testimone? Sembra che ogni azione cosciente e coerente potrebbe essere letta come testimonianza. Perciò in un certo senso l'azione stessa può diventare una testimonianza. Vediamo in quali condizioni.

Indicando il passaggio (che si compie attraverso transizioni regolate) dalla testimonianza, intesa nel senso d'un rapporto su dei fatti, all'attestazione nell'azione e nella morte, Ricoeur sostiene: «l'impegno del testimone nella testimonianza è il punto fisso intorno al quale ruota il ventaglio del senso. È proprio questo impegno che fa la differenza tra il falso testimone e il testimone veritiero e fedele»³⁵.

1.2. La dimensione profetica e kerygmatica

Come nell'articolo del 1975 *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, anche qui, passando ad una dimensione assolutamente nuova, Ricoeur indica la diversità della dimensione ma non abolisce il primo passo semplice, che nell'articolo del 1975 collocava nell'ambito dell'ermeneutica come tale. Si è visto che l'ermeneutica bibli-

³³ *Ibid.* «Le témoignage est aussi l'engagement d'un cœur pur et un engagement jusqu'à la mort. Il appartient au destin tragique de la vérité».

³⁴ *Ibid.* «Le sens du témoignage semble alors inversé; le mot ne désigne plus une action de parole, le rapport oral d'un témoin oculaire sur un fait auquel il a assisté; le témoignage est l'action elle-même en tant qu'elle atteste dans l'extériorité l'homme intérieur lui-même, sa conviction, sa foi».

³⁵ *Ibid.* «L'engagement du témoin dans le témoignage est le point fixe autour duquel pivote l'éventail du sens. C'est cet engagement qui fait la différence entre le faux témoin et le témoin véridique et fidèle».

ca si inserisce con una certa continuità, ma anche come irriducibile novità, nell'ermeneutica filosofica. Anche per comprendere la dimensione profetica e kerygmatica, Ricoeur non cancella ma si serve della spiegazione precedente sulla semantica della testimonianza. Egli sostiene che è proprio in questo complesso semantico che il senso religioso della testimonianza fa irruzione. Con questo senso sopravviene una dimensione assolutamente nuova, che non si può spiegare semplicemente a partire dall'uso profano della parola.

Ricoeur però sottolinea anche la continuità tra due dimensioni: una certa mediazione o un filo conduttore tra esse sarà la semantica delle parole con la radice $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\varsigma$ cercate dal nostro autore negli scritti profetici della Bibbia e nel Nuovo Testamento. «Ma – e questa contropartita non è meno importante – in questo rimaneggiamento semantico, il senso profano non è semplicemente abolito, ma, in un certo modo, conservato e perfino esaltato. Direi dunque insieme l'irruzione del senso nuovo e la conservazione dell'antico nel nuovo»³⁶.

Ricoeur porta avanti la sua analisi, prima di tutto indicando un testo profetico, precisamente del Secondo Isaia (Is 43,8-13, e, nello stesso senso, 44,6-8). Questo testo permette di leggere tutti gli aspetti del senso – i nuovi e gli antichi – in un solo soffio: «Conduci qui un popolo che ha occhi, ma non vede, ha orecchi ma non sente. Si radunino tutte le nazioni, i popoli si ritrovino assieme. Chi, tra gli dèi, aveva predetto queste cose? e aveva annunziato quel che è accaduto? Portino i loro testimoni per dimostrare di aver ragione! Vorremmo sentirli dire: È vero! I miei testimoni siete voi, o Israeliti!, dice il Signore, voi siete i miei servi, che io ho scelti, perché crediate in me e sappiate che io sono il solo Dio. Prima di me non ce n'è stato un altro, dopo di me non ce ne sarà. Io sono il solo Signore, l'unico che può salvare. Io l'ho annunziato, vi ho salvati, l'ho fatto sapere, non sono straniero in mezzo a voi. Voi siete i miei testimoni!, dice il Signore, e io sono Dio: oggi come sempre. Nessuno sfugge alla mia mano: nessuno può cambiare quello che io faccio».

Ricoeur precisa sull'irruzione del senso che qui è quadrupla. Prima di tutto, il testimone non è chiunque si presenti, ma colui che è inviato per testimoniare. Per sua natura, il testimone viene "da un altro luogo". In seguito, il testimone non testimonia sui fatti, isolati e contingenti, ma sul senso radicale, globale dell'esperienza umana; è Jahvé stesso che s'attesta nella testimonianza. Inoltre il testimone è orientato verso la proclamazione, la divulgazione: è per tutti i popoli che un popolo è

³⁶ *Ibid.*, 44. «Mais – et cette contrepartie n'est pas moins importante – dans ce remaniement sémantique, le sens profane n'est pas simplement aboli, mais, d'une certaine façon, conservé et même exalté. Je dirai donc ensemble l'irruption du sens nouveau et la conservation de l'ancien dans le nouveau».

testimone. Infine, questa professione implica un impegno totale non soltanto nelle parole, ma anche nelle azioni e, al limite, nel sacrificio d'una vita³⁷. Ricoeur manifesta poi un aspetto decisivo di questo nuovo senso della testimonianza: «Ciò che scinde questo nuovo senso della testimonianza da tutti i suoi usi nel linguaggio ordinario, è che la testimonianza non appartiene al testimone. Essa sorge da un'iniziativa assoluta, quanto alla sua origine e quanto al suo contenuto»³⁸.

Che il senso profano non venga cancellato, ma in un certo modo tracciato nel senso profetico, è evidente nell'aspetto dell'*impegno*, considerato come ultimo nell'analisi semantica. Qui il concetto profetico e il concetto profano sono in perfetta continuità. Però nessun legame ricollega ancora la nozione del servitore sofferente (*Ebed Jahvé*) a quella di testimone. La teologia del martire non è direttamente innestata nel concetto profetico di *μάρτυς*³⁹. Quanto all'aspetto *giuridico*, la ripresa del tema del processo all'interno del tema della confessione-professione è, secondo Ricoeur, la nota più rilevante del concetto profetico della testimonianza, che sarà richiamato quando si tenterà di collegare l'ermeneutica della testimonianza a ciò che Nabert chiama la criteriologia del divino. Se l'aspetto giuridico è conservato, lo è anche quello *empirico*? Menzionando l'articolo *μάρτυς* dell'opera di Kittel⁴⁰, dove viene costantemente opposto "testimone dei fatti" e "confessore della verità", Ricoeur nota che si è tentati di dire che la confessione di fede elimina il racconto delle cose viste, ma che tuttavia non è così.

«Una teologia della testimonianza, che non sia semplicemente un altro nome della teologia della confessione di fede, non è possibile, che se un certo nodo narrativo è mantenuto in stretta unione con la confessione di fede. Questo è il caso per eccellenza della fede d'Israele che, prima di tutto, ha confessato Jahvé raccontando i fatti della salvezza che punteggiano la storia di sua liberazione»⁴¹. Infatti, osserva

³⁷ Cfr. *ibid.*, 44.

³⁸ *Ibid.* «Ce qui scinde ce nouveau sens du témoignage de tous ses usages dans le langage ordinaire, c'est que le témoignage n'appartient pas au témoin. Il procède d'une initiative absolue, quant à son origine et quant à son contenu».

³⁹ Ricoeur inoltre indica: «Quand cette jonction sera faite, l'idée de mourir pour... sera toujours subordonnée à celle de proclamer à autrui. Il est aussi vrai ici que dans l'ordre profane, que le disciple soit martyr parce qu'il est témoin, et non l'inverse» (*ibid.*, 45).

⁴⁰ G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*.

⁴¹ P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, 45-46. «Une théologie du témoignage, qui ne soit pas simplement un autre nom pour la théologie de la confession de foi, n'est possible que si un certain noyau narratif est préservé en étroite union avec la confession de foi. C'est le cas par excellence de la foi d'Israël qui, d'abord, a confessé Jahvé en racontant les faits de délivrance qui ponctuent l'histoire de sa libération».

Ricoeur, tutta la “teologia delle tradizioni” di von Rad⁴² è costruita su questo postulato fondamentale, che il *Credo* d’Israele sia una confessione narrativa sul modello del Credo nucleare di Dt 26,5-9. Viene giustamente osservato dal nostro autore che non si può testimoniare *per* un senso senza testimoniare *che* qualcosa è accaduto e che significa questo senso. Quindi, confrontando Kittel con la posizione di von Rad e spiegando il problema, Ricoeur introduce l’aspetto della storia, degli eventi che accadono nel tempo, come segni che esprimono e portano il significato nella testimonianza.

Dunque si crea una tensione tra confessione di fede e narrazione delle cose viste, all’interno della quale viene ripresa la tensione già presente nel concetto ordinario tra il giudizio del giudice, che decide senza aver visto, e la narrazione del testimone che ha visto. Perciò, «non c’è testimone dell’assoluto che non sia testimone dei segni storici, né confessore del senso assoluto che non sia un narratore degli atti di salvezza»⁴³.

Indagando sul senso del testimone e della testimonianza nel Nuovo Testamento, Ricoeur nota che l’integrazione del fatto al senso, della narrazione alla confessione, non si realizza senza una tensione interna. Ad un’estremità si avrà l’evangelista Luca, all’altra Giovanni (come una certa tensione tra testimonianza-narrazione e testimonianza-confessione). Nel primo, il testimone è testimone delle cose viste e sentite. Nel secondo, cioè in Giovanni, l’equilibrio si sposta verso il polo della confessione, anche se il quadro narrativo del Vangelo è conservato. Anzi il polo della testimonianza si è spostato dalla confessione-narrazione verso la manifestazione stessa alla quale viene resa la testimonianza. Paragonando poi i testi Lc 5,31-9; 8,13-18 con Gv 8,14; 5,36-37 Ricoeur nota che il Cristo in Giovanni sposta completamente la nozione della doppia testimonianza⁴⁴. In direzione di questo spostamento di senso, si assiste a una interiorizzazione quasi completa della testimonianza. Citando 1Gv 5,9-10 e Gv 15,26-27, Ricoeur sostiene che la testimonianza che comporta il testimone in se stesso, non è che la testimonianza dello Spirito Santo, nozione che marca il punto estremo d’interiorizzazione della testimonianza. Ma anche in Giovanni, la relazione tra la confessione cristologica e l’annuncio narrativo non è

⁴² G. VON RAD, *Teologia dell’Antico Testamento*, vol. I, *Teologia delle tradizioni storiche d’Israele*.

⁴³ P. RICOEUR, *L’herméneutique du témoignage*, 46. «Il n’est donc point de témoin de l’absolu qui ne soit témoin des signes historiques, point de confesseur du sens absolu qui ne soit un narrateur des actes de délivrance».

⁴⁴ «Ils partent de l’adage hébraïque (Dt 19,15) selon lequel deux témoignages au moins sont requis pour faire preuve. [...] Le premier témoignage, c’est celui que le Christ se rend à lui-même, [...] le second témoignage celui de Dieu Lui-même» (P. RICOEUR, *L’herméneutique du témoignage*, 49).

mai rotta. La parola *opere* indica la temporalità, la persona incarnata, e non devia la testimonianza verso un'idea mistica e totalmente interiore⁴⁵.

La terminologia giuridica del Vangelo di Giovanni indica un processo cosmico. Con riferimento all'opera di Preiss⁴⁶, Ricoeur mette in luce una problematica della giustificazione, che trae la sua coerenza da questo orizzonte di grande processo, sul quale tutta la teologia della testimonianza viene proiettata. Il Cristo è testimone per eccellenza, perché egli suscita la "crisi"⁴⁷, il giudizio delle opere del mondo. Per Cristo, essere testimone è unire questi due ruoli d'accusato terrestre e di giudice celeste; è anche essere re secondo la confessione a Pilato. Poi, il Paraclito (Gv 15,26-27) è la figura simmetrica a quella dell'accusatore, e diviene avvocato dei credenti quando Satana ne sarà divenuto accusatore. In nessun altro libro come nell'Apocalisse la teologia della testimonianza è più chiaramente ricollegata a quella del grande processo. Secondo Ricoeur, nello stesso modo si comprende anche che la testimonianza, al livello umano, è doppia: c'è la testimonianza interiore, il sigillo della convinzione; ma c'è anche la testimonianza delle opere, cioè, sul modello della passione di Cristo, la testimonianza della sofferenza. Quindi, è ancora nella prospettiva del processo che il martirio designa il sigillo supremo della testimonianza⁴⁸.

1.3. L'ermeneutica della testimonianza

La domanda principale di Ricoeur è se sia possibile che la filosofia della riflessione assoluta trovi, negli avvenimenti o negli atti perfettamente contingenti, l'attestazione che l'ingiustificabile sia superato qui e ora. Si intravede un grande ostacolo nella domanda se si abbia il diritto d'investire d'un carattere assoluto un momento della storia. Sembrerebbe, dunque, che vi sia un abisso tra l'interiorità dell'affer-

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, 49-50. Ricoeur indica che testimonianza *sulla* luce è testimonianza su *qualcuno*. Infatti, «le témoignage-confession ne saurait se détacher du témoignage-narration sous peine de virer à la gnose. C'est pourquoi, s'appliquant réflexivement la qualité de témoin, au terme de son Evangile, Jean désigne son oeuvre en des termes qui auraient pu être de Luc (19,35). Une dernière fois, avoir vu et témoigner, sont étroitement associés» (*ibid.*, 50).

⁴⁶ T. PREISS, *La justification dans la pensée johannique*.

⁴⁷ La parola greca *κρίσις*, *-εως* infatti significa distinzione, separazione, giudizio.

⁴⁸ Cfr. P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, 50-52. Concludendo, Ricoeur sostiene che il momento giuridico fa tenere insieme i due momenti, quello della testimonianza come *confessione* (di fede) e quello della testimonianza come *narrazione* (dei fatti). Ecco la diversità: «Interprété en termes purement mystiques, le témoignage se réduit à la confession de la *vérité*; interprété en termes juridiques, il est l'*attestation* qui rend vainqueur de la contestation», ma è vero che «ce qui fait preuve devant le tribunal eschatologique, ce sont les "*oeuvres*" et les "*signes*" ces oeuvres et ces signes que le plus mystique des apôtres déclare lui aussi avoir "*vus*"» (*ibid.*, 52; il corsivo nel testo citato è nostro).

mazione originaria e l'esteriorità degli atti e dell'esistenza che pretendono di testimoniare sull'assoluto. In questa parte del nostro lavoro, si cercherà seguendo Ricoeur di mostrare che una filosofia della testimonianza non può essere che ermeneutica, cioè una filosofia dell'*interpretazione*. Interpretare la testimonianza implica un doppio atto che contiene una tensione irriducibile tra due parti: un atto della conoscenza di sé su se stessa e un atto della comprensione storica sui segni che l'assoluto dona di sé. I segni che l'assoluto fa apparire di sé sono nello stesso tempo i segni nei quali la coscienza si riconosce. Ricoeur delinea proprio la convergenza di questi due procedimenti.

In un'ottica storica si indagherà la relazione tra testimonianza e interpretazione; in un'ottica riflessiva, invece, si mostrerà come l'affermazione originaria sviluppi da parte sua un'interpretazione di tipo riflessivo, che Nabert chiama una criteriologia del divino, per la quale «la coscienza si fa giudice del divino e in conseguenza sceglie il suo Dio o i suoi dei»⁴⁹. Prolungandosi in tale criteriologia del divino, l'affermazione originaria incontra la crisi degli idoli che la testimonianza esige. Così l'ermeneutica della testimonianza si produce nel confluire di due esegesi, l'esegesi della testimonianza storica dell'assoluto e l'esegesi di sé-stesso nella criteriologia del divino. Può risultare che questo duplice processo, o duplice esegesi, sia ciò che caratterizza proprio l'ermeneutica della testimonianza.

Ricoeur sostiene che l'esegesi storica viene incontro all'esegesi di sé. «Il concetto di testimonianza, come risulta dall'esegesi biblica, è ermeneutica in un duplice senso. Prima di tutto, nel senso che esso *dà* all'interpretazione un contenuto da interpretare. Poi, nel senso che esso *richiede* un'interpretazione»⁵⁰. Che cosa indica il primo aspetto, cioè che la testimonianza *dà* qualcosa all'interpretazione? Esso segna l'aspetto *manifestazione* della testimonianza⁵¹. L'assoluto si dichiara qui e ora. C'è, nella testimonianza, un'immediatezza dell'assoluto senza la quale non si avrebbe niente da interpretare. Quest'immediatezza è come un'origine, un *initium*,

⁴⁹ J. NABERT, *Le désir de Dieu*, 264.

⁵⁰ P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, 53. «Le concept de témoignage tel qu'il se dégage de l'exégèse biblique est herméneutique en un double sens. En ce sens d'abord qu'il *donne* à l'interprétation un contenu à interpréter. En ce sens ensuite qu'il *appelle* une interprétation».

⁵¹ Nell'articolo del 1974 *Manifestation et proclamation*, all'ermeneutica della *proclamazione* Ricoeur opporrà la fenomenologia del sacro presente nella *manifestazione*. Proprio questa tensione tra manifestazione e proclamazione segnerà il problema del sacro. (Qui, invece, la tensione tra l'aspetto storico dei segni dell'assoluto e l'aspetto interiore-riflessivo caratterizza l'ermeneutica della testimonianza). Il tema della testimonianza, soprattutto per il momento di manifestazione, indica già qualcosa dalla fenomenologia del sacro.

al di là del quale non si può risalire. A partire da qui l'interpretazione sarà l'interminabile mediazione di questa immediatezza. Ma senza di essa, l'interpretazione non sarà mai altro che un'interpretazione dell'interpretazione. C'è un momento dove l'interpretazione è l'esegesi d'una o di alcune testimonianze. Un'ermeneutica senza testimonianza è condannata alla regressione infinita, in un prospettivismo senza inizio né fine⁵².

Questa osservazione evidenzia la densità del tema della testimonianza, rivelando un intreccio di aspetti. Si notano i rapporti reciproci tra ermeneutica, riflessione e fenomenologia. La testimonianza, dice il nostro autore, *dà* qualcosa da interpretare. Infatti essa offre qualcosa per l'interpretazione, proprio attraverso la manifestazione. Ora, l'aspetto della *manifestazione* riferisce chiaramente al campo della fenomenologia, forse, più precisamente, alla fenomenologia del sacro. Ciò viene sostenuto anche nelle affermazioni che seguono, là dove si afferma che l'assoluto si *mostra*. Ma c'è qualcosa di più: già indicando che senza testimonianza un'ermeneutica sarebbe condannata alla regressione infinita, Ricoeur sottolinea l'apporto inevitabile di questa manifestazione anche riguardo la riflessione.

Egli afferma che questo è difficile da intendere per il filosofo. «Perché l'auto-manifestazione dell'assoluto, qui e ora, segna l'arresto – il brusco arresto – del cattivo infinito della riflessione. L'assoluto si mostra. In questo corto-circuito dell'assoluto e della presenza, un'esperienza dell'assoluto si costituisce. Solo di qui la testimonianza testimonia»⁵³. Con questo tema della testimonianza viene raggiunto il punto più alto, il culmine dell'interpretazione, perché l'ermeneutica non rimane soltanto nella sua “orizzontalità”, attraverso la riflessione senza inizio né fine, non sono soltanto dei segni del mondo da interpretare, ma segni dell'Assoluto. Il tema della manifestazione quasi non richiede più questi segni sparsi, almeno non si limita ad essi, annunzia l'«irruzione» di ciò che dà senso ai segni e alla riflessione. Ma la testimonianza non solo *dà* qualcosa da interpretare, nello stesso tempo *richiede* di essere interpretata. Questo avviene secondo le tre dimensioni del concetto ordinario che la testimonianza assoluta ha accolto.

⁵² Cfr. P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, 54.

⁵³ *Ibid.* «Car l'auto-manifestation de l'absolu, ici et maintenant, marque la cran d'arrêt – le coup d'arrêt – au mauvais infini de la réflexion. L'absolu se montre. Dans ce court-circuit de l'absolu et de la présence, une expérience de l'absolu se constitue. De cela seul le témoignage témoigne». Ricoeur sottolinea l'importanza della manifestazione dell'assoluto dicendo che «pour une logique et pour une rhétorique bâties sur un modèle logique, le témoignage ne peut être qu'une aliénation du sens ou, pour parler le langage d'Aristote dans la *Rhétorique*, un moyen de preuve extra-technique, c'est-à-dire extérieur à tous les arguments que l'orateur peut inventer. C'est ainsi précisément qu'il peut être manifestation de l'absolu» (*ibid.*, 54).

La prima indica che la testimonianza richiede di essere interpretata in ragione stessa della dialettica tra il senso e l'avvenimento che la attraversa. Nella testimonianza la dialettica tra narrazione e confessione è immediata, cioè esse aderiscono l'una all'altra senza distanza⁵⁴. Si designa però una scissione che non è rovina della testimonianza, ma mediazione senza fine dell'immediato scisso. Se l'interpretazione è possibile, lo è perché sempre si può, a favore di questo scarto, mediare il rapporto del senso e dell'avvenimento con un altro senso che gioca il ruolo d'interprete riguardo la loro relazione stessa. Interpretando la relazione del senso e dell'avvenimento, è importante che questa interpretazione non sia esteriore alla testimonianza, ma implicata dalla sua struttura dialettica iniziale.

La testimonianza dà a interpretare anche grazie all'attività critica che essa suscita. La testimonianza è sia una manifestazione che una crisi dell'apparenza. Ricordando l'aspetto del "processo" in testimonianza, si può affermare che si attesta là dove si contesta. Le opere e i segni sono offerti al giudizio. L'assoluto stesso è in processo. Presa in questo duplice senso, la struttura ermeneutica della testimonianza consiste in questo: la testimonianza delle cose viste non raggiunge il giudizio che attraverso un racconto, cioè per la mediazione di cose dette; il giudice nel tribunale non decide sulle cose viste, bensì ascoltando le cose dette. Così sorge l'ermeneutica: non c'è manifestazione dell'assoluto senza la crisi della falsa testimonianza, senza la decisione che tagli tra il segno e l'idolo⁵⁵. Quindi, anche qui l'interpretazione deve attraversare la tappa della critica.

Infine la testimonianza permette l'interpretazione grazie alla dialettica che stabilisce con il testimone. La testimonianza sorge dall'Altro, ma l'impegno del testimone è anche *sua* testimonianza. Ricoeur osserva che si forma uno strano circolo ermeneutico: il circolo della Manifestazione e Passione⁵⁶. Il martire non prova niente, ma una verità che non prende l'uomo fino al sacrificio manca di prova. Che cosa fa la prova: la manifestazione o la passione? L'ermeneutica della testimonianza è

⁵⁴ Ricoeur a proposito indica che «des premiers témoins de l'Evangile confessent la signification Christ directement sur l'événement Jésus: "Tu es le Christ". Aucune distance entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi. L'unité s'écrit: Jésus-Christ. C'est ce court-circuit du sens et de l'événement qui donne à interpréter, qui demande à être interprété. Comment? En ceci que fusion signifie aussi tension, l'événement est à la fois paraissant et disparaissant; disparaissant dans la mesure où il est apparaissant» (*ibid.*, 54).

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, 55.

⁵⁶ Qui, mettendo Manifestazione e Passione come due poli uno accanto all'altro, Ricoeur vuole sottolineare l'importanza della passione come segno per eccellenza, come prova del senso che si coglie nella manifestazione. Non più i segni vuoti o morti, non solo proclamazione o parola, ma l'azione ovvero passione che agisce e coinvolge pienamente colui che accoglie la testimonianza dell'Altro e diviene egli stesso testimone.

anch'essa presa nella spirale che non cessa di passare attraverso questi due poli opposti⁵⁷.

Ora, facendo un altro percorso, cioè dall'affermazione originaria verso la testimonianza, prima di tutto si nota che il modo in cui una coscienza finita può appropriarsi dell'affermazione che la costituisce non può essere che un atto *critico*. Non c'è un'intuizione unitiva, né un sapere assoluto nel quale la coscienza potrebbe insieme "prendere coscienza" dell'assoluto e di sé-stessa. La presa di coscienza non può che esporsi nei particolari, nei predicati: i predicati del divino. Questi predicati non sono i caratteri, le qualità di un essere in sé; essi sono l'espressione molteplice e diversa di un'Atto puro che non può dire di sé se non investendosi nelle qualità⁵⁸. L'identità tra il processo della testimonianza e il processo dei predicati divini, colti dalla coscienza di sé non è data, essa deve essere interpretata. C'è un intervallo tra il giudizio riflettente che produce i criteri del divino con un'operazione tutta interiore, e il giudizio storico che si applica a raccogliere, nell'esteriorità, il senso delle testimonianze avvenute. L'identità intrinseca di quest'operazione doppia diviene così posta in gioco dall'ermeneutica dell'assoluto.

Infatti è sorprendente che alla maggior interiorità dell'atto corrisponda la più grande esteriorità del segno⁵⁹. Questa *alleanza* tra l'interiorità dell'atto e l'esteriorità del segno è il carattere proprio della percezione del divino *da* e *in* una coscienza finita. È il fulcro del problema della testimonianza ed anche l'aspetto rilevante per l'ermeneutica come tale. «È in effetti un fatto di finitudine che l'affermazione originaria non possa comprendersi essa stessa in una riflessione totale di carattere intuitivo, ma debba fare la deviazione d'una interpretazione dei segni contingenti

⁵⁷ Cfr. P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, 55-56.

⁵⁸ Ricoeur indica che la criteriologia del divino, secondo Nabert, «c'est l'expression du plus grand effort que peut faire la conscience pour s'abstraire des conditions qui lui interdisent une satisfaction complète, quand elle entreprend, au sein même de sa finitude, de se justifier, de se convertir à une pureté radicale de ses intentions. Chacune de ces qualités auxquelles nous donnons le nom de divin correspond à un acte tout intérieur par lequel nous le concevons et échouons tout aussitôt à le réaliser et à l'incarner. Il y a un conflit irréductible, une opposition radicale entre l'opération créatrice de chacune de ces qualités, correspondant chaque fois à un jugement théique, et l'ambition que pourrait avoir une conscience humaine de les vérifier pour soi, sur soi. Ce n'est pas un idéal; c'en est bien plutôt la négation. La criteriologie du divin correspond au plus grand dépouillement dont une conscience humaine est capable pour affirmer un ordre exempt des servitudes dont nulle existence humaine ne peut se délivrer. Ce dépouillement, cette affirmation, sont des actes» (J. NABERT, *Le désir de Dieu*, 265).

⁵⁹ Qui Ricoeur cita un notevole passaggio di Nabert: «Pour l'appréhension du divin, le dépouillement essentiel à l'expérience mystique et la liaison du divin à une manifestation historique sont complémentaires l'un de l'autre. Grâce au premier, la saisie du divin tend à se confondre avec l'avance de la réflexion par la seule ascèse de la conscience philosophique; par la seconde, le divin s'inscrit dans l'histoire par un témoignage dont la conscience n'a jamais fini d'épuiser le sens» (J. NABERT, *Le désir de Dieu*, 267).

che l'assoluto dona di se stesso nella storia»⁶⁰. Infatti, alla finitudine della coscienza il sapere assoluto è rifiutato.

Secondo Ricoeur, si può paradossalmente affermare che l'ermeneutica della testimonianza è *assoluta-relativa*. Essa è perfino due volte assoluta e due volte relativa. Assoluta come l'affermazione originaria alla ricerca d'un segno, e assoluta come la manifestazione nel segno. Relativa come la criteriologia del divino per la coscienza filosofica, e relativa come il processo degli idoli per la coscienza storica. La correlazione di due giudizi, di due processi riposa su una correlazione molto più profonda di due *atti*: l'atto d'una coscienza di sé che si priva e cerca di comprendersi, l'atto di testimoniare per il quale l'assoluto si mostra nei suoi segni e nelle sue opere. Infatti, la promozione mutua della ragione e della fede, nella loro differenza, è l'ultima parola per una coscienza finita. Di conseguenza, in molteplici modi, il rapporto tra *atto* e *segno* si rivela essere esso stesso un rapporto ermeneutico: un rapporto che permette l'interpretazione e un rapporto che richiede l'interpretazione. Ricoeur conclude che tra la filosofia del sapere assoluto e l'ermeneutica della testimonianza bisogna scegliere⁶¹.

Il tema della testimonianza indica il culmine del discorso sia sul linguaggio che sull'azione, e questo almeno in due sensi. Prima di tutto, dopo l'analisi fatta da Ricoeur in *La semantica dell'azione* sugli atti illocutori in quanto portano in se non soltanto il senso ma anche la forza di compiere quello che dicono, la testimonianza non si limita alla parola nel senso d'un rapporto su dei fatti, ma richiede pure un impegno o l'attestazione della persona nell'azione e nella morte. Perciò l'«argomentazione» che avviene nella testimonianza non si limita soltanto ai fatti o eventi visti e sentiti (Ricoeur indicava un senso quasi empirico della testimonianza), ma punta sulla veracità o falsità del testimone e richiede l'impegno del testimone, intorno al quale ruota il ventaglio del senso. Inoltre, attraverso questa analisi sulla testimonianza Ricoeur ha indicato il punto più alto della mediazione che avviene nel segno. Seguendo Nabert, egli è riuscito a mostrare come attraverso un povero segno viene indicato l'Assoluto, come attraverso la testimonianza si scopre nella storia la pienezza del senso: paradossalmente, la realtà assoluta può essere «letta» nel segno.

⁶⁰ P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, 57. «C'est en effet un fait de finitude que l'affirmation originarie ne puisse s'approprier elle-même dans une réflexion totale de caractère intuitif, mais qu'elle doive faire le détour d'une interprétation des signes contingents que l'absolu donne de lui-même dans l'histoire».

⁶¹ Cfr. *ibid.*, 59-61.

2. Manifestazione e proclamazione

L'articolo del 1974 di Ricoeur è dedicato al tema del Sacro e si intitola *Manifestazione e proclamazione*. Come indica l'autore stesso, dopo aver praticato un'ermeneutica del linguaggio religioso, ora bisogna esplorare una fenomenologia del sacro. Quindi si affronterà una polarità, una tensione, cercando la mediazione tra un'ermeneutica della proclamazione e la fenomenologia del sacro. Che cos'è l'ermeneutica del linguaggio religioso? C'è ermeneutica là dove l'accento è messo sulla parola o la scrittura, dunque sul verbo. Questo è particolarmente vero del giudaismo, del cristianesimo e dell'islam. C'è ermeneutica inoltre là dove l'accento è messo sulla storicità della trasmissione. C'è ermeneutica infine là dove l'attività d'interpretazione è incorporata nella costituzione stessa della tradizione⁶². Questi tre tratti vengono inglobati da Ricoeur sotto il termine comune di *proclamazione*. Ma prima di tutto egli fa un'indagine dei tratti del sacro che non passano in un'ermeneutica della proclamazione e rilevano ciò che si potrebbe chiamare una fenomenologia della manifestazione. In seguito, dopo aver accentuato i tratti dell'ermeneutica della proclamazione che sono “distruttori” del sacro, si passerà alla domanda che costituisce l'orizzonte di questa inchiesta, cioè se il senso della parola può costituirsi senza riprendere i segni del sacro⁶³.

La fenomenologia del sacro viene organizzata da Ricoeur intorno a cinque “tratti”, dei quali egli accentua, nel suo progetto, il lato anti-ermeneutico. Quanto alla documentazione in questo settore, Ricoeur riconosce l'importanza delle opere di Mircea Eliade⁶⁴.

Il *primo tratto* è indicato da Rudolf Otto⁶⁵, che il sacro è potenza, potere, forza. Come si sa, Otto insiste sull'irrazionalità del sacro, sul suo carattere *tremendum* e *fascinans*. Quindi, nonostante tutte le obiezioni fatte alla descrizione del sacro pro-

⁶² Cfr. P. RICOEUR, *Manifestation et proclamation*, 57.

⁶³ L'autore afferma: «Encore une fois, je ne veux pas durcir une opposition qui deviendrait insignifiante à force d'être dichotomique. Je veux néanmoins l'établir fermement afin de rendre plus signifiants les échanges entre les deux pôles» (P. RICOEUR, *Manifestation et proclamation*, 58).

⁶⁴ «ELIADE Mircea (1907-1986), né à Bucarest (Roumanie), avait déjà écrit une centaine d'articles avant d'entrer à l'Université de Bucarest en 1925, où il confirmait son intérêt pour la philosophie, l'alchimie, l'histoire des religions et les langues orientales. Il vécut en Inde de 1928 à 1932, puis enseigna la philosophie dans sa ville natale de 1933 à 1940. Attaché culturel à Londres puis à Lisbonne, il devint, après 1945, professeur à Paris. Invité à l'Université de Chicago en 1956, il y enseigna l'histoire des religions jusqu'en 1986». Le sue opere principali: *Le mythe de l'éternel retour* (1949), *Le sacré et le profane* (1956) e altri (M. RELIEU, *Eliade Mircea*, 3202-3204).

⁶⁵ R. OTTO, *Das Heilige*.

posta dall'Otto, si tratta di una esperienza che non si iscrive nelle categorie del *logos*, della proclamazione, della sua trasmissione e sua interpretazione. La potenza è ciò che non passa nell'articolazione del senso, è l'*Efficacia* per eccellenza. Il *secondo tratto* viene indicato da Mircea Eliade⁶⁶ e concerne la nozione centrale di "ierofania". Non è possibile circoscrivere l'elemento "numinoso" come tale, ma si può almeno descrivere come esso si *manifesta*. Infatti, è ierofania tutto ciò attraverso cui si *mostra* il sacro. Quindi una fenomenologia del sacro è possibile, perché le sue manifestazioni hanno una forma, una struttura, un'articolazione. Ma quest'articolazione non è verbale, come suggerisce l'espressione stessa: manifestarsi, mostrarsi⁶⁷. Il *terzo tratto* del sacro indica la sua "non-linguisticità" essenziale. Esso concerne il legame stretto tra il simbolismo del sacro e il *rito*. Il sacro non si mostra solamente nei segni da contemplare, ma nei comportamenti significativi. Il rito è una modalità del fare. Inoltre, la correlazione tra il mito e il rito attesta la non-autonomia del linguaggio nel mito. La funzione del mito è di fissare i paradigmi dei riti che sacralizzano l'azione⁶⁸.

Il *quarto tratto* segna in modo ancora più decisivo la distanza tra la manifestazione e la proclamazione. Esso concerne il ruolo della natura, degli 'elementi' della natura, cielo, terra, aria, acqua, fuoco, nelle ierofanie e nel simbolismo del sacro. Il sacro della natura si *mostra dicendo* simbolicamente. Il mostrare fonda il dire, e non viceversa. La sacralità è immediatezza o non lo è. Un *ultimo tratto* riassume tutti i precedenti: esso concerne ciò che si potrebbe chiamare la *logica del senso* nell'universo sacro. La logica del senso procede dalla struttura stessa dell'universo sacro. La sua legge è quella delle *corrispondenze*⁶⁹. Tale è la legge di corrisponden-

⁶⁶ M. ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*.

⁶⁷ Come osserva Ricoeur, il più notevole della fenomenologia del sacro, è che esso si lascia descrivere come modo d'abitare lo spazio e il tempo. Si parla dello spazio sacro, non omogeneo ma delimitato – *templum* – ed orientato a partire dalla "centralità" del luogo sacro. Tante figure, che hanno "potere" sullo spazio riguardo il sacro (il circolo, il quadrato, la croce, il labirinto, la *mandala*) ed i fenomeni che significano il passaggio dallo spazio profano allo spazio sacro (soglia, porta, ponte, strada, scala, corda, ecc.) attestano l'iscrizione del sacro non al livello del linguaggio. C'è anche il tempo sacro. La festa interrompe il tempo profano, come il tempio interrompe lo spazio. *Tempus* e *templum* si corrispondono. La festa è quel tempo in cui si vive più vicini agli dei, quando l'efficacia dell'essere si mostra nella densità del tempo. Tra l'altro, è interessante che nella lingua lituana le parole "festa" (*švent-ė*) e "sacro" (*švent-as*) hanno la stessa radice. Infatti, che cosa significa festeggiare se non santificare?.

⁶⁸ Cfr. P. RICOEUR, *Manifestation et proclamation*, 58-60.

⁶⁹ Tra le altre, Ricoeur indica, per esempio: «correspondance à trois registres entre le corps, la maison et le cosmos, qui fait se signifier mutuellement les piliers du Temple et la colonne vertébrale, le toit de la maison et le crâne, le souffle humain et le vent, et qui fait correspondre aux seuils, aux portes, aux ponts, aux chemins étroits, que l'acte d'habiter dessine, des "passages" homologues que les rites d'initiation

za, tale è la logica del senso, figurata essa-stessa dal simbolo del “legame”. Il “legame” non è solamente tra tutti i registri della corrispondenza, ma tra la corrispondenza essa-stessa e la manifestazione. La legge delle corrispondenze è la logica della manifestazione⁷⁰.

Quanto all’ermeneutica della proclamazione, opposta – se così si può dire – alla fenomenologia della ierofania, Ricoeur prima di tutto nota che il giudeo-cristianesimo ha introdotto una polarità nella sfera religiosa che si rischia di misconoscere se si identificano semplicemente il religioso e il sacro. Su questo punto Ricoeur prende qualche distanza da Mircea Eliade, che non ignora la differenza ma si sforza di tenerla all’interno della sfera del sacro, come una divergenza che non alteri l’unità profonda dell’universo del sacro. Di nuovo, articolando il discorso secondo i cinque tratti indicati, Ricoeur cerca nella struttura stessa della fede ebraica le ragioni d’una lotta sempre persa e sempre ripresa contro il sacro.

Prima di tutto, con la fede ebraica la “parola” prevale sul “numinoso”. L’opera di Gerhard von Rad⁷¹ indica che tutta la teologia d’Israele s’organizza a partire da certi *discorsi* fondamentali: d’una parte, il *racconto*, le *istruzioni* della Torah; dall’altra, la *profezia*. Su questa polarità della tradizione e della profezia si innestano gli altri modi: inno, saggio, ecc. In tutti questi modi, l’asse del religioso passa attraverso gli atti di parola. Poi, quanto alle ierofanie, una teologia del *nome* s’oppone a un’ierofania dell’*idolo*. E l’ascolto della parola ha preso il luogo della visione dei segni: prevale l’aspetto etico, non estetico.

Il terzo tratto indica che la ritualizzazione della vita non è più fondata sulla correlazione tra mito e rito: in Israele, un vettore *storico* attraversa il tempo della ripetizione e della riattualizzazione. Sul quarto aspetto Ricoeur osserva: non stupisce che il sacro della natura si sposta indietro, lasciando spazio all’elemento della parola, dell’etica, della storia. Una teologia della storia non si adatta su una teologia cosmica. L’atto d’abitare è scosso nel suo fondamento: non si può divenire discepolo senza sradicamento. Questo sradicamento non può non toccare finalmente il quinto punto, cioè la logica del senso dell’universo sacro e il suo sistema di corrispondenze. La parabola, il proverbio e il discorso escatologico indicano una radicalizzazione dell’antinomia tra ierofania e proclamazione per mezzo d’una nuova logica del senso diametralmente opposta alla logica delle corrispondenze. La logica

aident à franchir, au moment critique de la pérégrination humaine, à la naissance, à la puberté, aux épousailles et aux funérailles» (*ibid.*, 63-64).

⁷⁰ Cfr. *ibid.*, 61-64.

⁷¹ G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*.

delle *espressioni-limiti* s'opponesse polarmente a quella delle corrispondenze nell'universo sacro⁷².

Cercando una mediazione tra le due polarità, Ricoeur mantiene due discorsi: l'uno viene chiamato il discorso iconoclastico, l'altro quello dell'ascolto. Ricoeur preferisce il secondo, ma non dimentica il primo. Il discorso iconoclasta, lasciato solo, è reso possibile in una cultura, la nostra, desacralizzata (anche se si possono ancora trovare alcuni residui del sacro nella nostra cultura). Inoltre, come suggeriscono alcuni autori, siccome il mondo sacro si ritira da noi, o piuttosto noi ci siamo ritirati da esso, solo la religione – cristiana o altra – il cui messaggio può ancora essere inteso, è quella che trova in se stessa le risorse sufficienti, non solo per sopravvivere, ma per accompagnare positivamente il declino del sacro⁷³. Ricoeur non accetta un tale programma di secolarizzazione o di demitizzazione e cerca qualche mediazione tra il sacro e il *kerygma*.

Sul primo argomento dell'iconoclastia, Ricoeur pone la domanda fino a che punto la desacralizzazione del mondo moderno sia un *fatto* che si dovrebbe semplicemente registrare. La scientificità stessa è divenuta, anch'essa, problematica. La modernità non è né un fatto né un destino, bensì una questione aperta. Egli nota che certe espressioni di degenerazione sono i sintomi di una configurazione culturale, costituita dal sacro degenerato e dall'ideologia scientifico-tecnologica, che è il nichilismo⁷⁴.

Ricoeur riconsidera tutte le antinomie sulle quali aveva edificato la sua analisi. Egli afferma che non vi sarebbe ermeneutica se non ci fosse proclamazione⁷⁵. Ma

⁷² Cfr. P. RICOEUR, *Manifestation et proclamation*, 64-66, 70. Ricoeur indica che «cette nouvelle logique est celle des expressions-limites. Considérés en eux-mêmes ces modes de discours sont traditionnels. C'est leur usage par Jésus qui est significatif» (*ibid.*, 66). Lo *straordinario nell'ordinario*, ecco la logica del senso delle parabole.

⁷³ Per spiegare questa posizione, Ricoeur indica: «A cet égard, le programme de démythologisation du message chrétien formulé au XXème siècle peut être compris comme une tentative pour radicaliser une tendance déjà à l'œuvre dans le christianisme primitif» e secondo la traccia indicata da Bultmann, «la riposte du christianisme à la désacralisation sera donc non de la subir comme un destin inéluctable, mais de l'accomplir comme la tâche de la foi. Pour le dire autrement, il faut achever de séparer foi et religion et aller jusqu'au bout de l'exigence d'un christianisme areligieux, dont Bonhoeffer a été le porte-parole et le pionnier» (*ibid.*, 72).

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, 72-73. Ricoeur pone tante domande: «Le temps de la répétition, dépouillé de toute ritualisation, peut-il être autre chose qu'une figure de la damnation? Est-il rien de plus paralysant que l'éternel retour sans régénération? Est-il possible de vivre un temps sans fêtes, selon un calendrier absolument profane? [...] Un christianisme sans sacré est-il possible?» (*ibid.*, 73-74).

⁷⁵ Infatti, l'ermeneutica «assume le geste de l'épochè husserlienne, mais en l'inscrivant à l'intérieur de la dialectique de la *distanciation* et de l'*appartenance*, qui caractérise l'expérience religieuse comme n'importe quel autre champ d'expérience. Ce qui continue à rattacher l'herméneutique au geste fondateur de

non vi sarebbe proclamazione se la parola stessa non fosse potente, cioè se essa non avesse il potere di spiegare (ostentare) l'essere nuovo che essa annuncia. Una parola che è piuttosto indirizzata a noi, non che noi la parliamo, una parola che ci costituisce piuttosto che essere articolata da noi – una “parola che parla” – non afferma il sacro in quanto lo abolisce⁷⁶?

Concludendo l'articolo, il nostro autore afferma che questo equilibrio sottile tra le virtualità iconoclaste della proclamazione e le risorgenze simboliche del sacro si è espresso nella storia della Chiesa cristiana come dialettica del sacramento e della predicazione⁷⁷.

Quanto al linguaggio religioso, in questi due articoli *L'ermeneutica della testimonianza* (1972) e *Manifestazione e proclamazione* (1974), Ricoeur non affronta direttamente il concetto di fede religiosa, che viene raggiunto attraverso la mediazione di sue espressioni linguistiche. Infatti, per un'ermeneutica filosofica la fede non appare mai come un'esperienza immediata, ma sempre come un'esperienza articolata in un linguaggio, o anche espressa nell'azione. Perciò, come si è visto, in un'ermeneutica della testimonianza si è cercato di congiungere l'interiorità dell'affermazione originaria e l'esteriorità d'atti con i quali si testimonia l'assoluto. Il punto più importante di tale tematica è l'affermazione sull'impegno del testimone, non solo nella parola ma anche nell'azione, al fine di rendere veritiera la sua testimonianza. Il senso della testimonianza non risiede soltanto nel suo aspetto “empirico”, ma anche nella forza dell'impegno: l'azione è più eloquente del linguaggio. Infine, si è visto che atto e segno vengono legati da un rapporto ermeneutico, che permette da un lato l'interpretazione, e che richiede dall'altro di essere interpretato.

Il secondo articolo è costruito piuttosto su una tensione tra l'ermeneutica della proclamazione e la fenomenologia del sacro (o della sua manifestazione). Ricoeur afferma che riguardo a questo tratto pre-linguistico e sopra-linguistico, la fede può essere designata come “ultimo pensiero”, soggiacente a tutte le decisioni. Si può chiamarla anche “sentimento di dipendenza assoluta”, per sottolineare il fatto che essa è sempre una risposta a un volere che mi precede. Si può ancora chiamarla

la phénoménologie, c'est d'abord le souci d'une description aussi rigoureuse que possible de cette dialectique de l'appartenance et de la distanciation, telle qu'elle est vécue par la conscience religieuse elle-même» (J. GREISCH, *La métamorphose herméneutique de la philosophie de la religion*, 328).

⁷⁶ Cfr. P. RICOEUR, *Manifestation et proclamation*, 74.

⁷⁷ Cfr. *ibid.*, 76. «En vérité, sans l'appui et le relais du sacré cosmique et vital, la parole elle-même devient abstraite et cérébrale. Seule l'incarnation dans le symbolisme ancien sans cesse réinterprété, ou la parole ne cesse de se schématiser, donne à celle-ci de parler, non pas seulement à l'intelligence et à la volonté, mais à l'imagination et au cœur, bref à l'être humain tout entier» (*ibid.*, 76).

“fiducia incondizionata”, se non si vuole separarla dalla speranza che si apra un cammino a dispetto di tutti gli ostacoli e che converta tutte le ragioni di disperare in ragione di speranza. Per tutti questi tratti la fede sopravanza l’ermeneutica e attesta che questa non è né la prima né l’ultima parola⁷⁸.

Proprio in virtù di questa indagine sul linguaggio religioso si scopre che l’ermeneutica, nella prospettiva di Ricoeur, non si limita al semplice raccogliere segni sparsi nel mondo, ma attraverso l’incrocio con gli altri metodi, fenomenologico e riflessivo, indica (in un’analisi critica) la possibilità di riconoscere quello che si manifesta in essi; e permette alla riflessione di incontrare dei segni contingenti che l’assoluto dona o lascia apparire di sé stesso. Bisogna ricordare che nel pensiero del filosofo francese, parlando anche del concetto di fede, il testo e la comprensione di sé davanti ad un testo assumono un ruolo importante. «La fede è l’atteggiamento di colui che è pronto a lasciarsi interpretare egli stesso, interpretando il mondo del testo. Tale sarà la determinazione ermeneutica della fede biblica»⁷⁹.

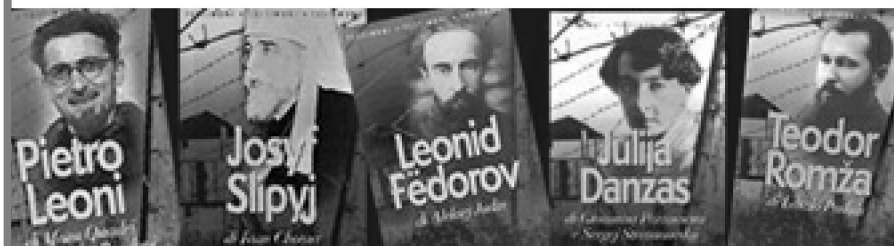
Parlando del linguaggio religioso, Ricoeur sottolinea il suo ruolo e senso accanto agli altri linguaggi e usa lo stesso metodo per indagarlo, per esempio analizza la semantica della testimonianza, e, soltanto dopo, indica la novità del senso religioso della testimonianza, che si manifesta nell’irruzione dell’aspetto profetico e kerygmatico. Quindi si può affermare che il linguaggio religioso non è una parte separata; si inserisce, sì, nel punto più alto del cammino filosofico di Ricoeur, ma viene analizzato e spiegato a partire dal linguaggio ordinario, indicando poi la novità della fede o quella che si potrebbe chiamare una verità non matematica, che richiama tutta la persona e richiede un impegno concreto. Il contenuto, non il modo del linguaggio fa novità, come diceva Greimas: non c’è mistero nel linguaggio, ma c’è mistero del linguaggio. Soprattutto c’è mistero del linguaggio religioso, che è il culmine della verità, e perciò richiede massima autenticità della persona, che soltanto così diventa un testimone.

⁷⁸ Cfr. P. RICOEUR, *La philosophie et la spécificité du langage religieux*, 25.

⁷⁹ *Ibid.* «La foi est l’attitude de celui qui se tient prêt à se laisser interpréter lui-même en interprétant le monde du texte. Telle serait la détermination herméneutique de la foi biblique».

COLLANA «TESTIMONI»

- **ANATOLIJ ŽURAKOVSKIJ**
di Il'ja Semenenko-Basin e Pavel Procenko
pp. 144, ISBN 88-87240-10-8
- **LEONID FĖDOROV**
di Aleksej Judin
pp. 176, ISBN 88-87240-11-6
- **PIETRO LEONI**
di Mara Quadri e Alessandro Rondoni
pp. 160, ISBN 88-87240-08-6
- **TEODOR ROMŽA**
di László Puskás
pp. 190, ISBN 88-87240-18-3
- **JULIJA DANZAS**
di Giovanna Parravicini e Sergej Stratanovskij
pp. 150, ISBN 88-87240-22-1



- **TRE VIE (A. ŽADANOVSKIJ, I. TROICKIJ, V. REMOV)**
di Giovanna Parravicini e Ol'ga Vasil'eva
pp. 148, ISBN 88-87240-23-X
- **PIE-EUGÈNE NEVEU**
di Aleksej Judin
pp. 200, ISBN 88-87240-33-7
- **JOSYF SLIPYJ**
di Ivan Choma
pp. 160, ISBN 88-87240-24-08
- **ANNA ABRIKOSOVA**
di Pavel Parfent'ev
pp. 260, ISBN 88-87240-48-5
- **AFANASIJ SACHAROV**
di Aleksandr Kraveckij
pp. 172, ISBN 88-87240-61-2



RC Edizioni s.r.l., via Tasca 36, 24068 Seriate (BG)
Tel.: (+39)035294021 • rcediz@tin.it • www.russiacristiana.org

Fede e diritti umani

Origine, sviluppo e prospettive dell'istituto universitario DiReCom di Lugano

Libero Gerosa

Facoltà di Teologia (Lugano)

Oggi in Svizzera, come in tutta l'Europa, se si vuole realizzare un'autentica integrazione, rispettosa della dignità umana di ogni singola persona, e costruire assieme una convivenza pacifica e feconda di diverse etnie e culture, è urgente e importante un lavoro interdisciplinare per ridefinire scientificamente concetti come *laicità dello Stato*, *appartenenza religiosa* e *identità civica*. Ciò significa un duplice sforzo: da un lato la riscoperta culturale e scientifica che «il diritto è il presupposto della libertà, non il suo antagonista»¹, dall'altro il recupero della centralità del *diritto di libertà religiosa* fra tutti i diritti umani e come principio fondamentale o *tertium comparationis* del nascente diritto comparato delle religioni².

Con queste convinzioni, e nel desiderio di compiere un servizio sia alla Chiesa Cattolica che a tutta la Svizzera, all'inizio dell'anno accademico 2001/2002, presso la Facoltà di Teologia di Lugano (FTL) è stato eretto l'Istituto Internazionale di Diritto Canonico e Diritto comparato delle religioni (DiReCom).

Questo Istituto intende offrire a tutti i suoi studenti innanzitutto la possibilità di una specializzazione nello studio del Diritto canonico, sulla base dell'insegnamento del Concilio Vaticano II, secondo cui «nell'esposizione del Diritto canonico» si deve tener «presente il mistero della Chiesa, secondo la costituzione dogmatica *De Ecclesia*» (OT 16,4); in secondo luogo la possibilità di coniugare questa specializzazione con l'analisi giuridica comparata dei diversi sistemi giuridici religiosi³. Questa

¹ BENEDETTO XVI, *Non vengo ad imporre la fede ma a sollecitare il coraggio per la verità*, Allocuzione all'Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Città del Vaticano 2008, 12.

² Cfr. L. GEROSA, *Libertà religiosa e diritto comparato. Riflessioni canonistiche su fondamenti e prospettive dei diritti umani*, in *Introduzione al diritto comparato delle religioni*, a cura di S. FERRARI – A. NERI, Lugano 2007, 271-293.

³ Cfr. art. 58 dello Statuto della FTL e art. 69 della Costituzione apostolica *Sapientia Christiana*.

attività didattica ha permesso all'Istituto DiReCom di contribuire in modo notevole allo sviluppo di tutta la FTL: se quest'ultima oggi è la seconda facoltà di Teologia di tutta la Svizzera, lo si deve certamente in larga parte al lavoro scientifico innovativo svolto dall'Istituto DiReCom. Lo confermano i dati statistici del primo quadriennio dalla introduzione del *Master in diritto comparato* confrontati con quelli degli ultimi otto anni della FTL:

a) Studenti iscritti all'Istituto DiReCom

Ciclo	2004/05	2005/06	2006/07	2007/08
Master in Diritto comparato delle religioni	19	22	29	34
Alla licenza in Teologia con spec. In DC	6	8	5	14
Al dottorato in Teologia con spec. In DC	1	3	8	11

(ad essi vanno aggiunti una quindicina di ricercatrici e ricercatori post-dottorato).

b) Studenti iscritti alla FTL

Studenti	00/01	01/02	02/03	03/04	04/05	05/06	06/07	07/08
- ordinari	127	168	200	229	252	265	263	287
- straordinari	9	16	28	24	25	9	4	6
Totale iscritti	136	184	228	253	277	274	267	293
di cui nuovi iscritti	38	65	68	68	75	71	61	86

Come si vede negli ultimi otto anni (2000-2008) il numero di iscritti alla FTL è passato da 136 a 293 con una media annuale di più di 70 nuovi iscritti compresi gli studenti che si annunciano ai diversi percorsi accademici offerti dall'Istituto DiReCom. Ciò è tanto più confortante se si paragonano questi dati a quelli messi a verbale il 29 ottobre 2007 dalla *Konferenz der Theologischen Fakultäten der Schweiz* e così riassumibile:

Friburgo: 354 iscritti, di cui 76 con Teologia come materia secondaria ("Nebenfach");

Fédération des Facultés de

Théologie de Genève, ca. 300 iscritti, compresi coloro che seguono il "Distanzprogramm";

Lausanne et Neuchâtel:

Lucerna: 278 iscritti, compresi gli studenti dell'Istituto di "Religionspädagogik" e del cosiddetto "3. Bildungsweg";

Zurigo: 244 iscritti in totale, ossia: Teologia (= T)
e Scienze religiose (= RW);
Berna: 170 iscritti in totale (T + RW);
Basilea: 134 iscritti in totale (T + RW);
Coira: ca. 50 iscritti in T.

Quali sono le ragioni che spiegano uno sviluppo così straordinario dell'Istituto DiReCom? Accanto alle ottime qualifiche scientifiche dei suoi professori, assistenti e ricercatori, vanno segnalate anche le seguenti:

- la *fedeltà* al Magistero Pontificio come perno imprescindibile del dialogo a 360° con le altre religioni;
- la *coniugazione* convincente, a livello di didattica e di metodo di lavoro scientifico, fra il momento fondativo e quello comparativo;
- la *costruzione* paziente di una rete di rapporti internazionali per favorire l'eccellenza della ricerca, in particolare con l'Istituto di diritto canonico della Facoltà di Teologia dell'Università di Vienna e con la Facoltà di diritto canonico della Pontificia Università del Laterano (Roma).

Nella situazione attuale dell'Europa, caratterizzata da una multiculturalità crescente, tutti i membri dell'Istituto DiReCom sono più che mai convinti dell'importanza di riscoprire a livello universitario l'assoluta *centralità del binomio fede-ragione* per tutta la tradizione giuridica europea. Ciò implica che gli studiosi di diritto canonico, diritto ecclesiastico e diritto comparato devono far propria con rigore scientifico l'indicazione metodologica data da Papa Benedetto XVI: «... l'ascoltare le grandi esperienze e convinzioni delle tradizioni religiose dell'umanità, specialmente quella della fede cristiana, costituisce una fonte di conoscenza: rifiutarsi a essa significherebbe una riduzione inaccettabile del nostro ascoltare e rispondere» (Regensburg, 13.09.2006), significherebbe altresì ridurre arbitrariamente laicità a intolleranza, neutralità a relativismo⁴.

Questo ascolto della tradizione giuridica cristiana e il desiderio di recuperare la dignità della persona umana come categoria centrale insostituibile del momento fondativo dei diritti umani sono alla base delle riflessioni culturali, politiche e giuridiche del libro di Janne Haaland Matláy, *Diritti umani abbandonati? La minaccia*

⁴ A tale riguardo, cfr. L. GEROSA, *Sind Wissenschaft und Religion unvereinbar? Die neue Verantwortung der Theologen und Juristen nach Regensburg*, in SKZ 44 (2006) 720-722.

di una dittatura del relativismo, che il Consiglio Direttivo dell'Istituto DiReCom, a 60 anni dalla Dichiarazione dei diritti dell'uomo, ha deciso di tradurre in italiano, pubblicandolo come primo volume della nuova Collana «Religioni e Diritti umani» (ReDu). In questa stessa collana, presentata pubblicamente all'Istituto Svizzero di Roma lo scorso 1° febbraio 2008 saranno pubblicate anche le 12 ricerche in diritto ecclesiastico e diritto comparato delle religioni dirette attualmente dai professori dell'Istituto DiReCom.

Due le coordinate fondamentali entro le quali si svolgono queste ricerche scientifiche:

- I *diritti umani* sono “*indisponibili*”, ossia non sono soggetti né all'interpretazione della maggioranza politica, né alle leggi del mercato;
- Il loro perno è il *diritto alla libertà religiosa*, che non è un semplice diritto privato, ma elemento costituzionale imprescindibile di ogni ordinamento giuridico, davvero laico e democratico.

Lo spirito che anima i ricercatori e le ricercatrici dell'Istituto DiReCom è quello indicato recentemente da Papa Benedetto XVI agli universitari cattolici come un'urgenza antica e sempre attuale, ossia quella di dare sempre una «convinta testimonianza della possibile amicizia tra l'intelligenza e la fede, che comporta lo sforzo incessante di coniugare la maturazione nella fede con la crescita nello studio e l'acquisizione del sapere scientifico... In effetti – si chiede il Pontefice – perché ritenere che chi ha fede debba rinunciare alla *ricerca libera della verità*, e chi cerca liberamente la verità debba rinunciare alla fede? È invece possibile, proprio durante gli studi universitari e grazie ad essi, realizzare un'autentica maturazione umana, scientifica e spirituale»⁵.

Il *Privatissimum* e il *Ritiro spirituale*, che studenti e docenti dell'Istituto DiReCom vivono insieme semestralmente sono strumenti, liberi ma preziosissimi, per respirare qualche cosa dell'umanesimo e della spiritualità caratterizzanti il secolo della nascita della cosiddetta canonistica classica, punto di riferimento anche per gli sviluppi futuri del diritto canonico e del diritto comparato delle religioni. Questo umanesimo e questa spiritualità sono ben sintetizzati da Aelredo di Rievaulx nel suo affascinante dialogo sull'*Amicizia spirituale*: «I libri, dunque, illuminano la vita, ma tanto più quanto di vita si nutrono. In questa logica di circolarità Aelredo

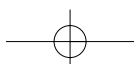
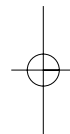
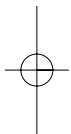
⁵ BENEDETTO XVI, *È possibile l'amicizia tra l'intelligenza e la fede*, Discorso ai membri della Federazione Universitaria Cattolica Italiana (F.U.C.I.) del 9 novembre 2007, in L'Osservatore Romano, 10 novembre 2007, 1.

Libero Gerosa

scrive: l'esperienza lo spinge a cercare il libro, ma con la stessa naturalezza appronta il libro per aiutare l'esperienza. Scrivere per lui è una "disciplina" della mente che riflette quella dei sentimenti: scrive, dice, "per offrire a se stesso le regole di un amore casto e santo" (P,6), e per "comprimere il fiume dei pensieri" (P,8), per mettere a disposizione, se qualcuno glieli chiede, i frutti di una sua meditazione, che però possano gustare anche altri per la loro utilità»⁶.

Dibattiti

⁶ AELREDO DI RIEVAULX, *L'amicizia spirituale*, Introduzione, traduzione e commento di D. Pezzini, Milano 1996, 56.



In viaggio con Paolo secondo l'itinerario degli Atti degli Apostoli

Mauro Orsatti

Facoltà di Teologia (Lugano)

Viaggiare è da sempre un costitutivo antropologico, caratteristica dell'uomo e suo bisogno. Oggi ancora di più. I celeri mezzi di trasporto, i fitti rapporti tra persone e Stati, lo scambio commerciale e culturale, la voglia di conoscere altri popoli e Paesi, tutto questo costituisce una ricca miscela che ha incrementato lo spostamento. La facilità di raggiungere le mete e i costi relativamente contenuti sono fattori vincenti per soddisfare la voglia di viaggiare.

Il benefico vantaggio si è riverberato anche sul turismo religioso, spesso identificato con il termine "pellegrinaggio". Non è una novità, se pensiamo a Gerusalemme, Roma, Santiago di Compostela, le tre grandi mete dell'antichità. Ai nostri giorni si registra l'eccezionalità di due fattori: l'accresciuto numero dei pellegrini e la ricca rosa degli itinerari come Fatima, Lourdes, Guadalupe, luoghi di Padre Pio e di altri santi, solo per citarne alcuni. Tra i pellegrinaggi biblici, il primo posto spetta ovviamente alla Terra Santa, subito seguito da quello sulle orme di San Paolo, con attenzione soprattutto alla Turchia e Grecia¹.

Seguendo gli Atti degli Apostoli, compiremo un ideale viaggio con l'Apostolo², facendoci pellegrini che camminano con lui per portare a tutti il gioioso annuncio del Vangelo. Partendo da Gerusalemme, arriveremo a Roma, dopo aver toccato Antiochia, Filippi, Tessalonica, Atene, Corinto, Efeso, Cesarea³.

¹ La Brevivet, una delle agenzie italiane leader nel turismo religioso, ha registrato questi numeri di pellegrini: per la Turchia, 455 (2006), 1100 (2007) e oltre 300 nei primi mesi del 2008; per la Grecia, 185 (2006), 198 (2007) e oltre 100 nel primo trimestre 2008. Tra le mete paoline sarebbero da annoverare l'isola di Malta e la città di Roma.

² Cfr. M. HUBAUT, *Sulle orme di san Paolo. Guida storica e spirituale*, Cinisello Balsamo 1997.

³ Esistono tanti centri minori come Iconio, Listra, Derbe, Antiochia di Pisidia... che non sono presi in considerazione.

1. In viaggio con san Paolo

Dopo l'esperienza di Damasco e il profondo ripensamento che ne è seguito, Paolo inizia la sua attività missionaria al seguito di Barnaba e in compagnia di Marco. Sperimenta di persona che cosa significhi essere *apostolo dei pagani*, vocazione a cui lo ha chiamato Dio stesso (cfr. Gal 1,15-16). Sotto i suoi occhi si aprono i prodigi della grazia, capace di far fiorire nel cuore dei pagani l'accoglienza per il Vangelo: Cipro, Perge, Pisidia, Antiochia, Iconio, Derbe, sono tappe che costellano la corsa del Vangelo e segnano l'ingresso dei pagani nel mondo, finora sigillato, delle Scritture.

Per il secondo e il terzo viaggio lo Spirito riserva a Paolo nuove avventure. Egli diviene il primo responsabile della missione e trova altri collaboratori nelle persone di Silvano (o Sila) e di Timoteo. Partendo da Antiochia di Siria, centro di irradiazione del movimento missionario della Chiesa primitiva, il cammino conduce a rivisitare alcune comunità fondate nel primo viaggio e poi continua in Asia Minore fino al Mar Egeo. Da qui, sempre sotto la guida dello Spirito, i missionari compiono un balzo, relativamente breve quanto a chilometri, decisamente ardito quanto a importanza teologica: si lascia l'Asia Minore e il mondo orientale per addentrarsi in Europa e nel mondo occidentale. Utilizzando la via Egnazia, grande arteria imperiale che collegava Bisanzio⁴ con il Mar Adriatico, arrivano prima a Filippi e quindi a Tessalonica⁵, il cammino continuerà per Berea, Atene, Corinto, Efeso, Mileto, solo per citare alcuni nomi. Paolo concluderà il terzo viaggio a Gerusalemme, dove sarà arrestato e quindi portato a Cesarea; da qui, dopo una detenzione di circa due anni, sarà trasferito a Roma. Nella capitale dell'impero romano si conclude la vicenda narrativa degli Atti degli Apostoli.

Se numerosi sono i fotogrammi geografici, non va dimenticato che la geografia, al pari della storia, è al servizio dell'interesse teologico dell'autore. Più che degli spostamenti degli Apostoli e i viaggi di Paolo, si deve parlare dell'irresistibile corsa della Parola, che giunge ovunque a portare la salvezza. Accesasi a Gerusalemme con Cristo morto e risorto, questa salvezza percorre il mondo grazie alla luminosa testimonianza degli apostoli animati dallo Spirito; con Paolo la Parola giunge a Roma, capitale dell'impero e ideale punto di convergenza del mondo.

Paolo sceglie sempre grandi centri per irradiare il Vangelo. Leggiamo in questo una precisa strategia missionaria che sfrutta la posizione geografica e commercia-

⁴ Poi chiamata Costantinopoli e oggi Istanbul, in Turchia.

⁵ Oggi città della Grecia con il nome di Salonicco.

le delle città. Da Gerusalemme a Roma, passando per altre città, seguiremo un itinerario che è nel contempo geografico e teologico.

2. Gerusalemme

2.1. I testi⁶

- 7,58 - 8,3: *Saulo (= Paolo) è presente al martirio di Stefano.*
- 9,1-2: *Saulo ottiene dal sommo sacerdote l'autorizzazione ad arrestare i cristiani e a tradurli a Gerusalemme.*
- 9,26-30: *Saulo ritorna a Gerusalemme dopo l'esperienza di Damasco.*
- 11,30: *Paolo e Barnaba portano aiuti a Gerusalemme.*
- 15,2: *Paolo e Barnaba si recano a Gerusalemme per risolvere la questione dei pagani che vogliono convertirsi al cristianesimo.*
- 18,22: *Paolo ritorna a Gerusalemme alla fine del secondo viaggio.*
- 21,15 - 23,30: *ultima attività a Gerusalemme prima dell'arresto e quindi trasferimento a Cesarea.*

2.2. La città

La città che Paolo vede gode ancora di un relativo splendore, l'ultimo prima della sua distruzione nel 70 d.C. per opera dei Romani. Si conclude tragicamente una storia che ha tutto il sapore di un'epopea. Conquistata verso il 1000 a.C. da Davide, fu scelta come capitale e quindi subito privilegiata tra tutte le altre città. La sua bellezza e la sua funzione di città eletta saranno celebrate continuamente da profeti e salmisti. Il tempio, segno sensibile della presenza divina, conferiva un'autorità e una dignità che la facevano primeggiare. Costruito con profusione di ricchezza e di splendore nel IX secolo a.C. da Salomone, segnò le grandi tappe della storia: distrutto nel 587 a.C. da Nabucodonosor, riedificato modestamente al ritorno dall'esilio babilonese, venne praticamente rifatto da Erode il Grande con sontuosità e con dimensioni che strappavano l'ammirazione di tutti⁷.

Oltre al tempio, la grandezza di Gerusalemme era legata alla presenza del Sinedrio, supremo tribunale religioso e civile, e al movimento teologico e spirituale che contribuivano a farne la città santa, come la chiamano ancora oggi gli Arabi.

⁶ Se non indicato diversamente, i testi sono presi dal Libro degli Atti degli Apostoli.

⁷ Si ha un'eco anche in Mc 13,1.

Paolo verrà a Gerusalemme per approfondire la sua formazione teologica e spirituale alla scuola di Gamaliele, una specie di Socrate ebreo, per la sua dottrina e per la sua rettitudine. Da Gerusalemme partirà alla volta di Damasco come persecutore dei cristiani, ma vi tornerà come testimone del Risorto e annunciatore del Vangelo. Alla fine, la città gli diventerà ostile, perché proprio in essa Paolo sarà arrestato e tradotto come prigioniero a Cesarea.

3. Antiochia

Dibattiti

3.1. I testi

- 6,1: *Nicola, uno dei Sette, proviene da Antiochia.*
- 11,19-21: *predicazione ai giudei e ai pagani con numerose conversioni.*
- 11,26: *ad Antiochia per la prima volta i discepoli di Gesù sono chiamati “cristiani”.*
- 13,1-4: *scelta dei primi missionari e partenza per il primo viaggio (Barnaba, Paolo e Marco).*
- 14,26: *ritorno dal primo viaggio.*
- 15,1-2: *Paolo e Barnaba difendono la loro opinione a proposito dei pagani convertiti.*
- 15,30-35: *i delegati portano ad Antiochia la lettera con le decisioni del concilio di Gerusalemme.*
- 15,36-40: *partenza per il secondo viaggio missionario (Paolo e Sila).*
- 18,22: *ritorno dal secondo viaggio.*
- 18,23: *partenza per il terzo viaggio (Paolo, Sila e Timoteo).*

3.2. La città

Antiochia di Siria⁸ è una città posta sulle sponde dell’Oronte, nella fertile Cilicia, a una ventina di chilometri dal mare con il quale era collegata dal fiume navigabile. Per terra era il punto di confluenza delle molteplici vie commerciali e strategiche della Mesopotamia, Asia Minore, Egitto e Palestina.

La sua fondazione risale al 300 a.C. ad opera di Seleuco I; passata prima sotto gli armeni, diventerà nel 66 a.C., sotto i Romani, *civitas libera* e capitale della provincia romana di Siria. Prosperò molto, diventando la terza città dell’impero dopo Roma ed Alessandria, meritandosi il titolo di “regina dell’Oriente”.

⁸ Da non confondere con Antiochia di Pisidia, situata quasi al centro dell’attuale Turchia e raggiunta da Paolo durante il primo viaggio. Lì tenne un famoso discorso ai giudei, cfr. At 13,14ss.

Una piccola colonia di giudei si era stabilita fin dai tempi della sua fondazione e godeva degli stessi diritti dei Greci. Al tempo del Nuovo Testamento, il gruppo giudaico si era arricchito e si trovava a convivere con Greci, Siri e Romani: secondo una stima la popolazione ammontava a 300.000 abitanti, di cui 45.000 ebrei. In città si parlava il greco, anche se in qualche sobborgo era usuale l'aramaico. Giuseppe Flavio riporta che le cerimonie giudaiche attiravano una gran quantità di Greci e che alcuni di loro erano diventati proseliti. Le prime reclute cristiane sono da ricercare in questo gruppo, oltre ai cristiani fuggiti da Gerusalemme al tempo della persecuzione di Stefano. La città che accolse i fuggitivi era notoriamente liberale e aperta.

Alcuni predicarono il Vangelo, sia agli Ebrei sia ai Greci, e si formò nella città una fiorente e attiva comunità cristiana. Basti ricordare che in questa città i seguaci di Cristo ricevono per la prima volta il titolo di cristiani e che tutti i tre viaggi missionari di Paolo partono da questa base. Un vero punto di appoggio per le spedizioni apostoliche. Gli Antiocheni avevano visuali più ampie circa l'ammissione dei pagani al cristianesimo: Paolo difese lo stesso punto di vista davanti a Pietro proprio in questa città⁹. Il problema si rivelava scottante e di urgente soluzione, e per questo venne convocato il concilio di Gerusalemme.

4. Filippi

4.1. I testi

16,11-40: Paolo fonda la comunità, vi è arrestato e da Filippi parte repentinamente.

20,1-2: passaggio nel viaggio di andata da Efeso a Corinto nell'autunno del 57.

20,3-6: passaggio nel viaggio di ritorno da Efeso nella Pasqua del 58.

4.2. La città

La futura Filippi è all'inizio il modesto villaggio di Crenides, collocato in posizione strategica nella pianura bonificata del fiume Angites in Macedonia e ai confini con la Tracia. Lo sviluppo fu favorito dalla vicinanza ai famosi giacimenti auriferi del monte Pangeo e soprattutto dall'intervento di Filippo II, padre di Alessandro Magno, che verso il 360 a.C. trasformò Crenides in città, denominandola Filippi.

⁹ Cfr. Gal 2,11 e At 15,1-2.

Con la conquista della Macedonia nel 148 a.C. da parte di Roma, la città venne resa provincia romana e questo favorì ulteriormente la sua importanza. Un sostanzioso accrescimento di popolazione si verificò allorché nel 42 a.C., dopo la vittoria militare di Antonio e Ottaviano contro Bruto e Cassio, molti soldati, conclusa la guerra, si stanziarono nella città. Fu proprio Ottaviano a concederle l'ambito titolo di *Colonia Julia Augusta Philippensis* con il godimento dello *jus italicum* che esonerava i cittadini dal pagamento delle tasse. Tale privilegio favorì la proprietà e incrementò gli scambi, tanto più che la città era attraversata dalla via Egnazia, la grande arteria imperiale che collegava l'Oriente con l'Occidente. Filippi si trasformò in una piccola Roma: i magistrati si chiamavano pretori, l'amministrazione era modellata su quella romana (cfr. At 16,21) e il latino fu assunto come lingua ufficiale.

La popolazione indigena dei primi tempi andò sempre più assimilandosi ai nuovi venuti, che finirono per diventare la maggioranza; tra locali, orientali e occidentali, si distinguevano per numero quelli di origine latina. Alla diversità etnica faceva riscontro la molteplicità delle religioni, da quella imperiale con il culto alla triade capitolina Giove, Giunone e Minerva, a quella locale che venerava Dionisio, a quella importata dal lontano Egitto con Iside o dalla vicina Anatolia con Cibele. Anche la comunità ebraica era presente, però in quantità modesta, perché sprovvista di sinagoga e costretta a riunirsi presso il fiume, fuori dalla città; proprio là Paolo incontrerà i suoi correligionari di un tempo (cfr. At 16,13).

La comunità sarà destinataria di un'affettuosa lettera di Paolo, quella appunto ai Filippesi.

5. Tessalonica

5.1. I testi

17,1-10: Paolo fonda la comunità; subbuglio e partenza.

5.2. La città

Quando Paolo arriva a Tessalonica trova una importante città portuale, che sfruttava la sua favorevole posizione sul golfo Termaico. Posta inoltre a un ideale incrocio tra l'asse nord-sud con l'asse est-ovest, la città era diventata presto un movimentato centro commerciale e, necessariamente, un cosmopolita punto di incontro. La sua vicenda storica la classificava città di antica e gloriosa tradizione, perché fondata sul finire del IV secolo a.C. da Cassandro che le diede il nome di sua moglie Tessalonica. Nel corso della sua storia ricevette continui riconoscimenti: pas-

sata nel 168 a.C. sotto il dominio romano, fu promossa alcuni anni più tardi al rango di capitale della Macedonia e residenza del governatore. Infine ottenne addirittura lo statuto di città libera, con propria amministrazione. Tutto ciò accrebbe sensibilmente il valore della città, già favorita dalla posizione geografica.

Paolo giunse a Tessalonica per la prima volta durante il suo secondo viaggio apostolico, verso l'anno 50. Con i suoi collaboratori e compagni di viaggio, Sila e Timoteo, aveva iniziato a predicare ai Giudei, secondo il costume abituale, riconoscendo loro la priorità nel progetto della salvezza: a loro per primi Dio aveva indirizzato le promesse quando aveva chiamato il padre e capostipite Abramo. Da parte di Paolo non si tratta di una semplice precedenza né di una elementare norma di cortesia, ma del rispetto del piano divino che deve essere accolto e attuato. Ben presto Paolo apre il tesoro della sua predicazione anche ai pagani, perché ha ben capito che con Gesù Cristo sono state abolite le antiche restrizioni: «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,28).

Paolo sceglie quindi una gloriosa e vivace città per annunciare il Vangelo. Seconda città d'Europa ad essere visitata dall'Apostolo, è la prima a ricevere una sua lettera, inviata da Corinto verso il 51. Il testo ha il privilegio di essere il primo scritto di Paolo e di tutta la letteratura neotestamentaria. Dopo pochi mesi, giunge a Tessalonica una seconda lettera.

6. Atene

6.1. I testi

17,22-34: Discorso di Paolo all'Areopago.

6.2. La città

Partito dalla Macedonia, via mare, Paolo arriva ad Atene accompagnato da un gruppo di cristiani di Berea. Congedatosi da loro, rimane solo in città, in attesa di Timoteo e Sila. Qui, a detta di Luca, oltre che con i Giudei, entra in contatto con i filosofi delle due principali scuole, l'epicureismo e lo stoicismo. Con loro e con tutti quelli che incontrava era solito intavolare discorsi e scambiare opinioni ogni giorno sulla piazza principale (cfr. At 17,17). Gli ateniesi erano spinti dalla potente molla della loro proverbiale curiosità, mentre Paolo tentava di soffocare la fiamma di indignazione, accesi alla vista dei numerosi idoli che pullulavano ovunque. L'opportunità di annuncio del vangelo era propizia, tanto più che gli stessi cittadini, benché

perplexi, richiedevano esplicitamente: «Possiamo dunque sapere qual è questa nuova dottrina predicata da te? Cose strane per vero ci metti negli orecchi; desideriamo dunque conoscere di che cosa si tratta» (At 17,19-20).

Conquistare alla causa del vangelo un uditorio come quello di Atene era per Paolo un compito assai delicato¹⁰. Egli doveva evangelizzare, senza urtare la suscettibilità di gente soddisfatta di se stessa, orgogliosa di vantare un triplice primato: nelle grandi imprese militari con personaggi ormai entrati nella leggenda, nelle idee grazie ad una folta schiera di filosofi e poeti, nell'arte con capolavori che ancora oggi il turista ammira estasiato. Anche se la città non era più la Atene di Pericle e di Fidria, di Aristotele e di Platone, è pur vero che il suo glorioso passato le assicurava lustro e prestigio che il tempo non aveva potuto scalfire.

A questo popolo di eroi, Paolo viene a dire che hanno bisogno di un salvatore, di origine giudaica; a questo popolo di geniali pensatori annuncia non una filosofia da assommare alle altre, ma l'incontro con l'unica verità e la vera sapienza; a un popolo di artisti e di cultori del bello annuncia un uomo morto con infamia sulla croce.

Atene era nell'antichità una città esemplare e un sicuro punto di riferimento; ad essa Luca riserva un trattamento di favore, presentandovi un annuncio che raggiunge il massimo grado di pubblicità. Il discorso di Paolo all'Areopago vale come prezioso esempio di tentativo di dialogo tra cristianesimo e cultura-ambiente.

Paolo ha tentato una felice simbiosi tra cultura antica e annuncio del vangelo. Anche se il discorso sembra un tentativo sprecato, considerando che i più lo rifiutano e che Paolo stesso a Corinto sembra rinnegare tale metodologia (cfr. 1Cor 2,1-4), tuttavia Luca non lo considera un fallimento e ce lo presenta elaborato e ricco di particolari.

7. Corinto

7.1. I testi

18,1-18: Paolo fonda la comunità e dimora nella città negli anni 51-52.

20,1-3: possibile visita alla comunità durante i tre mesi di permanenza nell'Acaia.

¹⁰ R. FABRIS, *Paolo. L'apostolo delle genti*, Milano 1997, 256: «Secondo l'autore degli Atti nell'agorà di Atene si danno appuntamento per discutere con Paolo i rappresentanti più qualificati della cultura greca del momento».

7.2. La città

Corinto, ricca di traffico e di commercio, contrastava con Atene, città della cultura e dell'educazione. Questa testimoniava ancora la ricchezza dello Spirito, quella era tutta dominata dalla potenza del denaro. Atene rimaneva greca, Corinto non lo era più. Nel 146 a.C. il console romano Mummio la distrusse senza pietà e così eliminava una rivale commerciale del porto di Delo, creato da poco, e rassicurava i banchieri romani che temevano la potenza finanziaria della favolosa Corinto.

Nel 44 a.C. Giulio Cesare diede ordine di ricostruirla: vi affluirono veterani, povera gente dei dintorni e tanti altri, fino forse a raggiungere i 500.000 abitanti¹¹. Una rinascita così rapida si spiega con la vantaggiosa posizione geografica; si affaccia su due mari: ad ovest, nel porto Lacheo arrivavano le navi dalla Spagna e dall'Italia, ad est, nel porto di Cencre sul mare Egeo, confluivano i mercantili di Asia Minore, Siria, ed Egitto. Corinto, "regina dei due mari", li utilizzava entrambi. I due porti assicuravano anche una presenza cosmopolita: Greci, Fenici, Asiatici, Ebrei, Egiziani e Romani si alternavano nell'intenso traffico della città. Tutti i culti erano praticati, ma quello di Afrodite (Venere) ottenne un successo particolare. Sull'acropoli dominava il santuario rimasto celebre nell'antichità per le sue prostituzioni sacre. Afrodite Pàndemos, cioè la "Venere popolare", era la patrona di riti diversi e protettrice della città. Mille prostitute servivano la dea e le loro esigenze erano tali che un detto diceva: «Non è da tutti poter sbarcare a Corinto». Del resto, il verbo greco *corinthiázestai*, che significa "vivere alla corinzia", non era certo un elogio e il nomignolo *corinthistés* indicava un 'protettore'. Questo mondo pagano aiuta a comprendere il sottofondo delle lettere ai Corinzi e rende ragione di alcune prese di posizione di Paolo.

Ogni due anni si celebravano a Corinto, in onore di Poseidone (Nettuno), dio del mare, i giochi istmici che, dopo i giochi olimpici, erano i più famosi della Grecia. La città di popolava di spettatori¹². I concorrenti dovevano iscriversi con un anno di anticipo ed erano sottoposti ad un severo allenamento di 10 mesi prima della gara. Se interrompevano le esercitazioni, venivano squalificati. Coloro che vincevano, ricevevano in premio una corona di rami di pino, albero sacro a Poseidone. Tenendo

¹¹ F. MANZI, *Paolo, apostolo del Risorto*, Cinisello Balsamo 2008, 13: «Intorno alla metà del I secolo d.C. la città di Corinto contava circa cinquecentomila abitanti. [...] Per avere un'idea di che cosa fosse Corinto ai tempi di Paolo, si potrebbe pensare – fatte le dovute proporzioni – a città contemporanee più come New York che come Roma».

¹² B. WITHERINGTON, *Conflict & Community in Corinth*, Carlisle 1995, 12: «Periodic athletic contests were the basis of Corinthians tourism».

presente questo, si comprende bene la frase di Paolo in 1Cor 9,24-27. Nella primavera dell'anno 51 ebbero luogo questi giochi e Paolo era a Corinto. Vi avrà partecipato? Non sappiamo; in genere gli ebrei osservanti non vi prendevano parte, perché i giocatori si presentavano alla gara nudi.

Di sicuro sappiamo che in quell'anno Paolo si incontrò con Gallione. Tale incontro permette di fissare l'unica data certa della cronologia paolina.

La comunità cristiana di Corinto è destinataria di due lettere apostoliche. Paolo era arrivato in città durante il secondo viaggio apostolico e là aveva soggiornato per circa 18 mesi, venendo a conoscenza di persone e di situazioni. Durante il soggiorno a Efeso, all'epoca del terzo viaggio, si presentò l'occasione di comporre la prima lettera ai Corinzi, perché notizie preoccupanti lo avevano informato che a Corinto si erano manifestati dei dissensi e la Chiesa si era frazionata in vari gruppi. Paolo veniva a conoscenza di numerosi abusi: il vizio della lussuria, infuriante nella città, continuava ad esercitare la sua attrattiva sui neo-convertiti e si era arrivati al punto di tollerare nella comunità un penoso caso di incesto; sorgevano frequentemente tra i cristiani dei litigi per motivi di interesse e ci si rivolgeva ai tribunali per ottenere giustizia; nella stessa celebrazione eucaristica si commettevano irregolarità, talora perfino profanazioni. Su alcuni punti si esige da Paolo una parola chiarificatrice: era più perfetto lo stato di matrimonio o di verginità? Come regolarsi in merito alle carni immolate agli idoli? Quali erano i carismi più perfetti? Come rispondere a coloro che non ammettevano la resurrezione dei corpi?

Nella primavera del 57 Paolo invia da Efeso la prima lettera, seguita, qualche mese più tardi, dalla seconda. Poiché qualcuno aveva sollevato dubbi circa l'autorità apostolica di Paolo, questi si vede costretto a difendersi, perché ne va di mezzo il valore del Vangelo da lui predicato. Lo stile diventa allora più appassionato e spesso anche polemico.

8. Efeso

8.1. I testi

18,19-21: breve soggiorno di Paolo ad Efeso.

18,24-26: predicazione di Apollo ad Efeso.

19,1-41: lungo soggiorno di Paolo ad Efeso; sommossa degli argentieri.

20,17-38: con un commovente discorso a Mileto, Paolo si congeda dai responsabili della comunità cristiana di Efeso.

8.2. La città

Efeso, la più grande città dell'Asia Minore, condivideva con Antiochia e con Alessandria il primato nel Mediterraneo. Era favorita da una posizione geografica strategica, perché a soli 5 Km dal mare e perché collocata all'imbocco di una vallata da cui passava il percorso più rapido verso la Siria e tutto l'interno. Se si aggiungono l'attività e l'industrialità dei suoi abitanti, si comprende la qualifica di «maggior emporio dell'Asia a ovest del Tauro», data da Strabone, famoso geografo greco del I secolo a.C. Abitata dagli Ioni fin dal 1044 a.C., passò successivamente sotto la dominazione dei Lidi, dei Persiani, di Alessandro Magno e quindi di Roma nel 133 a.C.. Divenne il centro amministrativo e religioso della provincia romana d'Asia.

La divinità principale era la dea orientale della fertilità, identificata dai greci con Artemide e dai romani con Diana. Il culto era largamente praticato ad Efeso che si definiva la città «custode del tempio della grande Artemide» (At 19,35); per lei era stato edificato uno stupendo tempio, considerato una delle sette meraviglie del mondo antico¹³. Quello che Paolo vide era il quinto edificato sullo stesso posto e costruito probabilmente verso il 334 a.C., dopo la visita di Alessandro alla città. Gli scavi condotti nel secolo scorso hanno messo in luce un edificio di 75 m. di lunghezza, 50 di larghezza, provvisto di 100 colonne con un diametro alla base di m. 1,8. Ad Artemide era dedicato un mese particolare, l'Artemisio, che cadeva in marzo-aprile. Il gran concorso di folla rendeva sempre più celebre e più ricco il santuario, che assicurava la fortuna degli argentieri. Costoro preparavano degli *ex voto* che i pellegrini acquistavano e offrivano alla dea.

Paolo visiterà brevemente Efeso per la prima volta nel corso del terzo viaggio, quando, proveniente da Corinto, stava facendo ritorno ad Antiochia. Sarà più tardi nuovamente a Efeso per predicare il Vangelo, questa volta per un periodo di circa due anni, ottenendo buoni risultati (cfr. At 19,1.8-10). Il suo successo ebbe come contraccolpo il calo dei devoti di Artemide, causando una crisi agli argentieri che vedevano minacciati i loro interessi economici. Saranno proprio loro a provocare una sommossa popolare contro i predicatori della nuova religione (cfr. 19,23-41).

Tra le lettere di Paolo figura quella indirizzata alla comunità di Efeso¹⁴. Il contenuto esalta la supremazia universale di Cristo, centro e sintesi dell'universo e il

¹³ A. DECAUX, *L'avorton de Dieu. Une vie de saint Paul*, Paris 2003, 203: «Si Ephèse est l'une des villes les plus abondamment citées dans les textes antiques, le temple d'Artémis – l'Artémision – en porte la responsabilité».

¹⁴ A partire dall'Ottocento, con il tedesco De Wette, si mise in dubbio la paternità paolina della lettera, perché non contiene alcuna informazione o esortazione di carattere personale, né pare rispondere a problemi o pericoli concreti, come si verifica per le altre lettere. Eppure secondo At 19,10 Paolo si trattene

suo legame con la Chiesa, chiamata sua sposa, suo corpo, gigantesco e mistico tempio divino, la cui pietra angolare è Cristo stesso e le cui fondamenta sono gli apostoli e i profeti, strumento universale che porta a tutti la salvezza di Cristo.

9. Cesarea

9.1. I testi

8,40: presenza del missionario Filippo, uno dei Sette.

10,1: residenza di Cornelio, centurione della coorte Italica.

10,24: Pietro arriva nella casa di Cornelio.

23,33 - 26,32: Paolo è prigioniero per circa due anni.

9.2. La città

Fondata forse verso la fine del periodo persiano, circa nel IV secolo a.C., la città venne abitata dai Giudei a partire dal 100 a.C. Inizialmente modesta e costruita sull'antico sito fenicio della Torre di Stratone, conobbe una radicale trasformazione sotto Erode il Grande che dall'anno 22 a.C. la dotò di porto, di un tempio dedicato all'imperatore, di reggia, di teatro, di ippodromo, di installazioni e luoghi pubblici e di servizi idrici. Ancora oggi sono visibili, perché ben conservati, il teatro e l'acquedotto che trasportava l'acqua attinta al monte Carmelo.

Erode la chiamò Cesarea in onore dell'imperatore¹⁵. La qualifica 'Marittima', in quanto si affacciava sul mare, si rese necessaria per distinguerla da almeno sette città che portavano lo stesso nome¹⁶.

Divenne dal 6 d.C. la sede del governatore romano di Giudea, che la preferiva alla fredda e bigotta Gerusalemme. Nella città di Cesarea Paolo fu trasferito dopo il suo arresto a Gerusalemme e vi rimase per circa due anni. Qui Paolo si incontrò più

nella città per due anni. L'esame dello stile e del vocabolario nonché le idee contenute, la definiscono piuttosto un trattato epistolare. Poiché in alcuni codici manca la specificazione «Efeso», molti autori concordano nel ritenerla una lettera circolare destinata a tutte le comunità dell'Asia Minore. «La rilevante maggioranza degli interpreti odierni propende per l'ipotesi pseudoepigrafica, ossia attribuisce la scrittura della lettera a un discepolo di Paolo che si mantiene volutamente nell'anonimato per caratterizzare il proprio insegnamento come continuazione diretta di quello paolino», S. ROMANELLO, *Lettera agli Efesini*, Milano 2003, 19.

¹⁵ In latino *Caesar*, da cui il tedesco *kaiser* e il russo *zar*.

¹⁶ A tutti è nota la Cesarea di Filippo, citata da Mt 16,13, dove Pietro riconosce in Gesù il Figlio di Dio e riceve il primato.

volte con il procuratore Felice che rivestirà tale carica dal 52 al 60; costui sperava di ottenere denaro da Paolo e per questo lo trattenne a lungo. Gli succedette Porcio Festo (60-62) al quale Paolo rivendicò il suo diritto di essere giudicato dal tribunale dell'imperatore. Il procuratore rimase perplesso e approfittò del passaggio a Cesarea di Erode Agrippa II per presentargli Paolo in pubblica udienza e per vedere se lui, buon conoscitore di cose giudaiche, avesse potuto trovare qualche motivo che giustificasse il ricorso al tribunale di Roma. Ma anche Agrippa dovette riconoscere che, se non si fosse appellato all'imperatore¹⁷, il prigioniero si sarebbe potuto benissimo liberare.

10. Roma

10.1. I testi

25,11-12: Paolo vuole essere giudicato dal tribunale dell'imperatore che si trova a Roma.

27,1 - 28,16: fortunoso viaggio di trasferimento a Roma.

28,17-31: Paolo prigioniero e annunciatore del Vangelo a Roma.

10.2. La città

Alcune comunità cristiane furono fondate storicamente dagli apostoli o dai discepoli: sappiamo dell'attività di Filippo in Samaria (cfr. At 8,5) o dell'iniziativa di alcuni credenti ad Antiochia (cfr. At 11,20); della fondazione di altre si sono impadronite la tradizione e la leggenda e si parla allora di Marco ad Alessandria, di Tommaso in India, di Lazzaro a Marsiglia. Niente di tutto questo per la comunità di Roma, la cui origine rimane avvolta nel buio¹⁸. Non avendo dati storici e nemmeno indicazioni leggendarie, dobbiamo affidarci ad alcune congetture.

Nel primo secolo Roma era una città cosmopolita che contava circa un milione di abitanti, per lo più dello strato inferiore: plebei, schiavi, affrancati, immigrati. Tra i molti orientali che si erano stanziati in città occupando interi quartieri, si distingueva, perché omogenea e potente, la colonia giudaica, che noi conosciamo, sia per

¹⁷ M. F. BASLEZ, *Paolo di Tarso. L'apostolo delle genti*, Torino 1993, 191: «L'apostolo e la sua cerchia conoscevano i vantaggi che la cittadinanza romana offriva: una protezione contro le decisioni affrettate o usurpative degli alti funzionari».

¹⁸ R. PENNA, *Lettera ai Romani I*, Bologna 2004, 23: «Il primo annuncio dell'evangelo nella capitale dell'impero va perciò collegato con altre persone, anonime e altrimenti sconosciute».

gli storici Svetonio e Giuseppe Flavio, sia per le numerose iscrizioni rinvenute nei 6 cimiteri ebraici di Roma. Da tali iscrizioni veniamo a sapere che esistevano almeno 13 sinagoghe e non solo a Trastevere, come si ritenne per molto tempo. Secondo una stima attendibile, la popolazione giudaica si aggirava intorno alle 50.000 unità.

È forse all'interno di questa popolazione che bisogna individuare l'origine della comunità cristiana, che ipotizziamo nel modo seguente. I primi cristiani sono tutti ebrei: alcuni di loro dall'Oriente arrivano a Roma e si uniscono alla comunità giudaica, non avendo ancora una identità distinta. La separazione netta tra ebrei e cristiani si avrà solo con il sinodo di Jamnia dell'anno 90. Nell'anno 49-50 l'editto dell'imperatore Claudio allontana tutti i giudei da Roma; così riferisce lo scrittore romano Svetonio: «(Claudio) espulse i giudei da Roma, poiché aizzati da Chrestus provocavano continuamente disordini».

Con tutta probabilità *Chrestus* è Cristo a cui il gruppo di cristiani si ispira. Nerone riprenderà questa infame accusa in occasione dell'incendio di Roma. Tra gli allontanati da Roma figura anche la coppia Aquila-Priscilla, che Paolo incontra a Corinto (cfr. At 18,2) e forse da loro riceve notizie di prima mano sulla comunità cristiana di Roma. Impoverita della sua parte giudaica, nella comunità cristiana di Roma rimangono coloro che provengono dal paganesimo. È vero che con la morte di Claudio decade il suo editto e con Nerone i giudei possono ritornare, ma è pur vero che l'elemento un tempo pagano finisce per prevalere.

La fondazione della comunità cristiana da parte di Pietro o una sua lunga permanenza a Roma non sono storicamente documentabili, anzi, improbabili. Pietro fu certamente a Roma, ma non sembra prima di Paolo e, con tutta probabilità, non vi si trovava al tempo dell'invio della lettera ai Romani: nella lista dei saluti sarebbe stato d'obbligo ricordare Pietro, considerato una delle colonne (cfr. Gal 2,9).

Quando Paolo scrive da Corinto la sua lettera, verso il 57-58, i suoi riferimenti sono soprattutto ai pagani convertiti al cristianesimo (cfr. Rm 1,13-15; 15,15-16). Di questa monumentale opera teologica e letteraria ci limitiamo a osservare l'importanza. Qualcuno l'ha definita con un po' di enfasi *il testamento di Paolo*, ma tutti concordano nel ritenerla il testo più importante del NT, dopo i Vangeli. Importante per i protestanti che la considerano il documento teologico più rilevante del cristianesimo, non lo è meno per i cattolici¹⁹. Nell'elenco delle lettere paoline occupa, a partire dal III secolo, il primo posto, forse per la dignità che spettava alla comunità cristiana di Roma e, più probabilmente, per l'importanza dottrinale dello scritto.

¹⁹ Lo si documenta anche con il fatto che il Concilio Vaticano II cita Romani 118 volte, superata solo di poco dal Vangelo di Matteo (130) e dal Vangelo di Giovanni (125).

11. Conclusione: Parola e pellegrinaggio

L'elenco delle città visitate da Paolo dà un'idea sufficiente della corsa del Vangelo nel mondo e dei fermenti della Chiesa primitiva. La Parola, che “non è incatenata”, deve continuare la sua corsa nel mondo, per impiantare pace e amore nel cuore di ogni uomo.

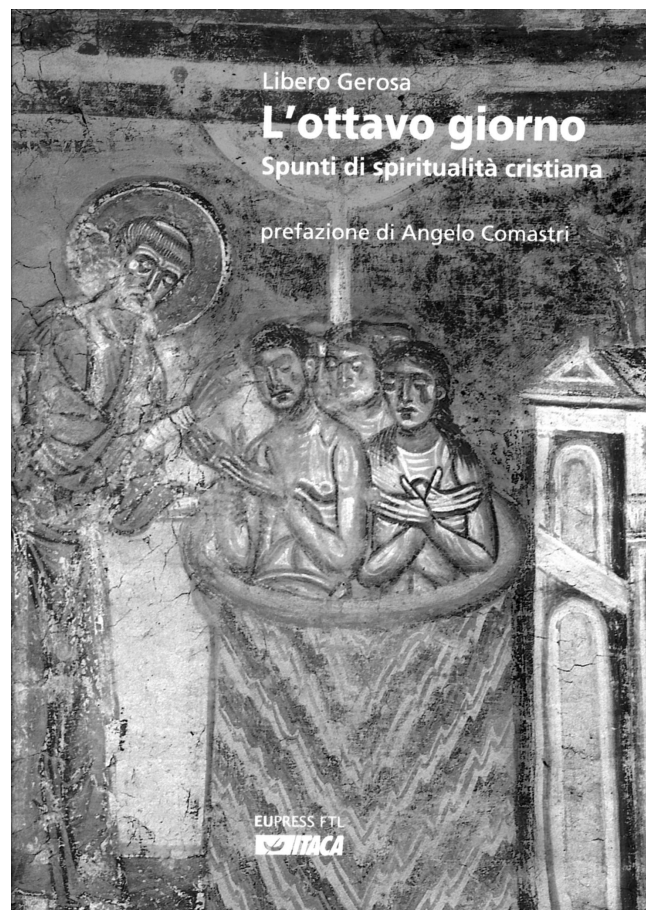
Vedere dove e come questa Parola si è incarnata diventa lo stimolo del pellegrinaggio; apprendere e vivere tale Parola, ne diventa il suo fine. Dopo la venuta di Cristo, il mondo intero è divenuto *templum Domini* e spazio in cui si adora il Signore. Di fatto sono i “luoghi santi” ad essere abilitati dalla fede a divenire fonte di una singolare corrente dello Spirito di Dio che stimola alla conversione.

Sappiamo bene che il pellegrinaggio come forma specifica del viaggio ha una sua cittadinanza lunghissima nel vissuto ecclesiale. Basti citare l'esempio di Eteria o Egeria, pellegrina spagnola della fine del IV secolo che ci ha lasciato un interessante *Diario di viaggio*²⁰. Si può dire tranquillamente che il pellegrinaggio sia un'espressione organica del vissuto ecclesiale così come anche della devozione personale. Non lo si può considerare un elemento necessario della fede, ma una normale, piacevole e raccomandabile forma con cui manifestare e vivere la propria fede. Per raggiungere lo scopo, deve essere un vero pellegrinaggio e non solo turismo religioso; occorre perciò privilegiare l'annuncio di Cristo e lo sviluppo della vita cristiana, in tutte le sue manifestazioni.

Il pellegrinaggio diventa un'opportunità: per molti che disertano le nostre chiese una specie di “*areopago di evangelizzazione*”, per tutti un modo abituale di leggere una fede incarnata e tradotta con il linguaggio della geografia e della storia.

²⁰ Cfr. ETERIA, *Diario di viaggio*, Milano 2006. L'opera fu scoperta ad Arezzo nel 1884 dal giurista Gian Francesco Gamurrini in un codice di pergamena risalente al secolo XI. Il testo è mutilo all'inizio e alla fine, oltre a presentare due lacune. Proveniente dall'abbazia di Montecassino, fu usato dal bibliotecario Pietro Diacono come fonte per scrivere un trattato sui luoghi santi. Lo scopritore del manoscritto lo pubblicò nel 1887, identificando la pellegrina come Silvia di Aquitania, parente del prefetto Rufino, e citata nella *Storia Lausiaca* come accompagnatrice di Palladio e Melania in un viaggio da Gerusalemme all'Egitto. Soltanto nel 1903, M. Férotin pose le basi per l'identificazione, ancora oggi seguita, secondo cui la pellegrina si chiamava *Etheria* (poi Egeria) e proveniva dalla Galizia. Il pellegrinaggio si sarebbe svolto tra il 381 e il 383.

«Giovanni Paolo II si è spento alla vigilia della seconda Domenica di Pasqua; al compiersi del “giorno che ha fatto il Signore”. La sua agonia si è svolta tutta entro questo “giorno”, in questo spazio-tempo nuovo che è l’“ottavo giorno”, voluto dalla Santissima Trinità mediante l’opera del Verbo incarnato, morto e risorto. In questa dimensione spirituale il Papa Giovanni Paolo II più volte ha dato prova di trovarsi in qualche modo immerso già prima, durante la sua vita, e specialmente nell’adempimento della missione di Sommo Pontefice» (Benedetto XVI, 2 aprile 2008, a 3 anni dalla morte del Suo Venerabile Predecessore).



Un commento all'enciclica *Spe salvi*

Ettore Malnati

Facoltà di Teologia del Triveneto e Facoltà di Teologia di Lugano

Introduzione

Continua puntuale il Magistero di Benedetto XVI nel confermare i fratelli nella fede come Cristo volle che Simone detto Pietro facesse (Lc 22,32). In una realtà culturale dove troppo spesso l'antropologia è priva di una prospettiva che vada oltre i valori contingenti, il successore di Pietro richiama al Popolo dei Battezzati che seguono Cristo nella Chiesa cattolica, il valore delle realtà ultime che trovano la loro coerente verità in quella speranza che è gemmazione della fede cristiana¹.

L'enciclica *Spe salvi* vuole anzitutto essere un accompagnamento all'*intus legere* di quella domanda che si impone al cristiano e all'uomo pensoso quando si chiede quale è la valorialità della speranza cristiana «per poter giustificare l'affermazione secondo cui, a partire da essa e semplicemente perché essa c'è, noi siamo redenti? E di quale tipo di certezza si tratta?»².

Benedetto XVI affronta questo argomento teologico ponendosi in ascolto anzitutto della Parola di Dio³ offrendoci la riflessione dell'autore della prima lettera di Pietro⁴ e di quello della lettera agli Ebrei⁵ e dell'apostolo Paolo⁶, dalle quali procede per offrire il suo articolato approfondimento non sottacendo come la virtù globa-

¹ BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Spe salvi*, n. 2.

² *Ibid.*, n. 1.

³ *Ibid.*, n. 2.

⁴ *Ibid.*, n. 1.

⁵ *Ibid.*, nn. 4; 7; 9; 13; 14.

⁶ *Ibid.*, nn. 2; 5.

le della speranza, intesa quale «incontro reale con Dio»⁷ sia stata vissuta da donne e uomini discepoli di Cristo che hanno dato in tutti i tempi ragione di essa che dimostrava in loro (cfr. 1 Pt 3,15).

Benedetto XVI ha presentato la figura dell'africana Giuseppina Bakita canonizzata da Papa Giovanni Paolo II⁸ e quella del servo di Dio il vietnamita card. Nguyen Van Thuan, della cui spirituale amicizia il sottoscritto si onora di aver goduto⁹. Un'enciclica, la *Spe salvi*, che volendo nulla trascurare delle problematiche teologiche che l'escatologia cristiana presenta, assieme alla provocazione della cultura moderna e contemporanea¹⁰, sa offrire una valutazione importante e sostanziosa a quella spiritualità dell'offerta della sofferenza¹¹ e del suffragio cristiano che sono risposta di senso anche nei confronti della vita oltre la realtà viatoria.

Di fronte alla rimozione delle realtà ultime non solo dalla cultura contemporanea, il Magistero della Chiesa cattolica offre l'opportunità, anche in campo ecumenico, di fondare in modo cristocentrico il presente ed il futuro dell'uomo alla luce di ciò che è «pietra angolare»: il Cristo redentore di tutto l'uomo e di ogni uomo¹². In questa enciclica non è da trascurare la precisazione che viene fatta circa la dimensione di un'errata considerazione da parte «del tempo moderno» meramente individualistica circa la speranza cristiana, che «avrebbe abbandonato il mondo alla sua miseria e si sarebbe rifugiata in una salvezza eterna soltanto privata»¹³.

Questa enciclica sostiene che il cristianesimo non può mai essere ridotto e riducibile alla sfera del privato. Il cristiano deve essere, secondo l'indicazione di Cristo, luce del mondo e sale della terra, e ha quindi intrinseco l'aspetto dell'incisività nel suo habitat di ciò che egli è divenuto con la sua sequela a Cristo.

Benedetto XVI riferendosi ad alcuni capitoli della lettera agli Ebrei (cfr. Eb 11,10.16; Eb 12,22; Eb 13,14) e supportando la sua convinzione di teologo e di pastore *successor del maggior Piero* – come direbbe Dante – con la scrupolosa opera del teologo Henri de Lubac¹⁴ basata sulla teologia dei Padri della Chiesa, sottolinea

⁷ *Ibid.*, n. 3.

⁸ *Ibid.*, n. 3.

⁹ Volle venire a Trieste a tenere l'omelia per il mio XXV anniversario di presbiterato.

¹⁰ Si vedano i paragrafi 16-23.

¹¹ BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Spe salvi*, n. 40.

¹² CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 22.

¹³ BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Spe salvi*, n. 13.

¹⁴ H. DE LUBAC, *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme*, Paris 1983.

che, essendo il peccato inteso come la distruzione dell'unità del genere umano, la redenzione deve essere vista «proprio come il ristabilimento dell'unità in cui ci ritroviamo di nuovo insieme in un'unione che si delinea nella comunità mondiale dei credenti»¹⁵.

La speranza cristiana è ordinata anche per natura sua ad una dimensione comunitaria ed è quindi parte integrante di quella ecclesialità che diviene, nel complesso della grande famiglia umana, il piccolo seme contagioso per un relazionarsi qualificato di senso e di ragione, cioè del *logos* della speranza cristiana, a favore della «moltitudine» di coloro che la accolgono.

1. Origine della Speranza cristiana

Se, come afferma Bultmann, il luogo della fede è il mondo perché creazione di Dio¹⁶, in esso l'uomo è posto dal Creatore quale «immagine e somiglianza» sua affinché «domini» (Gen 1,26). È lì che dobbiamo cercare il campo della speranza, equazione della fede¹⁷, dalla quale per gemmazione ci è offerta la redenzione¹⁸. È nel rapporto mondo e uomo, entrambi aventi lo stesso atto originante, cioè l'amore creatore di Dio, che si deve cercare la ragione di quella relazionalità antropologica che, dopo la colpa adamitica e l'evento dell'Incarnazione del Verbo, diviene identità e tensione di speranza per una concreta e duratura redenzione dell'uomo e del mondo.

Quell'idea di cosmo che, secondo il Nuovo Testamento «può essere il mondo creato da Dio (Rm 1,20) come pure il mondo degli uomini (2 Cor 5,19; 1 Cor 21,27) ma anche il mondo "stolto" ostile a Dio (1 Cor 21,20; 2,12)»¹⁹ ci porta a considerare una fede-speranza pensata ed offerta da Dio per una redenzione sia cosmica che antropologica. Già nella 1 Cor 11,3 ss.²⁰ troviamo la sequenza cronologico-antropologica: Dio-(Cristo)-mondo-uomo in cui la relazione tra i singoli elementi è determinata dai concetti di εἰκὼν, κεφαλή (capo) e δόξα (gloria o riverbero), i quali non indi-

¹⁵ BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Spe salvi*, n. 14.

¹⁶ H. CONZELMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1991, 232.

¹⁷ BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Spe salvi*, n. 1.

¹⁸ *Ibid.*, n. 2.

¹⁹ H. CONZELMANN, *op. cit.*, 231.

²⁰ «Voglio però che sappiate che di ogni uomo il capo (κεφαλή) è Cristo... e capo di Cristo è Dio» (1 Cor 11,3).

cano più la forma ma la loro sostanzialità²¹. La proposta cristiana porta nel mondo antico una risposta di senso, cioè di sostanzialità, in un vissuto e pensato dove il mito aveva perso la sua credibilità, la religione di Stato romana si era sclerotizzata in semplice cerimoniale, che veniva eseguito scrupolosamente, ma ridotto ormai solo a religione politica. Il razionalismo filosofico aveva confinato gli dei nel campo dell'irreale. Il divino veniva visto in vari modi nelle forze cosmiche, ma un Dio che si potesse pregare non esisteva. Paolo illustra le problematiche essenziali della religione di allora in modo assolutamente appropriato, quando contrappone alla vita «secondo Cristo una vita sotto la signoria degli elementi del cosmo (Col 2,8)... Non sono (dunque) gli elementi del cosmo e le leggi della natura che in definitiva governano il mondo e l'uomo, ma un Dio personale... La vita non è un semplice prodotto delle leggi e della causalità della materia, ma in tutto e contemporaneamente al di sopra di tutto c'è una volontà personale, c'è uno Spirito che in Gesù si è rivelato come Amore»²².

L'origine dunque della speranza cristiana è la rivelazione di un Dio persona, che è amore. Questo viene annunciato e offerto non solo dall'insegnamento di Cristo Gesù ma dal suo mistero di Figlio di Dio incarnato, quale il vero Dio e vero uomo che si è donato sino alla morte di croce per riscattare l'uomo dall'impoverimento della colpa adamitica e liberare l'intera creazione da un incupimento che il «disordine antropologico-esistenziale» ha causato nella relazionalità uomo-Dio-mondo. Ciò è avvenuto una volta per tutte con quel sì di Cristo Gesù dove sul Golgota la morte viene sconfitta e la luce del Risorto comunica speranza e redenzione sino all'*escaton* della storia. Su questa fede si sono edificate le Comunità cristiane grazie all'annuncio e alla decisione di uomini e donne di ogni tempo e nazionalità che si sono posti alla *sequela Christi* «non solo per avere la remissione dei peccati, ma anche per accogliere quella santificazione e rinnovamento dell'uomo interiore... per cui la persona da ingiusta diventa giusta e da nemica diviene amica (di Dio) e “secondo la speranza sarà erede della vita eterna” (Tito 3,7)»²³.

La ragione essenziale della speranza cristiana è stare dalla parte di Dio «come ciò in Cristo Dio si è dimostrato»²⁴ comunicandoci la sostanza delle cose future. Infatti le speranza «è attesa delle cose future a partire da un presente già donato.

²¹ H. CONZELMANN, *op. cit.*, 233.

²² BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Spe salvi*, n. 5.

²³ CONCILIO DI TRENTO, Decr. *De Justificatione*, cap. 7.

²⁴ Cfr. BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Spe salvi*, n. 9.

È attesa alla presenza del Cristo, col Cristo presente, del completarsi del suo corpo, in vista della sua venuta definitiva»²⁵. È nella cristologia «performativa» che la speranza diviene esperienza efficace che porta la persona a lasciarsi coinvolgere dal mistero di Cristo, inteso ed accolto come il Redentore che diviene causa meritoria di salvezza e nello stesso tempo si fa «porta» per l'edificazione di quella dimensione «sacramentale-strumentale» che è la Chiesa. Essa infatti quale Mistico Corpo è presente nella storia perché possa essere visibile ed efficace la fede-speranza che, in colui che l'accoglie, genererà l'amore: realizzazione di ogni essere che ha cercato Dio, nel quale tutti saremo introdotti dalla *parusia* del Figlio di Dio.

L'evento Cristo conosciuto ed accolto è anamnesi di speranza per l'umanità di tutti i tempi. È doveroso dunque annunciare questa verità che appartiene all'umanità, perché per essa il Verbo ha accolto e realizzato l'economia salvifica voluta dal Padre affinché l'uomo ritornando a Dio fosse segno di speranza per l'intera creazione.

2. Vera fisionomia della speranza

Benedetto XVI dedica otto paragrafi dell'enciclica *Spe salvi* (dal 24 al 31) per riflettere sulla vera fisionomia della speranza per l'umanità. Inizia chiedendosi: «Che cosa possiamo sperare? E che cosa non possiamo sperare?»²⁶. Egli pone la questione a livello antropologico che potremmo così riformulare: in che cosa concretamente e realmente l'uomo può sperare? E quale è il modo a lui degno per procedere alla condivisione di questa speranza? Cercheremo di cogliere nella teologia e nel pensiero e nel Magistero di Benedetto XVI la risposta a questi quesiti. L'uomo per poter sperare deve essenzialmente conoscere cosa significa essere uomo, cioè che cosa egli è per sé e per gli altri.

Non basta rispondere alla domanda «Chi sei?» alla quale vengono date le generalità di un individuo, ma rispondere a «Che cos'è l'uomo?» dove si indica che egli è un essere razionale e relazionante che si differenzia *essentialiter* dagli altri viventi. La rivelazione biblica dell'Antico e del Nuovo Testamento non presenta una metafisica dell'universale e del necessario, nello stile del pensiero greco, ma offre qual-

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, n. 24.

cosa di completamente altro: l'annuncio della salvezza all'uomo concreto nella storia per incidere proprio con la sua unicità.

L'antropologia cristiana si trova nella sfera di un *accadere personale e libero*, che si effettua tra Dio e l'uomo, in modo storico-salvifico. Il carattere fondamentale, personale e storico della fede cristiana significa, nei confronti del pensiero greco, un mutamento nel modo di concepire l'uomo.

La nuova immagine dell'uomo non si trova ancora esplicitamente sviluppata nella Rivelazione, ma è presupposta da essa. Verrà poi evidenziata dai padri e dai teologi cristiani lungo i secoli. Quando incomincia la riflessione filosofica e teologica specialmente in Gregorio di Nissa († 324) per la patristica greca e in Aurelio Agostino († 430) per la patristica latina, è evidente che non molti elementi della filosofia greca vengono assunti ma configurati in modo nuovo ed estranei al pensiero greco come la «dignità dell'individuo, individuale singolarità, la sua vocazione divina nella sua libera decisione davanti al destino eterno. Così pure viene coniato per la prima volta in ambiente cristiano il concetto di persona che è di origine puramente teologica»²⁷. Secondo quest'angolatura l'uomo che si trova tra il mondo materiale e sensibile ed il mondo spirituale soprasensibile è visto in forza del suo spirito (voûç) che in quanto anima è il principio vitale del corpo. Essa è per l'antropologia cristiana antica l'immagine di Dio, è il luogo della trascendenza verso Dio ed è chiamata a vita immortale. Inoltre essa non è intesa unicamente come ragione, ma anche come volontà e facoltà della libertà e dell'amore. L'uomo per il pensiero cristiano è una unidualità: anima-corpo, che è il centro del cosmo e lui stesso è un micro-cosmo, in cui, come affermò Nicolò Cusano nel tardo medioevo, si trova presente l'universo «contratto». L'uomo ha, nella sua realtà uniduale, una posizione metafisica inequivocabile, è inserito cioè in un ordine universale e oggettivo dell'essere che si fonda in Dio. Non sarà dunque il progresso scientifico ciò che appaga *totaliter* l'uomo e tanto meno non può essere la scienza, come afferma Bacone²⁸, a redimerlo dal suo impoverimento esistenziale. Perché tutto ciò viene offerto all'uomo dall'esterno non può né sanarlo né tanto meno soddisfarlo. «Con quest'attesa – afferma Benedetto XVI – si chiede troppo alla scienza: questa specie di speranza è fallace»²⁹ e quindi non può redimere in quanto non riporta l'uomo al *convertere ad Deum* per il quale egli è creato e ordinato.

²⁷ E. CORETH, *Antropologia filosofica*, Brescia 1991, 25.

²⁸ BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Spe salvi*, n. 25.

²⁹ *Ibid.*

«Non è quindi la scienza che redime l'uomo»³⁰ e neppure può essere questa la sua speranza.

«La vera grande speranza dell'uomo, che resiste nonostante tutte le delusioni, può essere solo Dio; il Dio che ci ha amati e ci ama tuttora sino alla fine, sino al pieno compimento (cfr. Gv 13,1; 19,30). Chi vive toccato dall'amore comincia ad intuire che cosa vuol dire la parola di speranza che abbiamo sentito nel Battesimo: dalla fede aspetto la vita eterna»³¹. Cristo Gesù stesso ci ha spiegato che la vita eterna è il conoscere il vero Dio e colui che Egli ha mandato, Cristo (cfr. Gv 17,3). «La vita nel senso vero – continua Benedetto XVI – non la si ha in sé da soli e neppure solo da sé: essa è una relazione. E la vita nella sua totalità è relazione con un Colui che è sorgente della vita»³².

La vera speranza e redenzione dell'uomo è il suo relazionarsi con Dio senza del quale egli è impoverito e irrealizzato ontologicamente. Per l'uomo la relazione con Dio mediante una scelta d'amore è la sua redenzione e realizzazione esistenziale. Questa dunque va cercata e liberamente valutata ed accolta. «Dio dunque è il fondamento della speranza, non un qualsiasi Dio, ma quel Dio che possiede un volto umano e che ci ha amati sino alla fine: ogni singolo e l'umanità nel suo insieme»³³.

3. Luoghi della speranza

Avendo portato la riflessione della prima parte dell'enciclica *Spe salvi* sull'identificare la speranza cristiana in una persona che è il Cristo della fede nella sua realtà di Figlio di Dio e figlio di Maria, quale risposta quindi di redenzione e salvezza per ogni uomo e per tutto l'uomo³⁴, Benedetto XVI presenta i “luoghi” di apprendimento dell'esercizio della speranza. *In primis* presenta la preghiera come scuola di speranza³⁵, poi l'agire e il soffrire come luoghi di apprendimento della speran-

³⁰ *Ibid.*, n. 26.

³¹ *Ibid.*, n. 27.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, n. 31.

³⁴ CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et Spes*, n. 22.

³⁵ BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Spe salvi*, nn. 32-34.

za³⁶ ed in ultimo offre la convenzione cristiana del giudizio finale quale luogo della speranza nella giustizia di Dio³⁷. Vediamoli in particolare.

3.1. La preghiera

L'esempio che viene offerto in questa enciclica in rapporto alla preghiera come luogo di speranza, è la vicenda umana di un martire del nostro tempo, il card. Nguyen Van Thuan, che nei tredici anni di prigionia di cui nove di isolamento, fece della preghiera «una crescente forza di speranza»³⁸, che segnerà tutta la sua vita facendo di lui, anche dopo la sua liberazione «per gli uomini di tutto il mondo un testimone di speranza»³⁹. Benedetto XVI, citando sant'Agostino, presenta la preghiera come «un esercizio del desiderio»⁴⁰ dove l'uomo che è creato per ideali e realtà grandi, cioè per Dio, ha la necessità di essere accompagnato ed iniziato a questa apertura nei confronti della realtà trascendente, che possa colmare qualitativamente la sua esistenza e donarle la capacità di accogliere il Dio. Colui che può rendere capace di Dio il desiderio dell'uomo è Dio stesso. Si tratta allora di liberare il cuore dell'uomo da tutto ciò che impedirebbe a Dio di poterlo abitare. Ciò è possibile farlo, in modo che tutto l'uomo si ponga in un'autentica ricerca del primato di Dio nella sua vita, abdicando alla strategia dell'uomo vecchio, dove l'amore agapico è bandito e primeggia il vecchio Adamo. La preghiera sarà vera, quindi luogo di speranza, se l'uomo saprà «purificare i suoi desideri e le sue speranze... Liberarsi dalle menzogne segrete con cui inganna se stesso»⁴¹ e riconoscere la propria povertà e la propria colpa. «Il non riconoscimento della colpa, l'illusione di innocenza non... giustifica e non... salva»⁴², anzi contribuisce all'intorpidimento della coscienza e, come affermano i Padri della Chiesa, mi trattiene nella menzogna e mi fa menzognero. Per poter divenire «capaci di Dio» bisogna allora far sì che la preghiera possa sviluppare questa forza purificatrice. Ciò si realizza, dice Benedetto XVI, in due modi: «Sia con la preghiera molto personale, cioè un confronto con il mio io con Dio... sia con la preghiera liturgica, nella quale il Signore ci insegna con-

³⁶ *Ibid.*, nn. 35-40.

³⁷ *Ibid.*, nn. 41-48.

³⁸ *Ibid.*, n. 32.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ AGOSTINO, *In I Joannis* 4, 6.

⁴¹ BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Spe salvi*, n. 33.

⁴² *Ibid.*

tinuamente a pregare nel modo giusto... nel pregare vi dev'essere sempre questo intreccio tra preghiera pubblica e preghiera personale»⁴³. È solo in questo mondo che la persona conosce se stessa, ricerca con onestà la luce di Dio e la purifica e quindi la rende capace di Lui e idonea al servizio degli uomini. In questa autentica conversione il credente incontra Cristo, sua speranza che è sempre al centro della preghiera cristiana⁴⁴ e diventa ministro di speranza per gli altri. Infatti «la speranza in senso cristiano è sempre anche speranza per gli altri»⁴⁵.

3.2. Agire e soffrire

L'enciclica *Spe salvi* tenendo presente l'antropologia nel suo insieme, non può certo trascurare il muoversi e l'operare dell'essere razionale immagine di Dio. Del suo agire beneficia o viene penalizzata la stessa creazione e i suoi simili come singoli e come collettività. L'aspetto del soffrire sia fisico che spirituale o morale è una realtà che il soggetto vive o nel suo animo o nel suo corpo. In che senso agire e soffrire possono essere intesi come luogo di speranza?

Vita ecclesiale

3.2.1. Agire quale segno di speranza

L'agire di un essere razionale dovrebbe sempre corrispondere ad una ponderata volontà accolta e posta in essere per il raggiungimento di un fine. Ogni scelta e determinazione dell'essere razionale, se corrisponde ad un *actus humanus* e non semplicemente ad un *actus hominis* comporta una valutazione morale meritoria o deplorabile. L'agire dunque della persona umana presuppone conoscenza, volontà e determinazione nei confronti di qualcuno o di qualche cosa. L'azione dell'essere razionale dovrebbe sempre seguire alla conoscenza, al discernimento, alla volontà di ciò che si vuole mettere in atto. Dopo di che il soggetto potrà valutare ed essere valutato su ciò che ha fatto o non ha fatto; su come lo ha fatto e quali furono gli obiettivi concretamente raggiunti o distrutti con il suo agire. L'agire è importante anche per conoscere e valutare i valori che stanno alla base della criterialità della persona. L'apostolo Giacomo è di questo avviso quando afferma: «Con le mie opere ti mostrerò la mia fede» (Gc 2,18).

⁴³ *Ibid.*, n. 34.

⁴⁴ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 435.

⁴⁵ BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Spe salvi*, n. 34.

In tal senso dunque l'agire dell'uomo non è indifferente né davanti a Dio né davanti a gli uomini e «neppure per lo svolgimento della storia»⁴⁶. Si tratta allora di porsi in ogni ambito, culturale, sociale, ambientale, religioso, educativo, scientifico e politico, con quella responsabilità e coerenza che fa dell'agire umano una ministerialità che promuove la dignità della persona; il raggiungimento del suo bene integrale: materiale, spirituale, morale, personale sociale; il bene comune di una società, la tutela stessa dell'intera realtà creata che non può disattendere l'aspetto ecologico dove l'uomo è.

Per il credente il suo agire non può non prevedere l'«aprire se stesso ed il mondo all'ingresso di Dio: della verità, dell'amore e del bene»⁴⁷. Porsi nella storia secondo i criteri di quest'umanesimo, dove ogni scelta si rifà al progetto cosmico ed antropologico del primo capitolo della Genesi, significa offrire quelle verità in cui l'uomo ed il creato trovano quell'esistenziale equilibrio che dona senso e futuro alla vita, all'origine della quale e a sua tutela troviamo il Dio della Rivelazione.

L'agire non può essere visto come una mera realizzazione di istintività, bensì come l'effetto pensato che nella progettualità dell'essere razionale e libero cerca anche nel suo operare il raggiungimento responsabile di ciò che è bene per la comunità umana e per l'intera creazione. In questo criterio è racchiusa l'etica nei confronti della quale il soggetto razionale verrà valutato dalla sua coscienza e dalla collettività e potrà così essere o segno di speranza o impedimento nei confronti di un agire degno dell'uomo.

3.2.2. Sofferenza: scuola di Speranza

Benedetto XVI apre la sua riflessione sulla sofferenza dando uno sguardo di ovvio realismo antropologico: «La sofferenza fa parte dell'esistenza umana. Essa deriva da una parte della nostra finitezza, dall'altra dalla massa di colpe che, nel corso della storia, si è accumulata e anche nel presente cresce in modo inarrestabile. Certamente bisogna fare tutto il possibile per diminuire la sofferenza... non eliminarla completamente dal mondo, non sta nelle nostre possibilità»⁴⁸.

Si tratta di una constatazione *bypartisan* che parte dalla lettura sia di una antropologia individuale psicosomatica, che in ragione della sua finitezza subisce un'usura fisica e nella dimensione relazionante non solo affettiva sperimenta accanto alla

⁴⁶ *Ibid.*, n. 35.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, n. 36.

realizzazione che dona soddisfazione, la delusione di un fallimento, sia di un'antropologia socio-ambientale dove l'agire dell'uomo nella collettività, nella famiglia, nel rapporto con altre culture o *habitat* si è posto con i criteri della sopraffazione, dell'egoismo, del razzismo, o dell'eccessiva considerazione di sé a scapito di una equità socio antropologica ed ecologica. Atteggiamenti, questi, i cui effetti purtroppo sono come stigmate sanguinanti per l'intera umanità. Questa sofferenza è presente e pesa sui singoli e sull'intera famiglia umana, perché è segno di quelle «strutture di peccato»⁴⁹ che hanno impoverito e prostrato nello stile di Caino (Gen 4,8) il rapporto tra uomo e Dio e quella responsabile fraternità tra gli uomini. Chi ha deciso di seguire Cristo non può non cogliere il suo esempio che «pur essendo di natura divina... annichili se stesso» (Fil 2,6-7) per offrire all'umanità una concreta prospettiva di salvezza, fondata sulla conversione e la fede. La sofferenza che l'umanità porta in sé a causa di scelte nate nella violenza, nell'odio razziale o ideologico, oltre ad essere stigmatizzate debbono essere dai cristiani riparate con una sistematica scelta educativa, sociale, culturale spirituale, che Paolo VI chiamò «la civiltà dell'amore», ristabilendo quei valori spirituali che aiutano l'uomo a «comprendere che cosa significhi la giustizia, la verità, la carità e le libertà»⁵⁰.

La dottrina sociale della Chiesa, applicata nella radicalità dello stile evangelico, può essere concreta presenza e scuola della speranza, senza certo voler creare il "paradiso terrestre", per coloro che sono impoveriti e depauperati nella loro dignità di persone, non solo nel campo del lavoro ma anche nei valori del diritto alla vita e allo sviluppo «quale promozione dell'uomo e di tutto l'uomo»⁵¹.

Il criterio però nei confronti di coloro che soffrono per amore della verità della giustizia, deve chiedersi – afferma Benedetto XVI – se la fede può adeguatamente rispondere a questi che «sono elementi fondamentali di umanità, l'abbandono dei quali distrugge l'uomo stesso»⁵².

Alla fede cristiana «spetta proprio questo merito di aver suscitato nell'uomo in maniera nuova e a una nuova profondità la capacità di tali modi di soffrire, che sono decisivi per l'umanità. La fede cristiana ci ha già mostrato che verità, giustizia, amore non sono semplicemente ideali, ma realtà di grandissima densità»⁵³. Il para-

⁴⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 36.

⁵⁰ GIOVANNI XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 25.

⁵¹ PAOLO VI, Lett. enc. *Populorum progressio*, n. 14.

⁵² BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Spe salvi*, n. 39.

⁵³ *Ibid.*

digma che il cristianesimo offre è la sofferenza solidale e redentrice del Verbo divino fatto carne ed offertosi quale Servo sofferente per donare la vita e donarla in abbondanza (Gv 10,10).

La fede cristiana ci presenta nelle parole di san Bernardo che se «Dio come tale non può patire, può però compatire»⁵⁴. Questa convinzione condivisa ci viene dalla Cristologia dove l'Incarnazione del Verbo e la duttilità alla volontà del Padre di fare propria la Passione e la Morte in Croce per la salvezza del mondo indicano – senza dubbio alcuno – che il Verbo di Dio ha condiviso nel mistero dell'unione ipostatica le sofferenze dell'intera umanità e le ha portate su di sé affinché a partire da Lui fattosi «uomo dei dolori» si «diffonda in ogni sofferenza la consolazione dell'amore partecipe di Dio»⁵⁵ con tutta l'umanità facendo di Cristo, proprio nel suo momento della *kenosi* cruenta il “luogo” più vero della speranza.

La spiritualità della Croce induce allora non solo alla forza ed alla testimonianza, ma, ricorda Benedetto XVI, che offre al cristiano una ministerialità dell'oblazione e, inserendosi nel sacrificio di Cristo, unico Mediatore e Redentore, in quanto parte viva del suo Mistico Corpo, presenta le sue sofferenze per la realizzazione del Regno di Dio nel mondo. Questa fu una devozione praticata non scevra da esagerazioni⁵⁶, ma tolte queste «dovremmo chiederci se una tale cosa non potrebbe ridiventare una prospettiva sensata anche per noi»⁵⁷.

3.2.3. Il giudizio nella giustizia di Dio

Presentare il giudizio finale come «un'immagine di speranza»⁵⁸ significa andare oltre a quella cultura dell'effimero che tutto costruisce sull'apparenza, intesa come fine che non si preoccupa di essere il risultato di scelte di fondo che poggiano sulla verità, la giustizia, l'amore. Il messaggio cristiano è tutt'altro che apparenza. Esso è radicato sullo “svelamento” all'uomo circa il suo impoverimento originale che necessita di un riscatto che il Verbo incarnato ha recuperato con il suo gesto redentore.

⁵⁴ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermones in Cant.*, serm. 26, 5.

⁵⁵ BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Spe salvi*, n. 39.

⁵⁶ *Ibid.*, n. 40.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, n. 44.

La Cristologia darà una prospettiva-altra all'antropologia che potrà ritrovare nella giustificazione un rapporto filiale con Dio e di positiva e dignitosa relazione con le realtà create.

La prospettiva del giudizio finale fu sempre presente nella escatologia cristiana, non solo come dottrina, ma anche nelle scelte che portarono innumerevoli schiere di martiri per Cristo in tutti i secoli. La serenità dei martiri era legata all'estrema fiducia nel giudizio di Dio e nella sua giustizia che infondeva loro la forza della speranza. La riflessione sul giudizio finale non ha distolto i cristiani dall'impegnarsi ad essere «sale della terra e luce del mondo», ha destato in loro invece un senso profondo di responsabilità⁵⁹ che li ha maggiormente portati a compiere scelte coerenti con la loro fede e nella linea della giustizia, della verità, per un riscatto dell'uomo e della storia. L'assenza di un autentico rapporto con Dio non solo individuale e moralistico⁶⁰ depaupera l'uomo e la storia della verità, falsando così il senso della storia che viene pensata e svolta nella menzogna esistenziale.

Questo è ciò che è stato rifiutato relegando la fede cristiana solo verso la salvezza personale in una dimensione privatistica, togliendo così ad essa la sua forza di rigenerazione dell'intera umanità.

Secondo questo criterio non è che venga cancellato «il contenuto fondamentale dell'attesa del giudizio. Assume però una forma totalmente diversa»⁶¹ che sembra quella di una rivendicazione nei confronti di Dio per «le ingiustizie del mondo e della storia universale. Un mondo nel quale esiste una tale misura di ingiustizia, di sofferenze di innocenti e di cinismo del potere non può essere l'opera di un dio buono. È in nome della morale che bisogna confessare questo Dio»⁶². A questa conclusione sono addivenuti sia l'ateismo che il teismo affrontati dai grandi pensatori della scuola di Francoforte, come Max Horkheimer e Theodor W. Adorno⁶³.

Benedetto XVI sottolinea che «la protesta contro Dio in nome della giustizia non serve, perché un mondo senza Dio è un mondo senza speranza»⁶⁴. In tale situazione l'uomo stesso si erge a criterio onnipotente senza averne l'oggettività ontologica ed etica. Ciò è un elemento estremamente pernicioso, sia nella dimensione dell'an-

⁵⁹ *Ibid.*, n. 44.

⁶⁰ *Ibid.*, n. 42.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, n. 44.

tropologia filosofica che in quella socio-politica, in quanto tutto questo, scartando la verità sull'uomo in quanto realtà penultima, lascia spazio sia al *super-ego* di Nietzsche, che ad un antropo-relativismo soggiacente nel pensiero debole. Il recupero del giudizio inteso come doverosa valorizzazione del criterio di responsabilità inerente all'ontologia dell'essere razionale e libero, quale è la persona umana, è senza dubbio alcuno un grande aiuto che si offre all'uomo perché questi non si crei una definizione antropologica "fai da te" e neppure una relazionalità verticale ed orizzontale, esclusivamente riducibile ad una arbitraria criterialità. Il rapportarsi alla dimensione del giudizio, superando paura e pregiudizi significa dare all'uomo quella valenza che egli merita, e porlo nelle condizioni di agire con profonda responsabilità per sé e per gli altri.

4. Conclusioni

Se l'Autore della Prima di Pietro sottolinea e raccomanda ai discepoli di Cristo di «essere pronti a rendere ragione della Speranza che è in noi» (1 Pt 3,15), ciò implica per ogni cristiano di cogliere anzitutto l'identità della speranza cristiana che è strettamente legata alle attese esistenziali della persona umana e dell'umanità stessa. Si tratta di riconoscere il Cristo, vero Dio e vero uomo, come Colui che offre un'opportunità di lettura del mistero dell'uomo nella sua dimensione esistenziale e nella sua missione e relazionalità nei rapporti delle altre creature e della creazione stessa. L'uomo che decide di seguire Cristo ha trovato la ragione e la risposta di quei perché esistenziali che l'umanità si pone da millenni in un'ottica che, pur nulla nascondendo della limitatezza antropologica, sottolinea però quell'alterità che l'uomo ha nei rapporti delle altre creature e che lo rendono simile al Creatore in una oblatività agapica che riempie di senso le sue attese.

L'uomo che si lascia "ammaliare" dalla speranza cristiana è una persona che nella dimensione viatoria non può vivere nell'angoscia kirchegardiana, in quanto egli sa che la sua esistenza individuale è segno e ministero di amore e verità. E sa inoltre che la valutazione appagante per la sua coscienza non può allontanarsi da verità e amore.

La lettura poi della vita oltre la morte non può essere scevra da una dimensione meritoria in rapporto proprio ai confronti di un discernimento ed una scelta nella verità e nell'amore circa l'identità e la missione dell'uomo che è e vive da immagi-

ne di Dio e da custode e promotore dell'ordine della vita, di ciascuna creatura e l'intero creato, compresa la sua identità.

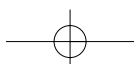
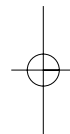
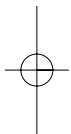
«Lasciate ogni speranza – dice Dante nella prima cantica della *Divina Commedia* – voi ch'intrate»⁶⁵. È la stigmatizzazione di un'antropologia che ha rimosso nel suo essere e nel suo vivere verità e amore. L'inferno lo preparano e lo vogliono, dice Benedetto XVI, coloro «che hanno distrutto totalmente in se stessi il desiderio della verità e la disponibilità all'amore. Persone in cui tutto è diventato menzogna; persone che hanno vissuto per l'odio e hanno calpestato in se stesse l'amore... in simili individui non vi sarebbe più niente da rimediare e la distruzione del bene sarebbe irrevocabile; è questo che si dice con la parola inferno»⁶⁶, situazione in cui, tradita la speranza,

«si va ne la città dolente...
si va ne l'eterno dolore...
si va tra la perduta gente»⁶⁷.

⁶⁵ DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, III, 7.

⁶⁶ BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Spe salvi*, n. 45.

⁶⁷ DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, III, 1-3.



Le Diocèse de Goma a inauguré son centre d'accompagnement des malades chroniques¹

Caritas-Développement Goma/Caritas-Développement Congo
(*République du Congo*)

Goma, mars 2008

A l'occasion de la Journée diocésaine des malades, le GRAM (Groupe d'Accompagnement des Malades) du Diocèse de Goma a procédé à l'inauguration de son Centre «Espérance et Vie», le nouveau siège du GRAM, le dimanche 9 mars 2008, en présence de l'autorité provinciale représentée par le Directeur de province, de S.E. Mgr l'Evêque de Goma, et de plusieurs autres dignitaires de la ville. Après la messe célébrée par Mgr l'Evêque, trois témoignages frappants ont suivi pour éclairer l'opinion sur le bien fondé du Centre. «Ne vous posez pas de question en me voyant sur cette chaise roulante», a indiqué Louis Nzabandi, père de 13 enfants et handicapé physique depuis la guerre de l'AFDL (Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo), en 1996. «Je suis le seul rescapé de mon quartier suite à la bombe lancée sur Goma. Les 19 autres ont tous périés». Louis Nzabandi, jadis chauffeur mécanicien, ne peut plus exercer son métier ni une autre activité lucrative, voilà 12 ans. «Mais, depuis ce temps, c'est le GRAM qui me prend en charge», a-t-il déclaré à l'assistance.

Pour sa part, Mme Marie-Claude Kihuma, PVV (Personne vivant avec le VIH/SIDA), âgée de 46 ans et mère de 3 enfants et originaire du territoire de Lubero, a témoigné sur sa prise en charge médico-sanitaire et sociale par le GRAM, depuis près de 2 ans. «Mon bailleur m'avait chassée de sa parcelle à cause de mon état

¹ Pubblichiamo questo resoconto in cui si parla di don Innocent Nyirindekwe, che ha studiato teologia presso la FTL dal 2000 e nel 2003 vi ha conseguito il dottorato in teologia con specializzazione in Diritto Canonico, con la tesi: *Charisme et coopération dans l'Eglise*. Come si evince dall'articolo, ora don Innocent è cancelliere della diocesi e segretario del vescovo, nonché l'iniziatore del GRAM (Gruppo di accompagnamento dei malati) presso la diocesi di Goma, nella Repubblica del Congo.

sérologique», a-t-elle déclaré. «Mais, aujourd'hui, avec le GRAM, je me considère aussi un être humain comme les autres», a-t-elle ajouté, avant de demander à son auditoire de se faire dépister volontairement. Pour une veuve PVV et animatrice au Centre depuis 1999, grande a été sa surprise de voir, après 10 mois d'hospitalisation de son mari mort du VIH/SIDA, que le GRAM lui paye toutes les factures. «Une situation qui avait conduit mon mari heureux dans sa dernière demeure», a-t-elle déclaré.

Pour l'Abbé Innocent Nyirindekwe, Chancelier à l'Evêché de Goma et Initiateur du GRAM, le Groupe a pour mission de créer une chaîne d'amitié avec les malades, les aidant à faire une rencontre personnelle avec Jésus-Christ, en apportant une assistance morale et psycho spirituelle aux malades chroniques, surtout abandonnés à eux-mêmes. Ces derniers bénéficient également d'une prise en charge matérielle par des soins, la nutrition, le paiement des factures des soins, selon les moyens disponibles et l'aide que le Centre reçoit. La finalité pour ces PVV, selon l'Abbé Innocent, est de «ramener le malade à mourir dans la paix de Dieu, réconcilier avec Lui, avec l'Eglise, en l'accompagnant dignement après s'être réconcilié avec sa famille». Sur ce, l'Abbé Innocent a invité son auditoire à se poser la vraie question. Pour lui, il n'est pas question de se demander: «Qu'est-ce que je peux offrir au malade, mais qui puis-je être pour lui? Les vrais dons sont en réalité ceux avec lesquels nous exprimons notre humanité et non pas notre richesse».

L'Abbé Chancelier a souligné un autre point très important, mais un peu ignoré dans la région. C'est celui de don du sang et des organes. «C'est peut-être quelque chose que nous ignorons encore ici chez nous», a-t-il déclaré. «Le don du sang et des organes est une expression la plus significative de la solidarité et de l'amour». Dans le même ordre d'idée, l'Abbé Innocent a demandé à son auditoire de se faire dépister pour donner volontairement du sang aux nécessiteux. Quant aux opérateurs chrétiens de la santé, l'orateur leur a demandé de savoir qu'en dehors des services de soins, de diagnostics, de traitements des personnes, ils devraient aussi compte de la nécessité de prévenir la maladie, d'éviter aux malades de fausses douleurs qu'ils peuvent leur imposer, d'alléger leur souffrance et de les accompagner dans leur phase finale ainsi que leurs familles. Parlant des maladies incurables, l'Abbé Innocent a déclaré: «Si nous ne pouvons pas guérir la maladie, nous devons au moins essayer de voir comment vivre le deuil chrétien». Ce à quoi le représentant de l'autorité provinciale a indiqué que la Province soutient l'initiative prise par la GRAM pour le bien-être de sa population.

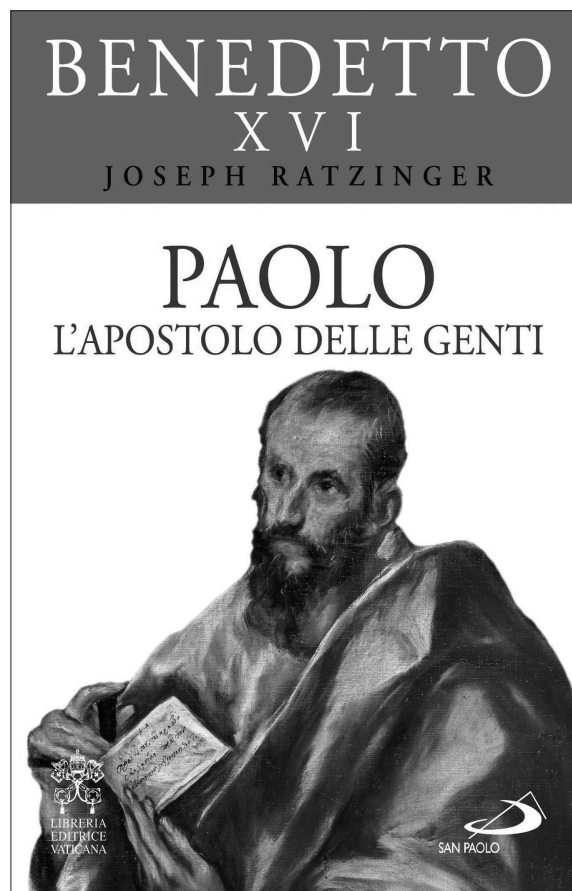
Des milliers des malades et d'orphelins pris en charge

Pour rappel, le GRAM (déjà 13 ans d'existence) est un lieu d'animation, de formation et de prise en charge pour l'humanisation de la santé, de l'infirmité, de la dépendance et de la fin de vie. Ses racines sont fondées dans l'humanisme chrétien et ses actions inspirées par l'Evangile. Le Centre oriente ses activités autour de quatre services: Formation, Ecoute et Councelling, Accompagnement spirituel, Service d'aide et des soins à domiciles. Avec l'aide de la Caritas Allemagne, de la Caritas Italie, de 2 paroisses en Suisse, de la Caritas-Développement Goma et des autres bienfaiteurs, 1.167 malades ont bénéficié des soins médicaux pris en charge par le GRAM dans les différentes structures sanitaires de Goma, depuis 1998. Dès lors, 2.539 malades ont bénéficié régulièrement, dans chaque semaine, une ration alimentaire en collaboration avec la PAM (Programme Alimentaire Mondial). De même, 1.562 orphelins ont été scolarisés et un bon nombre est déjà à l'université. Pour l'année scolaire 2007-2008, le Groupe scolarise 351 élèves et quelques étudiants soutenus à l'université. Plus de 983 malades ont été intégrés au Centre et 1.059 malades ont bénéficié des soins à domicile. Sans oublier les 60 familles qui bénéficient, chaque mois, d'une location de bail.

Qual è il messaggio di Paolo per il mondo contemporaneo? Quali dei suoi tratti appaiono oggi più incisivi e decisivi per comprendere non solo il senso della fede cristiana e della Chiesa Cattolica ma quello della vita umana in tutte le sue dimensioni? L'anno di san Paolo è una sfida affidata in particolare alle tante istituzioni religiose che portano il nome di san Paolo e s'ispirano alla sua figura e al suo insegnamento. Il libro raccoglie i testi del papa – il discorso dell'indizione dell'anno paolino, un profilo dell'apostolo e una sintesi del suo insegnamento – e costituisce una guida preziosa per la conoscenza del pensiero del grande apostolo.

In particolare, si ritrova nel volume la spiegazione della "visione dell'unicità dell'alleanza", una concezione teologica molto cara a papa Benedetto che proprio nella teologia di Paolo trova il principale sostegno.

Qui di seguito pubblichiamo la Presentazione, di Elio Guerriero, per gentile concessione dell'autore.



Paolo. L'apostolo delle genti

Benedetto XVI-Joseph Ratzinger

Edizioni San Paolo-Libreria Editrice Vaticana, Cinisello Balsamo 2008, pp. 96.

Il papa dell'annuncio cristiano. Così potrebbe essere definito Benedetto XVI. Dal giorno dell'elezione egli ripete senza stancarsi, senza badare a critiche o plauso l'annuncio di Cristo Signore. In questo orizzonte si colloca l'iniziativa del pontefice tedesco di dedicare un anno all'approfondimento del pensiero dell'apostolo Paolo in occasione del secondo millennio dalla sua nascita. La celebrazione avrà inizio il 28 giugno del 2008, vigilia della festa del santo, e terminerà un anno dopo nel 2009. La proposta del papa teologo prevede pellegrinaggi penitenziali alla tomba dell'apostolo Paolo, convegni di studio e speciali pubblicazioni sui testi paolini «per far conoscere sempre meglio l'immensa ricchezza dell'insegnamento in essi racchiuso». Una vera e propria sfida consegnata in particolare alle tante istituzioni religiose che portano il nome di san Paolo e si ispirano alla sua figura e al suo insegnamento. Non è di conseguenza un caso che questa pubblicazione, piccola di pagine non certo di contenuto, venga affidata alle Edizioni San Paolo chiamate ad attivarsi in prima persona per far conoscere la figura e l'insegnamento dell'apostolo da cui prendono il nome. Sono qui raccolti, come guida preziosa all'anno di san Paolo, il discorso dell'indizione, un profilo dell'apostolo e una sintesi del suo insegnamento, un articolo sull'unicità dell'alleanza, la visione teologica molto cara a papa Benedetto che proprio nella teologia di Paolo trova il principale sostegno.

1. La figura dell'apostolo

Riprendendo una consuetudine avviata da Giovanni Paolo II, solo di rado Benedetto XVI ha proposto nelle catechesi del mercoledì degli interventi estemporanei. Subito dopo l'elezione portò a termine la serie dei commenti ai Salmi, avvia-

Benedetto XVI (J. Ratzinger), *Paolo. L'apostolo delle genti*

Recensioni

ta dall'amato predecessore. Successivamente di mercoledì in mercoledì tracciò dei profili dei personaggi del Nuovo Testamento. Ritratti sinceri, personali mai scontati. È una indicazione di carattere ecclesiologico. La via cristiana non è una dottrina più o meno avvincente con la quale imporsi nei salotti e nei dibattiti. È una proposta di vita rappresentata da uomini segnati da debolezze e passioni, trasformati dalla loro fede. Camminano, a volte corrono per toccare Colui dal quale sono stati afferrati. Dalla foto di gruppo abbiamo isolato il profilo di Paolo un personaggio immenso, genuino e ruvido come il mestiere di tessitore di tende con il quale si guadagnava da vivere. Ben presto egli divenne il «tredicesimo apostolo», messaggero zelante e viaggiatore instancabile che si spinse in Siria, in Asia Minore, in Grecia per giungere infine a Roma.

2. L'insegnamento di Paolo

Come avviene l'incontro di un uomo con Cristo? Tocchiamo qui il punto decisivo che è a fondamento anche del volume di Benedetto XVI su Gesù. Prima della conversione, Paolo non era un uomo lontano da Dio e dalla sua legge. Al contrario. Nell'incontro con Cristo capì, però, che era necessario un nuovo orientamento della sua vita. Tutto questo era possibile per lo Spirito che rinnova non solo l'agire del cristiano ma anche il suo essere. Lo Spirito è «come l'anima della nostra anima, la parte più segreta del nostro essere, da dove sale incessantemente un moto di preghiera». L'anima del cristiano diventa così mistica e trinitaria, aperta al mistero di Dio che si rivela e si dona. Per lo Spirito, inoltre, il cristiano entra in comunione con i fratelli e con tutti gli uomini. Nasce da qui lo zelo missionario di Paolo, ma anche il suo amore per l'unità della Chiesa e la sua universalità. Per questo l'iniziativa del papa viene definita ecumenica. L'attenzione è rivolta anzitutto ai fedeli delle altre denominazioni cristiane. I cristiani evangelici hanno da sempre destinato cura e attenzione alla figura e all'insegnamento dell'apostolo. I maggiori pensatori della Riforma da Lutero e Calvino fino a Karl Barth, a Rudolph Bultmann e Paul Tillich hanno elaborato il loro pensiero proprio a partire dalla *Lettera ai Romani* e dagli altri scritti dell'apostolo delle genti. Certamente più impegnativo il compito di collocare la figura di Paolo all'interno del dialogo ebrei-cristiani. Egli è giudeo, è rabbino e la sua conversione non è stata la constatazione di una opposizione irriducibile tra la fede ricevuta nella giovinezza e la sconvolgente rivelazione sulla via di Damasco. Il mistero che gli fu allora rivelato illuminava in modo decisivo il contenuto della sua fede giudaica. «Egli è "il primo giudeo" e il suo dramma contiene, in

quell'unità spezzata che lo ha lacerato, il dramma profondo della coscienza giudaica»¹ di fronte a Gesù. Si colloca qui una delle tesi tanto care a papa Benedetto che l'ha proposta tanto nel volume *Molte religioni un'unica alleanza*² che nel più recente *Gesù di Nazaret*. L'alleanza al Sinai come quella rinnovata da Gesù sul monte delle beatitudini è una. L'Antico e il Nuovo Testamento non sono posti l'uno di fronte all'altro come due mondi separati «bensì l'idea dell'alleanza violata e di quella nuova, stabilita da Dio, era già presente nella fede stessa di Israele». Ebrei e cristiani hanno il dono dell'alleanza, ma sono ugualmente accomunati nella debolezza e hanno bisogno di rinnovamento. Su questa base proprio l'apostolo Paolo può divenire occasione di riflessione, di approfondimento, di dialogo. Scrive il papa a conclusione del presente volume: «L'alleanza è la risposta all'uomo come immagine e somiglianza di Dio; in essa si chiarisce chi e che cosa siamo noi e chi è Dio: per lui, che è fino in fondo relazione, l'alleanza non sarebbe allora qualcosa che si colloca al di fuori della storia, lontano dalla sua essenza, ma il farsi manifesto di ciò che lui stesso è, "lo splendore del suo volto"».

Come dicevo all'inizio Benedetto XVI è un papa che va alla sostanza. Alla vigilia della sua elezione colpì un suo discorso che proponeva una riforma seria e accorata della Chiesa. Il programma dell'anno di san Paolo nasce da un'identica sollecitudine di rinnovare il cuore della fede e della vita cristiana. Dalla santa inquietudine, che proviene dal desiderio di veder splendere sul volto di ogni cristiano la luce che viene da Cristo.

Elio Guerriero

¹ J. R. ARMOGATHE, *Paolo di Tarso*, Borla, Roma 1982, 63.

² Lev-SanPaolo, 2005².

Finito di stampare
nel mese di giugno 2008
da Reggiani S.p.A. – Varese

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

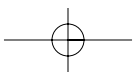
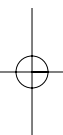
Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

3

Anno XIII
Novembre 2008

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)





Sommario

RTLu 3/2008

Editoriale	321
-------------------------	-----

Articoli

Mauro Orsatti, <i>Acqua e vita. Dal IV Vangelo a noi</i>	323
Michael Kunzler, «Wasser, das erlöst und heiligt». <i>Die liturgische Symbolik des Wassers, besonders in den Kirchen des byzantinischen Ritus</i>	343
Manfred Hauke, <i>Il segno salvifico dell'acqua e il Battesimo dei bambini</i>	369

Contributi

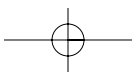
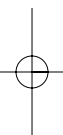
Libero Gerosa, <i>La sacramentalità del matrimonio cristiano: fra ecclesiologia, diritto naturale e giurisprudenza canonica</i>	393
Ettore Malnati, <i>A trent'anni dalla morte di Paolo VI. Una lettura dell'enciclica «Ecclesiam Suam» (6 agosto 1964)</i>	419

Dibattiti

Giovanni Conti, « <i>Iubilate Deo in voce exultationis</i> ». <i>Le radici medievali del ministero liturgico del maestro del coro</i>	437
Diego Coletti, <i>Omelia per la Giornata delle porte aperte</i>	459

Recensioni

<i>Bollettino balthasariano 2006</i> (a cura di André-Marie Jerumanis)	463
--	-----



Editoriale

Azzolino Chiappini

Facoltà di Teologia (Lugano)

Acqua, terra, aria, fuoco. L'umanità, fin dalle origini, ha considerato questi quattro elementi come quelli fondamentali nella costituzione dell'universo. E dunque come necessari a ogni forma di esistenza. Prendiamone due: senza aria l'uomo non respira e muore, ma anche senza acqua non può vivere. Si tratta di beni essenziali, *necessari per tutti*, e anche *diritto di tutti*.

Questo dato evidente sembra oggi, qualche volta, quasi messo in discussione. Siamo davanti a un problema-acqua, che potrebbe molto presto diventare un'emergenza-acqua. Per varie cause, non ultime le mutazioni climatiche e ambientali che prefigurano disastri ecologici, in diverse parti del globo l'acqua diventa un bene sempre più difficile da avere. Di fronte a questo scenario, c'è chi ipotizza in futuro guerre causate più dalla ricerca di questo bene, che dalla lotta per possedere fonti energetiche. Eppure, nonostante questo, c'è anche chi ha pensato o teorizzato una specie di privatizzazione di questo bene primario.

La nostra rivista non può affrontare i gravi problemi ricordati, ma, in un momento in cui l'acqua diventa così seriamente argomento di attualità, vuole offrire, nella sua parte centrale, quella degli articoli, alcuni spunti di riflessione sul significato biblico (l'acqua nel quarto vangelo: Orsatti), liturgico (nella tradizione orientale bizantina: Kunzler) e teologico-sacramentario (il battesimo: Hauke).

Laudato si', mi Signore, per sor'Acqua, la quale è molto utile et humile et pretiosa et casta. Il *Cantico delle creature* di san Francesco d'Assisi (1226), uno dei primi scritti nella lingua italiana e splendido inno di lode a Dio creatore, autore di tutte le cose (il *Cantico*, in diversi modi, enumera ed evoca i quattro elementi!), con quattro aggettivi annuncia il valore di sorella acqua: essa è utile e preziosa, che significa anche necessaria, ma ha anche un valore e un significato spirituale esemplare, perché umile e casta. E qui troviamo il termine forse più importante che, partendo

Editoriale

dalla tradizione biblica e poi spirituale dai Padri del deserto in poi, nomina quello che è l'atteggiamento fondamentale dell'uomo davanti a Dio e a tutte le creature, che è quello dell'umiltà (spesso chiamata povertà nel linguaggio biblico dell'Antico Testamento fino alla prima beatitudine proclamata da Gesù). Così nel *Cantico delle creature* quando il linguaggio è quello del simbolo, ecco che l'acqua non è più soltanto uno dei quattro elementi dell'universo, un elemento essenziale a ogni forma di vita, ma diventa anche il modello che richiama l'atteggiamento necessario perché l'uomo possa stare in verità davanti a Dio, ma anche esistere di fronte a tutta la realtà, quella degli altri uomini, della natura e di tutto il cosmo.

Il *Cantico* di Francesco d'Assisi esprime la sensibilità, il sentire cristiano. Prima ancora, l'acqua ha un forte valore simbolico nella Scrittura. In alcuni testi, essa è anche luogo di pericolo e di morte, abitazione di esseri che portano la distruzione. Tuttavia, dalle prime pagine della Bibbia alle ultime, l'acqua è soprattutto elemento, mezzo, luogo di vita e di salvezza. All'origine, nel giardino in cui è posto l'uomo prima del peccato, c'è il grande fiume: *Un fiume usciva da Eden per irrigare il giardino, poi di lì si divideva e formava quattro corsi* (Gen 2,1). Nel giardino primordiale, quando la creazione è ancora tutta armonia e fecondità, il fiume è portatore di vita. Alla fine, nella Città santa, che è il luogo del mondo rinnovato, Colui che è l'Alfa e l'Omega, il Principio e la Fine, è per tutti la sorgente dell'acqua della vita: *A colui che ha sete io darò gratuitamente da bere alla fonte dell'acqua della vita* (Ap 21,6). Tra questi estremi, l'inizio e la fine, nei momenti decisivi della storia santa narrata nel Libro, l'acqua rimane il luogo dell'esperienza della salvezza e della liberazione. Questo soprattutto, ma non solo, nel racconto dell'Esodo, con il passaggio del Mar Rosso. Anche la vita di Gesù, all'inizio della sua attività pubblica, è segnata dall'immersione, passaggio nell'acqua, in occasione del battesimo di Giovanni. Questa esperienza poi marca la vita di ogni credente nell'evangelo, di ogni discepolo di Gesù, al momento del *passaggio* battesimale. Ma tutta la vita dell'uomo fedele è segnata dal simbolo dell'acqua che rende fecondi: *Beato l'uomo che nella legge del Signore trova la sua gioia. È come albero piantato lungo corsi d'acqua, che dà frutto a suo tempo* (Sal 1).

Questo numero della RTLu (assieme ad altri contributi, come quello di L. Gerosa su *La sacramentalità del matrimonio*, le pagine più legate all'attualità della vita della Facoltà e l'importante *Bollettino balthasariano*) intende dunque proporre una riflessione su un tema vitale per l'ambiente e la vita dell'uomo, l'acqua, che è anche un forte ed espressivo simbolo della rivelazione testimoniata dalla Scrittura.

Acqua e vita. Dal IV Vangelo a noi

Mauro Orsatti

Facoltà di Teologia (Lugano)

Sul nostro globo ci sono 1,4 miliardi di chilometri cubi di acqua, così distribuiti: 1,3 miliardi nei mari e oceani, 34 milioni nelle calotte polari, 126 mila nei laghi di acqua dolce, 1200 nei fiumi. Il mondo è composto per 2/3 di acqua, così come il corpo umano. Essa è un elemento essenziale della vita. Il dizionario la definisce un composto di idrogeno e ossigeno, presente in natura allo stato liquido in mari, fiumi, nel sottosuolo e in goccioline nelle nubi, allo stato solido nella neve e ghiaccio, allo stato di vapore nell'atmosfera. Costituente fondamentale degli organismi, in condizioni ordinarie è un liquido trasparente, inodore, insapore e incolore, azzurrognolo se in grandi masse. Di essa ci si può interessare con diversi approcci, non ultimo quello letterario¹.

La nostra attenzione sarà principalmente sul versante biblico in generale e sul IV Vangelo in particolare. Partiremo da una presentazione biblica complessiva per fissare poi lo sguardo su Giovanni. Alla fine, alcuni dati statistici e richiami a situazioni attuali aiuteranno a comprendere il valore di questo bene da usare con cura e da conservare con sapienza.

¹ L'acqua entra in molte locuzioni del linguaggio comune. Ne elenchiamo alcune: *Avere l'acqua alla gola*: essere in difficoltà o disporre di poco tempo; *trovarsi in cattive acque*: essere nei guai o in difficoltà economiche; *fare un buco nell'acqua*: operare invano, senza frutto; *acqua in bocca!*: non parlare, non rivelare nulla; *lavorare sott'acqua*: agire, manovrare di nascosto; *gettare acqua sul fuoco*: sdrammatizzare una situazione; *scoprire l'acqua calda*: dire o fare una cosa scontata, ovvia; *tirare l'acqua al proprio mulino*: fare i propri interessi; *acqua passata non macina più*: è inutile rivangare il passato; *l'acqua cheta rovina i ponti*: nuoce maggiormente chi opera in silenzio, nascostamente.

1. L'acqua nella tradizione biblica

Anche se il nostro interesse si appunta sul IV Vangelo, non può mancare un richiamo alla tradizione biblica, cui l'evangelista attinge perché è l'atmosfera in cui è immerso. Ci limitiamo ad un sommario richiamo all'acqua nella Bibbia². Può essere quella benefica che vivifica il deserto arido o quella devastatrice che porta distruzione e morte. In ogni caso, rimane intimamente mescolata alla vita umana ed alla storia del popolo.

Le acque caratterizzano il mondo e rispondono ad un ordine dato loro da Dio. Ci sono quelle in alto, trattenute dal firmamento, e quelle in basso, a cui attingono fonti e fiumi. Abbastanza strana per noi questa rappresentazione che fa provenire le acque non dalla pioggia ma da grandi depositi. La Bibbia segue in questo l'antica cosmogonia babilonese, attenta però a far dipendere tutto da una precisa volontà divina che dispone ogni cosa in modo ordinato e funzionale. Dio rimane l'incontrastato sovrano, come suggerisce il Sal 104, pregevole sintesi per il dominio sulle acque: è Lui che ha creato le acque superiori, come le inferiori, regola il flusso del loro corso e ne impedisce una rovinosa inondazione, fa sgorgare le sorgenti e dona la pioggia, grazie alla quale la prosperità si diffonde sulla terra e allietta il cuore dell'uomo.

Il dono divino dell'acqua è in stretta connessione con la risposta del popolo. Se positiva, perché obbedisce alla voce del suo Dio, ecco la pioggia a tempo debito (Lv 26,3; Dt 28,1-12), segno di benedizione. In caso contrario, la siccità rivela un rapporto infranto o difficile, una vera e propria maledizione (Is 5,13), come quella che devastò il paese al tempo di Acab, perché Israele aveva abbandonato il suo Dio per seguire i Baal (1Re 18,18).

L'acqua è simbolo di vita, ma pure simbolo di inquietudine demoniaca, perché in agitazione perpetua. Può diventare infida e perfino mortale. Perciò il salmista che vive alla presenza di Dio parla di «acque tranquille» cui è condotto dal Pastore (Sal 23,2). Nei profeti lo straripamento dei grandi fiumi simboleggia la furia devastatrice dei potenti imperi che piegheranno i piccoli popoli (Is 8,7; Ger 46,7s.). Questa furia può assumere una valenza positiva, come il diluvio che lascia sussistere il giusto (Sap 10,4). Emblematico resterà il passaggio del Mar Rosso, vitale per il popolo ebreo, mortale per i nemici inseguitori.

² Cfr. L. GOPPELT, ὕδωρ, GLNT, XIV, 53-104; X. LÉON DUFOUR (ed.), *Dizionario di teologia biblica*, Torino 1971, 7-12; F. RIENECKER – G. MAIER (Hrsg.), *Lexikon zur Bibel*, Wuppertal-Zürich 1994, 1698-1699.

La funzione primaria dell'acqua è di pulire e purificare. Appartiene ai riti dell'ospitalità lavare i piedi dell'ospite, per asportare la sabbia che si è accumulata nel cammino (Gen 18,4; Lc 7,44; 1Tm 5,10). Tale compito, riservato al servo, sarà assunto da Gesù per indicare il significato della sua morte e per additare il vero senso dell'autorità. Il lavaggio esterno e fisico, facilmente visibile, prepara il passaggio a quello interiore e spirituale, ben espresso dal Sal 51,4: «Lavami da tutte le mie colpe, mondami dal mio peccato».

Quando si vuole pensare ad un futuro radioso, espressione di una ritrovata e stabile comunione con Dio, è ancora l'acqua un potente simbolo espressivo: il deserto sarà trasformato in un frutteto fertile (Is 41,17-20), dal tempio sgorgheranno acque salutari che bonificheranno quelle salate del Mar Morto e alberi prodigiosi cresceranno, dotati di una fecondità eccezionale: sarà il ritorno alla felicità paradisiaca (Ez 47,1-12; cfr. Gen 2,10-14).

È dunque chiaro il richiamo spirituale: lontano da Dio, l'uomo è come terra arida senz'acqua, votato alla morte (Sal 143,6); accanto a Lui è come un albero piantato lungo i corsi d'acqua (Sal 1,3).

Il NT porta a compimento quanto l'AT aveva abbozzato. La conclusione della rivelazione mostra l'acqua viva come simbolo della felicità senza fine degli eletti, condotti ai fertili pascoli dall'Agnello (Ap 7,17; 21,6). Ma è nel battesimo che il simbolismo dell'acqua trova la sua massima espressione. All'inizio è ancora un battesimo di penitenza (Mt 3,11), una preparazione prossima all'incontro con Colui che apporterà la novità definitiva. Compito del vero battesimo non è quello di purificare il corpo, bensì lo spirito, l'uomo interiore, lavato dai peccati (1Cor 6,11; Ef 5,26). Paolo aggiunge, in proprio, una nuova simbologia: immersi in Cristo significa essere sepolti con lui, uscire dalle acque è principio di vita nuova, da risorti (Rm 6,3-11). Forse non è un caso che Gesù abbia voluto compiere non poche guarigioni servendosi dell'acqua. E questo ci consente di traghettare verso il IV Vangelo, centro nevralgico del nostro interesse.

2. Spunti dal Vangelo secondo Giovanni

Una semplice osservazione statistica rivela che il termine acqua, in greco *hydor* (ὕδωρ), è caratteristico del linguaggio giovanneo che lo richiama per ben 20 volte,

in quantità notevolmente superiore agli altri scrittori neotestamentari³. La parola ricorre nei seguenti passi: 1,26.31.33; 2,7.9.9; 3,5.23; 4,7.10.11.13.14.14,15,46; 5,7; 7,38; 13,5; 19,34. A ciò si aggiungano i testi in cui il termine non compare, ma vi è logicamente incluso, come al capitolo nove, dove il cieco guarito è inviato alla piscina a lavarsi: logico dedurre che ci fosse dell'acqua.

Diamo una rapida scorsa ai testi, privilegiando quelli più rilevanti per il nostro tema.

Gv 1,26.31.33

Nel contesto della testimonianza che Giovanni rende a Gesù, ben tre volte ritorna il termine acqua, sempre espresso dal Battista e collegato con la sua azione di battezzare. Egli intende creare una netta distinzione tra la sua opera espressa visibilmente con il segno dell'acqua e quella di Gesù che «battezza in Spirito Santo» (1,33). Qui l'acqua è elemento che fa la differenza: per Giovanni è un simbolo di buona volontà, importante perché prepara all'incontro con Cristo. In seguito, l'acqua prenderà pieno valore quando sarà considerata in unione con lo Spirito.

Gv 2,7.9.9

Nel contesto del primo segno operato da Gesù a Cana, l'acqua è l'elemento base utilizzato per la trasformazione. L'attenzione si sposta tutta sul vino e, più ancora, sulla persona che ha compiuto l'azione prodigiosa.

Gv 3,5.23⁴

L'incontro di Gesù con Nicodemo contiene il termine acqua e lo valorizza in senso spirituale. Nicodemo viene da Gesù sicuro di sé. Egli inizia il discorso parlando in prima persona plurale, ben conscio della propria responsabilità e rappresentatività: «Rabbì, sappiamo che sei un maestro venuto da Dio, nessuno infatti può fare i segni che tu fai, se Dio non è con lui» (3,2). Egli afferma compiaciuto di aver individuato l'origine e l'identità di Gesù. Si immagina di poter discutere con lui alla pari, come

³ La statistica indica queste ricorrenze: Mt: 7, Mc: 5, Lc: 6, Gv: 20, At: 7, Paolo: 1, Eb: 2, Gc: 1, 1-2Pt: 4, 1-3Gv: 4, Ap: 18. Come si vede, sul totale di un'ottantina in tutto il NT, venti, circa un quarto, appartengono a Gv, che salgono a oltre la metà, se uniamo gli scritti attribuiti alla tradizione giovannea (Vangelo, le tre lettere, Apocalisse).

⁴ Non è preso in considerazione il v. 8 che riporta il termine acqua nel codice S e nelle versioni *itala* e *siriaca* (nei manoscritti *Syro-sinaiticus* e *Syro-curetonianus*). B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London-New York 1971, neppure commenta il v. 8, chiaro segno che «acqua» è una ripetizione del v. 5.

si farebbe con un collega. Da uomo dotto, si crede capace di interpretare e valutare correttamente i segni che Gesù compie: costui deve essere un uomo inviato da Dio, fornito di credenziali valide. Dall'agire risale all'essere, dall'effetto alla causa; un ragionamento che non fa una grinza e in perfetta conformità con i canoni tramandati dalla scuola farisaica. Il mistero di Gesù sarebbe tutto lì, ridotto ad un caso logicamente giustificato, rinchiuso in una cornice prefissata. Nicodemo manifesta qui le caratteristiche d'un intellettualismo rigido, tipico dei farisei di quel tempo.

Dopo la sua prima affermazione, gli altri interventi sono parchi, anzi, con il procedere del dialogo le parole diminuiscono in quantità e in sicurezza. «Come può un uomo essere generato da vecchio?...» (3,4); «Come può avvenire tutto ciò?» (3,9): egli si limita soltanto a porre degli interrogativi e alla fine tace del tutto. Anche qui Nicodemo rivela tratti caratteristici della sua personalità. Egli ha già stabilito in partenza i confini tra il possibile e l'impossibile, tra quello che si può fare e quello che non si può. È un uomo chiuso alla novità, pronto più a constatare i limiti che a fidarsi della potenza di Dio, incapace di cambiamento, di stupore e di accoglienza del mistero.

Il dislivello tra i due interlocutori è subito evidente. Il "Maestro d'Israele", che crede di "sapere" e pretende di essere alla pari di Gesù, deve riconoscere gradualmente di "non sapere" e di aver bisogno di essere guidato da Gesù, l'unico vero maestro (cfr. Mt 23,8). E Gesù lo guida. Il tono amichevolmente ironico delle sue parole non rivela né condanna, né polemica, ma piuttosto paziente benevolenza. In fondo questo fariseo è leale, coerente, retto. Ha un candore ancora intatto. Il suo "andare da Gesù" è, nel linguaggio giovanneo, un segno di fede iniziale. Questa fede comunque va orientata e completata.

Già nelle prime battute Gesù mette in discussione la sicurezza di Nicodemo e sconvolge il suo ragionamento lineare parlandogli con termini a doppio senso. Questo è un metodo usato molto spesso da Gesù nel vangelo di Giovanni per condurre i suoi interlocutori alla comprensione attraverso il fraintendimento⁵. La comunicazione procede su due piani paralleli e Nicodemo non riesce a liberarsi dalla propria *forma mentis* di fariseo colto e convinto: «Come può un uomo nascere quando è vecchio? può forse entrare una seconda volta nel grembo di sua madre e rinasce-re?» (v. 4). Con queste domande egli si rivela realmente "vecchio", incapace di aprirsi al nuovo. Il suo ragionamento si fissa sul già avvenuto, sul già conosciuto e

⁵ Altri casi di fraintendimento: la samaritana sull'acqua viva (4,6-15) e i discepoli sul cibo di Gesù (4,31-34); Marta a proposito della risurrezione (11,17-24); Pietro durante la lavanda dei piedi (13,1-11); Pilato nei due interrogatori a Gesù (18,28-19,16) e altri ancora.

quindi su qualche cosa che sta sotto controllo. Gesù invece lo invita a guardare in avanti, a lanciarsi in alto, nell'inedito, a passare dalla notte alla luce, a fare un salto nella novità e nella libertà aprendosi alla sua parola. E gli indica la nascita «da acqua e Spirito» (v. 5).

L'espressione è stilisticamente curiosa, perché i due termini sono retti da una sola preposizione. È stato facile pensare ad un'interpolazione del termine «acqua»⁶, ma nessun codice avvalora tale ipotesi. X. Léon Dufour⁷ propone di leggere una specie di endiadi e tradurre: «da acqua *che è* Spirito», in sintonia con la profezia di Ezechiele: «Io verserò su di voi un'acqua *pura*... metterò in voi uno *Spirito* nuovo... Metterò in voi *il mio Spirito*» (Ez 36,25-27).

Al di là delle possibili interpretazioni, il testo parla qui di ciò che noi chiamiamo battesimo. Per noi cristiani esso comporta due principi subordinati l'uno all'altro e concorrenti in modo da costituire soltanto una causa adeguata: l'acqua e lo Spirito. L'acqua riceve dallo Spirito una virtù di purificazione spirituale che non è nella sua natura. Il Battista, indicando lo Spirito e il fuoco per il battesimo dato da Gesù, caratterizza i due battesimi: il suo, con la sola acqua che lava soltanto la superficie delle cose e quello del Messia, con lo Spirito di Dio, che, come il fuoco, penetra in tutto l'essere e lo purifica integralmente. Ogni battesimo comporta un lavaggio con l'acqua, perché questo è il significato etimologico della parola⁸.

Che cosa significhino i due elementi e come siano tra loro rapportati lo lasciamo dire a un Padre della Chiesa Orientale, san Basilio: «Il Signore che governa la nostra vita, ha istituito per noi il patto del battesimo, espressione sia della morte che della vita. L'acqua dà l'immagine della morte, lo Spirito invece ci dà la garanzia della vita. Da ciò risulta evidente ciò che cercavamo, cioè per quale motivo l'acqua sia unita allo Spirito. Infatti nel battesimo sono due i fini che ci si propone di raggiungere, l'uno che venga eliminato il corpo del peccato, perché non abbia più a produrre frutti di morte, l'altro che si viva dello Spirito e si ottenga così il frutto nella santificazione. L'acqua ci offre l'immagine della morte accogliendo il corpo come in un sepolcro. Lo Spirito, invece, immette una forza che vivifica, facendo passare le nostre anime dalla morte alla vita piena. Questo è il rinascere dall'acqua e dallo

⁶ Fu Bultmann a sostenere l'idea dell'interpolazione, poi adottata da I. DE LA POTTERIE, *La vie selon l'Esprit*, Paris 1965, 31-63.

⁷ *Lettura del Vangelo secondo Giovanni*, I, Cinisello Balsamo 1990, 393.

⁸ Il Concilio di Trento (sessione VII, can. 2 *de baptismo*) ha stabilito che le parole di Gesù non possono interpretarsi in senso metaforico, ma significano il compito necessario dell'acqua vera e naturale nel battesimo dei cristiani.

Spirito. Mediante le tre immersioni e le altrettante invocazioni si compie il grande mistero del battesimo: da una parte, viene espressa l'immagine della morte e dall'altra l'anima di coloro che sono battezzati resta illuminata per mezzo dell'insegnamento della scienza divina. Però se nell'acqua vi è una grazia, questa non deriva certo dalla natura dell'acqua in quanto tale, ma dalla presenza e dall'azione dello Spirito. Infatti il battesimo non è un'abluzione materiale, ma un titolo di salvezza presentato a Dio da una buona coscienza»⁹.

La ricorrenza di "acqua" al v. 23 non comporta un particolare significato: «Anche Giovanni battezzava a Ennon, vicino a Salem, perché c'era là molta acqua; e la gente andava a farsi battezzare».

Gv 4

Il tema dell'acqua apre il mirabile dialogo di Gesù con la donna di Samaria e ne costituisce la prima parte. Il termine ritorna ben sette volte nello spazio di pochi versetti¹⁰.

Gesù prende l'iniziativa con una richiesta, «dammi da bere» (v. 7), che, ovvia in situazione normale, diventa provocazione nel contesto di relazioni tra giudei e samaritani. A partire dal 721 a.C., anno della conquista assira di Samaria, la regione fu abitata da una popolazione ibrida composta da giudei e da coloni importati che adoravano le loro divinità, cosicché anche i giudei della zona ne furono contaminati. Tutta la regione fu isolata dalla vita degli altri giudei e i suoi abitanti considerati eretici. Si comprende quindi la sdegnosa risposta della donna che non solo si sente interpellata da quello straniero, ma anche richiesta di un favore. Il termine «giudeo» sulla sua bocca ha valore dispregiativo, al pari di «samaritano» sulla bocca di un giudeo. Anche Gesù si sentì attribuire dai suoi connazionali il titolo di samaritano, con evidente intento di disprezzo (cfr. Gv 8,48). Sebbene dura, la risposta della donna ha posto la condizione perché il dialogo continui.

Gesù che apertamente parla in pubblico con una donna, apre una breccia nella rigida mentalità del suo tempo, codificata in alcune pesanti sentenze del Talmud¹¹. Con lui sono ormai abbattute le vecchie frontiere di separazione e sono inaugurati i tempi nuovi di una sostanziale uguaglianza.

⁹ *Su lo Spirito Santo* cap. 15,35, PL 32, 130.

¹⁰ Sette volte nei versetti 7-15. Ritorrerà ancora una volta al v. 46.

¹¹ Cfr. *Ber* 43b.

Per nulla sdegnato da una risposta secca e intemperante, Gesù continua il suo discorso, mostrando che «Colui che chiedeva da bere, aveva sete della fede della donna»¹². Con fine intuito psicologico utilizza il tema dell'acqua, oneroso impegno quotidiano di ogni donna, per interessare la Samaritana. Di più, la ingolosisce nella sua curiosità: «Se tu conoscessi il dono di Dio...» (v. 10). Egli si presenta come donatore di acqua viva, quella che scorre pulita e fresca, in opposizione all'acqua di cisterna, spesso stagnante e non sempre perfettamente pulita¹³. L'immagine aveva ben noti antecedenti biblici, come il passo di Ger 2,13: «Essi hanno abbandonato me (= Dio), fonte di acqua viva, per scavarsi cisterne, cisterne screpolate, che non contengono acqua». Il valore dell'acqua è noto a tutti, ma esso si ingigantisce in paesi dove domina la siccità. «Acqua viva» o «acqua della vita» è una metafora usata spesso nella Bibbia per indicare vari beni, da quelli più umani come la salute, a quelli più propriamente spirituali¹⁴. Che non si tratti di acqua naturale, lo si comprende bene dal fatto che è posta in connessione con la «vita eterna».

La donna sarà rimasta certo sorpresa dalla inaudita disinvoltura di quello sconosciuto giudeo così radicalmente diverso dagli altri, perché libero da pregiudizi e da un presuntuoso senso di superiorità. Anche se non ha ancora vinto le sue comprensibili riserve, tuttavia ammorbidisce il tono, lo chiama con più rispetto «Signore» e gli prospetta la difficoltà di attingere acqua dal pozzo. Effettivamente la profondità può arrivare anche a 30 metri. Per la donna l'unica fonte di acqua è quella del pozzo. Ella non capisce le parole enigmatiche di Gesù¹⁵, coglie però l'aspetto vantaggioso dell'offerta e chiede: «Signore, dammi di quest'acqua, perché non abbia più sete e non continui a venir qui ad attingere acqua» (v. 15). Prima era Gesù a chiedere l'acqua, quella del pozzo, ora è la donna che chiede l'acqua, quella che zampilla¹⁶ per la vita eterna. Le richieste hanno una ben nota equivocità, tuttavia il comune tema dell'acqua è riuscito a creare una sintonia, a porre il fondamento del dialogo che potrà audacemente spingersi in avanti.

¹² AGOSTINO, *In Johannem*, 15, 11, CCL 36, 154.

¹³ C.K. BARRETT, *The Gospel according St John*, London 1972, 195, parla di «fresh, flowing water; but also water creating and maintaining life».

¹⁴ Cfr. Is 55,1; 21,6; 22,17; Sir 24,23-33; Ap 7,17; 21,6; 22,1.

¹⁵ «Tra le due acque si stende uno spazio immenso, quello che separa la terra dal cielo, come nel dialogo con Nicodemo dove Gesù ha cercato di elevare il suo interlocutore alle 'cose celesti'», X. LÉON DUFOUR, *Lettura del Vangelo secondo Giovanni*, I, Cinisello Balsamo 1990, 471.

¹⁶ Da notare il raro verbo *hallomai* che ricorre solo 3 volte in tutto il NT (Gv 4,14; At 3,8; 14,10). Lo si usa talora per indicare il movimento degli animali.

Gv 5,7

Due segni giovannei sono collegati all'acqua cui viene attribuita efficacia salvifica: la guarigione del paralitico alla piscina di Betesda (5,1-9) e quella del cieco nato (9,1-41).

La prima guarigione deriva dalla fede popolare che il periodico ribollire dell'acqua apportasse la guarigione a chi vi fosse entrato per primo. La guarigione compiuta da Gesù abolisce queste regole naturali, ma soprattutto supera il sabato e la legge, come dichiarerà lo sviluppo del racconto.

Gesù lascia la Galilea dove aveva compiuto il secondo segno, la guarigione del figlio di un funzionario del re, e si reca a Gerusalemme per la celebrazione di una festa non meglio identificata dal testo, forse quella di Pentecoste¹⁷. Fuori dalle mura si trova una grande piscina, detta di Betesda o Betzada¹⁸, con un'ingente quantità di acqua destinata ai molteplici usi del tempio che sorge poco lontano¹⁹. Il luogo, punto nevralgico di attività e di passaggio sia perché coperto sia perché in prossimità del tempio, vale come richiamo per numerosi ammalati che lì si ritrovano per abituale e quasi obbligato convegno. Più che luogo d'incontro, la piscina diventa luogo di assembramento, perché ognuno pensa egoisticamente ad entrare per primo nell'acqua, appena questa si mette in movimento. Era diffusa credenza popolare che il movimento dell'acqua fosse dovuto all'intervento di un angelo del Signore²⁰; colui che si fosse immerso per primo dopo l'agitazione dell'acqua avreb-

¹⁷ Propende per tale festa E. BIANCHI, *Evangelo secondo Giovanni* (capp. 1-12), Magnano 1985, 65; egli articola il IV Vangelo sulle feste: la prima pasqua (2,13-3,21), la pentecoste (5,1-46), la seconda pasqua (6,1-70), la festa delle capanne (7,1-9,41), la festa della dedizione (10,1-11,54), la terza pasqua a Gerusalemme (11,55-12,50). Il nostro testo, non essendo chiaro, ammette, oltre alla festa di pasqua, anche quella dei *purim* e altre ancora, cfr. S. A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, II, Bologna 1981, 34.

¹⁸ È ancora oggi in buona parte visibile nei suoi sontuosi resti archeologici. Consisteva di due vasche profonde quattordici metri, separate da un argine largo sei metri e mezzo. La vasca sud, la più grande, misurava cinquantacinque metri per quarantotto. Tutto attorno correivano i portici. La sua forma quadrangolare a cui si aggiungeva l'argine centrale spiega il significato dei cinque portici.

¹⁹ «Al tempo di Gesù c'era a nord-est del tempio una piscina chiamata delle pecore; era un vero e proprio complesso balneare con acque curative che attiravano il popolo. [...] Era un luogo più o meno ortodosso, sospetto ma tollerato dalle autorità ufficiali (sacerdoti e rabbini). Gesù non esita a frequentare questo luogo dubbio», E. BIANCHI, *Evangelo secondo Giovanni*, 66.

²⁰ Il v. 4: «Un angelo infatti in certi momenti discendeva nella piscina e agitava l'acqua; il primo ad entrarvi dopo l'agitazione dell'acqua guariva da qualsiasi malattia fosse affetto» è, per la critica testuale, molto dubbio. Viene omissa dai papiri 66 e 75, dai codici S, A, C, e da tanti altri. Si tratta perciò di un'interpolazione senza rilievo, neppure presa in considerazione da B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London-New York 1971.

be ottenuto la guarigione, qualunque fosse stata la natura o la causa della sua malattia.

Nel gruppo si trova un paralitico che soffre da 38 anni²¹ le conseguenze della sua disgrazia e, più ancora, lo stato di abbandono e di isolamento che egli riconosce apertamente: «Io non ho nessuno che mi immerga nella piscina quando l'acqua si agita». Gli manca la solidarietà di qualcuno che lo aiuti nel momento opportuno. Non trova nessuno tra i sani e tantomeno tra gli ammalati, perché ciascuno pensa a se stesso per arrivare primo nell'acqua. Il luogo si trasforma quindi in luogo di rivalità, di egoismo, una palestra dove si corre la disumana corsa dell'antagonismo e dove vige, non codificata ma praticata, la legge dell'eliminazione dell'altro.

L'uomo, introdotto dall'evangelista senza nome, rompe il suo anonimato solo con il lungo periodo di sofferenza che stranamente lo qualifica. Ma quest'uomo diventa improvvisamente qualcuno allorché Gesù gli rivolge la parola: «Vuoi guarire?». La prima peculiarità di questo miracolo sta nel fatto che avviene su iniziativa di Gesù e non perché la persona lo richiede. Che cosa propone Gesù con una domanda tanto ovvia, quanto apparentemente inutile? Chi non vorrebbe guarire dopo aver sperimentato per tanti anni l'amaro sapore del soffrire? Soffermiamoci su questa domanda che non ha valore pleonastico, come potrebbe sembrare a prima vista.

La domanda non vale per se stessa, né principalmente per quel che dice, bensì vale per la persona a cui è indirizzata. Per il paralitico cessa in quel momento l'anonimato, cessa di essere uno tra i tanti e quel luogo di necessario assembramento e di obbligata rivalità si trasforma in luogo di incontro.

Gesù entra in relazione con lui, prendendo lo spunto da una domanda ovvia per penetrare nella sua vita. Si dà così avvio alla magica e pure sofisticata logica del dono che è apertura all'altro, affossatura di pregiudizi, abbattimento di barriere, superamento del passato, cessazione di un Io e un Tu antagonisti. Con la sconcertante domanda al limite della banalità, Gesù pone le premesse di un rapporto che renda fruttuoso l'incontro.

Gesù è l'amico che, prima di dare, viene; prima di offrire aiuto, pure molto apprezzato e prezioso, incontra l'altro sul piano dei suoi problemi e dei suoi bisogni.

²¹ Non troppo convincente la lettura allegorica del numero degli anni proposta da E. BIANCHI, *Evangelo secondo Giovanni*, 67: «Perché trentotto anni? In Dt 2,14 la durata del cammino di Israele nel deserto da Kades Barnea al torrente Zered è di trentotto anni. Quel cammino era il tempo in cui la mano del Signore fu contro il suo popolo a causa della sua incredulità; trentotto anni di vagare nel peccato finché tutta la generazione peccatrice fu sterminata. [...] Nel paralitico c'è dunque Israele che non arriva alla salvezza [...]». Un'interpretazione allegorica viene anche da sant'Agostino che leggeva il 38 come segno di imperfezione perché risultato di 40 meno 2.

Gesù realizza il proverbio che dice «L'amico vero non è colui che dà, ma colui che viene», perché prima di offrire qualcosa prepara un terreno di comprensione, di dialogo e di stima reciproca che fanno sentire il dono come una comunicazione di se stessi e non la munifica elargizione del ricco che si degna di prestare attenzione al povero che stende la mano. La vera amicizia, scriveva Cicerone, è «*idem velle, idem nolle*, volere o non volere la stessa cosa», comunione di sentimenti e di persone, prima che comunione di beni²².

Non avvezzo alla logica del dono e al carattere interpersonale dell'incontro, perché chiuso negli schemi abituali della rivalità, l'altro non risponde alla domanda che mirava a toglierlo dal suo isolamento e si trincerava dietro la sua solitudine e il suo abbandono: «Io non ho nessuno...». Ora invece, contro ogni aspettativa, c'è Qualcuno che si interessa a lui, gli parla, si è fatto vicino e gli propone un aiuto. Il paralitico non sembra ancora totalmente disposto all'incontro pieno, perché tra lui e Gesù si pone, come diaframma, l'acqua. Per il malato l'elemento salvifico è dato unicamente dall'acqua e l'altro resta solo uno strumento che permette di entrare per primo nella piscina: «Io non ho nessuno che mi immerga nella piscina quando l'acqua si agita. Mentre infatti sto per andarvi, qualche altro scende prima di me». È l'acqua che conta, sembra dire il paralitico, l'acqua appena mossa.

Gesù riprende la parola volendo portare l'altro ad un dialogo per superare la presente situazione fatta ancora di monologhi che non si intrecciano e non riescono a diventare comunicazione. Con la sua parola: «Alzati, prendi il tuo lettuccio e cammina», Gesù aiuta l'altro a capire che non è l'acqua che conta, bensì la forza della parola che esce dalla sua persona. È una parola potente, creatrice, come quella pronunciata da Dio all'inizio del mondo. È una parola che produce quanto annuncia. Infatti, come la parola di Genesi 1 aveva principiato la vita, così ora una parola analoga restituisce alla vita spezzata dalla malattia il suo primitivo vigore. Il miracolo si chiude senza il rombo della folla, spesso presente nei racconti sinottici. Sembra quasi che tutto avvenga in sordina. In realtà Giovanni sta preparando il lettore al passo successivo, che interpreta teologicamente l'accaduto²³.

L'uomo guarito ha sperimentato il valore della liberazione, vive la guarigione come la fine di un incubo, lo scioglimento di catene che lo legavano schiavisticamen-

²² «Stare con una persona, essere ad essa vicino, possibilmente amico, significa abituarsi anche ai suoi tempi, alla sua mentalità, al modo suo di stare con gli altri», M. GARZONIO, *L'amicizia nella Bibbia*, Milano 1994, 38.

²³ «Questa narrazione è anzitutto preparazione per il discorso teologico che la segue», L. W. COUNTRYMAN, *L'itinerario mistico del quarto vangelo*, Assisi 1994, 78.

te al soccorso di altri che non arrivavano mai. Ora si vede uomo libero, autonomo, soggetto di azione e di iniziativa, capace di dare oltre che di ricevere, di andare agli altri più che aspettare da altri. L'elemento salvifico non è dato dall'acqua, ma dalla persona di Gesù che si interessa amorevolmente di lui.

Gv 9

Nella guarigione del cieco nato, pure compiuta di sabato, Gesù prepara una poltiglia di sputo e terriccio che pone sugli occhi del cieco e gli ingiunge di andare a lavarsi nella piscina di Siloe. Il testo non riporta mai il termine acqua, ma la sua presenza è necessaria a causa del duplice riferimento alla piscina e al lavarsi. Non sono certo l'impasto preparato da Gesù o l'acqua a guarire il malato, bensì la sua pronta obbedienza ad eseguire quanto gli ha richiesto Gesù, in analogia alla docilità di Naaman che dà credito alla parola del profeta Eliseo²⁴.

Gv 7,38

Non più a una sola donna, come nel caso della Samaritana del cap. 4, ma a tutto un popolo Gesù offre da bere il dono di Dio.

Siamo verosimilmente nel settimo giorno della festa che è anche quello più solenne, il giorno di *sukka*, quando i sacerdoti giravano sette volte intorno all'altare con l'acqua attinta dalla piscina di Siloe. Gesù, in piedi, «proclama a gran voce», come in Gv 7,28 (cfr. 12,44), sottolineando così la solennità della rivelazione. Sollecita ad andare a lui e ad abbeverarsi e promettendo la realizzazione della Scrittura che scorreranno «fiumi di acqua viva».

Si pone un problema interpretativo²⁵. Chi è la sorgente? I vv. 37-38 sono stati oggetto di interpretazioni opposte secondo la punteggiatura scelta. Alcuni leggono il v. 38 come un insieme, facendo del credente la sorgente della vita: «Colui che crede in me, come disse la Scrittura, dal suo seno sgorgheranno fiumi di acqua viva». Altri riallacciano l'inizio del v. 38 al 37: «... beva colui che crede in me»; in questo caso, è la fede in Gesù che disseta il credente. La costruzione della frase ha allora una forma molto semitica:

²⁴ Cfr. 2 Re 5,1-14. Ricordiamo che all'inizio Naaman aveva rifiutato sdegnosamente di immergersi nelle acque del Giordano, un fiumiciattolo rispetto alle grandi acque dei fiumi Abana e Parpar di Damasco. Sarà il saggio intervento dei suoi servi a convincerlo a compiere quanto suggerito dal profeta. In effetti, l'elemento determinante è la docile esecuzione della parola profetica, non l'acqua.

²⁵ Cfr. A. MARCHANDOUR, *Il vangelo di Giovanni*, Cinisello Balsamo 1994, 133.

*Se qualcuno ha sete venga a me
E beva colui che crede in me*

Anche il rito descritto in precedenza può favorire questa lettura: al momento del rito dell'effusione dell'acqua venuta da Siloe, Gesù si presenta come la sorgente di acqua viva che invita i partecipanti a bere di quest'acqua. Questa rivelazione solenne riprende i discorsi del pozzo di Giacobbe (4,10-14) e di Cafarnao (6,35).

La novità sta nel presentare il credente in relazione a Gesù²⁶. Egli invita ad accostarsi a lui chi ha sete e a bere. Gesù è la fonte della rivelazione definitiva, lui che sta nel seno del Padre (cfr. 1,18). In questo senso l'evangelista interpreta la promessa di Gesù riferendola alla comunicazione futura dello Spirito, fatta a quelli che sono diventati credenti in lui. Sono due tempi distinti: quello di Gesù, prima della sua morte, e quella della comunità credente, dopo la sua glorificazione. Nella prima fase il dono della rivelazione interiore per mezzo dello Spirito è solo promesso ed annunciato; nella seconda fase esso è una realtà. Tra le due sta la glorificazione di Gesù e la sua "partenza" presentata come imminente (cfr. 7,33). Solo dopo tale partenza viene comunicato lo Spirito di verità che dimora nei credenti e permette la piena comprensione della persona e del messaggio di Gesù (cfr. 14,26; 16,12-13).

La rivelazione di Gesù si radica nella Bibbia. La citazione del v. 38 non corrisponde a nessun testo biblico preciso. Può darsi che l'evangelista si ispiri liberamente a diversi testi biblici: Ezechiele 47,12 annuncia che «le acque vengono dal tempio» e fecondano il deserto. Gioele predice che «una sorgente zampillerà dalla casa del Signore e irrignerà la valle delle Acacie» (Gl 4,18). Nello stesso senso vengono in mente Zc 13,1 e soprattutto 14,8 (utilizzato nella liturgia delle Capanne). Gesù si è già presentato come il nuovo tempio (2,19), e dal luogo santo annuncia la rinascita mediante la potenza delle acque uscite dal suo fianco (19,34), quando sarà venuta l'ora. Fa eco l'Apocalisse (22,17): «Colui che ha sete venga a me e chi ne ha desiderio attinga gratuitamente l'acqua della vita».

Gv 13,5

La seconda parte del IV Vangelo, chiamata *libro dell'ora o della gloria*, è inaugurata dal richiamo solenne alla Pasqua (giudaica) e all'ora di Gesù: «Prima della festa di Pasqua Gesù, sapendo che era giunta la sua ora di passare da questo mondo al Padre, dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine» (13,1). L'acqua è utilizzata da Gesù in occasione della lavanda dei piedi. Mezzo abituale per

²⁶ Cfr. R. FABRIS, *Giovanni*, Roma 1992, 463-464,

il lavaggio, assume valore nel contesto del gesto che rappresenta in anticipo e figurativamente il significato della morte salvifica di Gesù che dimostra ai suoi un amore εις τέλος, “fino all'estremo”. Nella prassi del mondo rabbinico, il discepolo era tenuto a servire il suo maestro, talvolta anche a lavargli i piedi²⁷. Scrive S. Fausti: «I fatti sono sempre più ricchi di ogni tentativo di comprensione. L'alveo interpretativo tradizionale scorre tra due sponde, che abbracciano l'ampio fiume di tutta la tradizione cristiana: da una parte il gesto è inteso come esempio illustrativo dell'amore e del servizio reciproco, dall'altra come rimando all'incarnazione, all'eucaristia, al battesimo o alla penitenza. Le differenti interpretazioni non si escludono; anzi, si richiamano a vicenda»²⁸.

Gv 19,34

Al momento finale della sua vita terrena, al Crocifisso non sono spezzate le gambe, gesto che aveva come scopo di accelerare la morte. Il richiamo sottende il vistoso simbolismo che Gesù è l'Agnello pasquale cui non sono rotte le ossa.

Per accertarsi che Gesù sia veramente morto, un soldato lo colpisce con una lancia «e subito ne uscì sangue ed acqua»²⁹. Il senso di questo evento sarà subito precisato ai vv. 36-37 con due testi della Scrittura, Es 12,46 che autorizza l'identificazione di Gesù in croce come l'agnello pasquale cui non sono spezzate le ossa, e Zc 12,10 con il richiamo a colui che è stato trafitto.

Il sangue, con il suo valore sacrale, attesta la realtà del sacrificio dell'agnello, offerto per la salvezza del mondo. Alla fine del Vangelo, al momento della morte in croce, viene confermato il titolo che Giovanni Battista aveva dato a Gesù al momento del suo incontro: «Ecco l'agnello di Dio, ecco colui che toglie il peccato del mondo» (1,30; cfr. 1,36). Si crea così una bella inclusione che incornicia tutto il IV Vangelo.

L'acqua, simbolo dello Spirito, attesa la fecondità spirituale della morte di Gesù. Non senza fondamento molti Padri della Chiesa hanno visto nell'acqua il simbolo del battesimo e nel sangue quello dell'eucaristia, e in questi due sacramenti il segno della Chiesa, nuova Eva che nasce dal nuovo Adamo (cfr. Ef 5,25-32). Così si espri-

²⁷ Cfr. *Ber.* 7b con riferimento a 2 Re 3,11, dove Eliseo versa l'acqua nelle mani di Elia; *Ket.* 96b: il discepolo compie per il suo maestro tutti quei lavori che lo schiavo fa per il suo padrone.

²⁸ *Una comunità legge il Vangelo di Giovanni*, II, Bologna-Milano 2004, 11.

²⁹ Sulla problematica dell'autenticità di queste parole e sulla interpretazione che hanno dato i Padri, si possono consultare i riferimenti bibliografici riportati da F. J. MOLONEY, *Il Vangelo di Giovanni*, Leumann 2007, 444.

me san Giovanni Crisostomo: «La Chiesa è nata da questi due sacramenti, da questo bagno di rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito Santo per mezzo del battesimo e dell'eucaristia. E i simboli del battesimo e dell'eucaristia sono usciti dal costato. Quindi è dal suo costato che Cristo ha formato la Chiesa, come dal costato di Adamo fu formata Eva»³⁰. L'evangelista sembra richiamare una capitale verità: la Chiesa è quella realtà vivente e vivificante che viene dal cuore di Cristo trafitto. Ancora una volta si realizza una contraddizione del vangelo: la morte vivificante supera la vita mortificata; se l'odio era stato capace di generare morte, l'amore è ancora più grande perché vince la morte, perché «forte come la morte è l'amore» (Ct 8,6), anzi, decisamente più forte perché il cuore trafitto genera vita.

La testimonianza dell'evangelista attesta che l'incarnazione è ben reale e che la morte di Gesù, nel suo realismo, introduce al mistero della salvezza annunziato in Gv 7,38: «Come disse la Scrittura: "Dal suo ventre sgorgheranno fiumi di acqua viva"». Nella morte di Gesù, l'ora della sua glorificazione è arrivata, lo Spirito è dato ai credenti (7,39). Il lettore cristiano attualizza questa vita data da Gesù nei due sacramenti del battesimo (rinascere dall'acqua e dallo Spirito, 3,5) e dell'eucaristia (6,54)³¹.

2.1. In sintesi

La breve rassegna ha permesso un richiamo al tema dell'acqua, distribuito nel IV Vangelo³². In alcuni casi non ha forte pregnanza teologica, indicando il materiale necessario a Giovanni per svolgere la sua attività di battezzatore (1,26.31.33; 3,23). Non si può comunque dire un elemento trascurabile, perché il battesimo di Giovanni ha la funzione di preparare gli animi ad accogliere il dono di Gesù. Anche l'acqua di Cana è all'inizio solo l'elemento naturale con scopi di purificazione. Ma essa diventa "il materiale" di cui Gesù si avvale per compiere il suo primo segno e la trasforma in vino, allusione ed anticipo ad un'altra, ancora più sorprendente trasformazione, che vedrà il vino diventare sangue di Cristo nel contesto eucaristico. All'acqua il compito, non marginale, di preparare le persone a lasciarsi sorprendere dalla trasformazione messa in atto dalla potenza divina.

³⁰ *Catec.* 3,17-19, SC 50, 176-177.

³¹ Cfr. A. MARCHANDOUR, *Il vangelo di Giovanni*, 263.

³² J. MATEOS – J. BARRETO, *Dizionario teologico del Vangelo di Giovanni*, Assisi 1982, 23-27 propongono questa sintesi: l'acqua che indica rottura (battesimo di Giovanni), l'acqua-vino della purificazione (Cana), l'acqua-Spirito (Gv 1,33; 3,5; 4,14; 7,37-39), l'acqua che indica il servizio (Gv 13,5), l'acqua della vana speranza, quella della piscina di Betesda (Gv 5,7) che rappresenta la vana speranza di guarigione.

Nella linea di un simbolismo vitale si pone l'acqua di Siloe che concretamente permette al miracolo di prendere forma. Abbiamo già ricordato che è la fiducia del cieco nella parola di Gesù l'agente primo, ma l'acqua diventa il mezzo concreto e visibile che permette a tale fiducia di concretizzarsi.

Nel dialogo di Gesù con la Samaritana l'acqua assume una valenza nuova. Utilizzata all'inizio come oggetto di discussione, apre orizzonti sempre più vasti, fino a diventare sinonimo di rivelazione, quella portata da Gesù e sviluppata nella vita dei credenti grazie all'azione dello Spirito.

L'acqua e lo Spirito sono responsabili della nuova vita del credente, che accoglie Gesù, non solo per un dialogo notturno come fece Nicodemo, ma per una nuova impostazione di vita. E il simbolismo della vita conclude la nostra rassegna: quel cuore trafitto e apparentemente ormai inutile, continua a generare amore, reso visibile dal sangue e dall'acqua che sgorgano da esso, simboli dei sacramenti della Chiesa e della Chiesa stessa, nata dal costato di Cristo, come Eva da quello di Adamo.

3. L'acqua e noi

Il discorso fin qui condotto potrebbe rimanere astratto e lontano da noi. Un felice collegamento tra la prospettiva biblico-spirituale e le urgenze moderne è stato proposto da Papa Benedetto XVI durante la sua visita in Turchia nel 2006, quando pronunciò queste parole³³: «È lui (= Cristo) la sorgente della nuova vita che ci è donata dal Padre, nello Spirito Santo. Il Vangelo di san Giovanni l'ha appena proclamato: "Fiumi d'acqua viva sgorgheranno dal suo seno". Quest'acqua zampillante, questa acqua viva che Gesù ha promesso alla Samaritana, i profeti Zaccaria ed Ezechiele la vedevano sorgere dal lato del tempio, per rigenerare le acque del Mar morto: immagine meravigliosa della promessa di vita che Dio ha sempre fatto al suo popolo e che Gesù è venuto a compiere. In un mondo dove gli uomini hanno tanta difficoltà a dividere tra loro i beni della terra e dove ci si inizia a preoccupare giustamente per la scarsità dell'acqua, questo bene così prezioso per la vita del corpo, la Chiesa si scopre ricca di un bene ancora più grande. Corpo del Cristo essa ha ricevuto il compito di annunciare il suo Vangelo fino ai confini della terra (cfr. Mt 28, 19), vale a dire di trasmettere agli uomini e alle donne di questo tempo una buona

³³ Omelia nella cattedrale dello Spirito Santo ad Istanbul, 1° dicembre 2006.

novella che non solo illumina ma cambia la loro vita, fino a passare e vincere la morte stessa. Questa Buona Novella non è soltanto una Parola, ma è una Persona, Cristo stesso, risorto, vivo! Con la grazia dei Sacramenti, l'acqua che è scaturita dal suo costato aperto sulla croce è diventata una fonte che zampilla, "fiumi d'acqua viva", un dono che nessuno può arrestare e che ridona vita. Come i cristiani potrebbero trattenere soltanto per loro ciò che hanno ricevuto? Come potrebbero confiscare questo tesoro e nascondere questa fonte? La missione della Chiesa non consiste nel difendere poteri, né ottenere ricchezze; la sua missione è di donare Cristo, di partecipare la Vita di Cristo, il bene più prezioso dell'uomo che Dio stesso ci dà nel suo Figlio».

L'acqua è un bene spirituale e, nello stesso tempo, un bene materiale. Da condividere. Eppure le statistiche sono impietose nel ricordarci vergognose disuguaglianze e meccanismi iniqui³⁴. Oggi 1,5 miliardi di persone non hanno accesso all'acqua potabile e 2,6 miliardi non dispongono di servizi igienico-sanitari. Conseguenza: ogni giorno cinquemila bambini al di sotto dei cinque anni muoiono per assenza o cattiva qualità dell'acqua. Non è questione di tecnica o di denaro. Se anziché spendere 1.117 miliardi di dollari all'anno per armi e guerre si investissero cento miliardi all'anno per dieci anni, l'acqua sarebbe un bene di tutti. Anche dove ce n'è in abbondanza, i poveri non hanno quella potabile.

Inoltre, occorre togliere l'acqua da una prospettiva di profitto. Viene paragonata ad un bene che deve fruttare e quindi ha un costo che tiene conto del profitto di qualcuno. L'Organizzazione Mondiale della Sanità ha stabilito in 50 litri giornalieri il minimo vitale. Con il sistema costo-guadagno non si parla più di beni essenziali, e tutto il discorso prende una piega economica. La mercificazione dell'acqua si accompagna alla privatizzazione dei servizi idrici.

Rimane infine la questione del governo pubblico dell'acqua fondato sulla partecipazione dei cittadini e sulla fraternità dei popoli. Ridotta a un bene raro, a una risorsa strategica, è chiamata "oro blu" ed è "petrolizzata" cioè da bene comune è passata ai meccanismi di mercato ed alle imprese multinazionali private.

³⁴ Cfr. l'articolo *L'acqua, bene comune per tutti*, di Riccardo PETRELLA, professore emerito all'Università Cattolica di Lovanio, apparso su L'Osservatore Romano, 20-21 marzo 2008, 1.

Tragico risultato: l'acqua è un bene raro e non equamente distribuito nel pianeta³⁵, che l'azione dell'uomo mette sempre più a rischio³⁶ e che, già oggi fonte di grandi tensioni fra Stati confinanti³⁷, minaccia di diventare la principale causa di guerra di questo secolo. Mentre si paventa l'esaurimento del petrolio, assai meno ci si occupa di una minaccia molto più drammatica: la crescente carenza di un elemento del quale, a differenza del petrolio, non esiste sostituto.

Dati e situazioni ci dicono che siamo in situazione di emergenza. Occorre prendere coscienza e, molto di più, cercare rimedi.

4. Conclusione: Impegno e speranza

Per troppo tempo la prassi comune è stata quella di non prendere in considerazione il problema dell'acqua. Fortunatamente da qualche tempo l'atteggiamento è cambiato. L'ONU istituì nel 1992, all'indomani della Conferenza di Rio, la giornata mondiale dell'acqua. Tocca ad ognuno fare la propria parte, diventando più respon-

³⁵ Il consumo giornaliero di un italiano si avvicina ai 250 litri, l'equivalente di due vasche da bagno piene. Media decisamente superiore a quella europea che è di 165 litri. Più spreconi sono il Canada e gli Stati Uniti che raggiungono i 350 a testa. Contemporaneamente in 80 Paesi del mondo, molti dei quali in Africa, si conosce la penuria di acqua. L'ONU ha dichiarato che ognuno deve avere diritto ad una cinquantina di litri al giorno: un africano arriva solo a 10.

³⁶ Uno dei casi più clamorosi è quello di un mare prosciugato dalla follia umana. C'era una volta il mare di Aral. Grande come l'Inghilterra, appartiene al Kazakistan e all'Uzbekistan. La capitale della regione, Aralsk, si affacciava sul mare e contava 75.000 abitanti e una grande flotta di pescherecci. Le sue industrie conserviere inscatolavano e spedivano per il mondo 50.000 tonnellate di prodotti ittici. Il dramma iniziò negli anni Cinquanta e si consumò negli anni Ottanta, quando il regime decise che i due fiumi che alimentavano il mare, l'Amu-Daria e il Syr-Daria servissero ad irrigare le piantagioni di cotone dell'Uzbekistan e di riso del Kazakistan. Divennero grandi produttori di cotone e di riso, ma Aral è morto perché non riceve più l'acqua dei due fiumi. Un'impresa portata avanti male e in fretta, con l'acqua che si perde dal 30 al 70% strada facendo, perché i canali di irrigazione non erano a tenuta stagna. Solo con Gorbaciov e con la *glasnost* ci si rese conto della realtà. Il mare di Aral era letteralmente scomparso, ridotto ad una serie di acquitrini salmastri, a distese di terreno sabbioso attraversato dalle carovane di cammelli, con i pescherecci a secco e gente senza lavoro che riparava altrove. Aralsk era diventata una città fantasma, ora a 120 km dal mare. Dopo il crollo del comunismo è cominciata la corsa alla salvezza del mare.

Un massiccio finanziamento della Banca Mondiale ha consentito di costruire la diga di Kokaral che raccoglie e riversa nel bacino di Aral le acque dello Syr-Daria non giudicate indispensabili alle piantagioni di cotone e alla coltivazione del riso. Così si è dato vita al cosiddetto "piccolo mare", come era chiamata la laguna situata al nord del mare. Una piccola risurrezione, segnata anche dalla sosta degli uccelli migratori e dalla presenza degli aironi. Ci vorrà del tempo prima che la fauna e la flora ritornino. E gli investimenti si moltiplicano. La rinascita del mare di Aral è una scommessa che in tanti vogliono vincere.

³⁷ L'acqua del Giordano fu una delle principali cause della Guerra dei Sei Giorni, con cui Israele si impadronì delle alture del Golan. Tigri e Eufrate sono già oggi oggetto di contesa fra Turchia, Siria e Iraq.

sabile nell'uso e più corresponsabile nella partecipazione comune. Diventiamo più saggi, imitando la sapienza cinese, come riportata nel capitolo VIII del Tao Tê Ching³⁸:

L'acqua è quasi simile al Tao: resta nel posto che gli uomini disdegnano (gli uomini detestano i luoghi bassi e sporchi: l'acqua vi permane scorrendo tranquillamente); *nel donare s'adatta alla carità* (dà al vuoto, non al pieno), *nel dire s'adatta alla sincerità* (nell'acqua le immagini sono riflesse), *nel correggere s'adatta all'ordine* (lava e leviga), *nel servire s'adatta alla capacità* (può essere quadrata o rotonda, storta o dritta, a seconda delle forme), *nel muoversi s'adatta alle stagioni* (d'estate si scioglie, d'inverno si raggela). *Proprio perché non contesta* (se l'ostacoli s'arresta, se la liberi fluisce, obbedisce e fa come vogliono gli altri), *non viene trovata in colpa*.

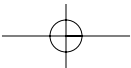
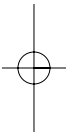
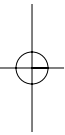
Molti secoli dopo, san Francesco canterà: *Laudato si', mi Signore, per sora Acqua, la quale è molto utile, e umile, e preziosa e casta*.

Occorre recuperare la "dimensione spirituale" dell'acqua per impostare adeguatamente i problemi etici, politici ed economici legati alla gestione di questo bene. Recentemente lo ha ricordato il Papa Benedetto XVI nel suo messaggio per la giornata della Santa Sede all'*expo* di Saragoza³⁹.

Quest'anno ricorre il 60° anniversario della Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo in cui il diritto all'acqua non figura. Che cosa si aspetta ad affermare che l'acqua è un bene comune mondiale? La vita è sacra. Anche l'acqua che è vita.

³⁸ Opera considerata una delle vette del pensiero cinese, fu composta da Lao-tse, nato verso il 570 avanti Cristo.

³⁹ «La plena recuperación de esta dimensión espiritual es garantía y presupuesto para un adecuado planteamiento de los problemas éticos, políticos y económicos que afectan a la completa gestión del agua por parte de tantos sujetos interesados, tanto en el am», 16 luglio 2008, 1.



«Wasser, das erlöst und heiligt». Die liturgische Symbolik des Wassers, besonders in den Kirchen des byzantinischen Ritus

Michael Kunzler

Teologische Fakultät (Paderborn)

1. Zur theologischen Bedeutung der materiellen Außenseite liturgischer Vollzüge

Eine tödliche Bedrohung für die Liturgie ging und geht von spiritualistischen Haltungen aus. Sie sind verführerisch, geben sich meistens «fromm» und warten gar mit Schriftargumenten auf, z.B.: «Gott ist Geist, und alle, die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten» (Joh 4,24). Wenn Gott Geist ist, dann verlangt die Begegnung mit ihm die Abstraktion von allem Nicht-Geist, also von der sichtbaren, der Vergänglichkeit unterworfenen Welt, wird doch im Neuen Testament selbst dem das Heil wirkenden «Geist» das Verderben bringende «Fleisch» gegenübergestellt.

Seit Reformation und Aufklärung trachtet ein periodisch immer wieder auftretender Intellektualismus, der sich zu Unrecht auf die Heilige Schrift beruft¹, danach, die sinnenhafte Welt aus der Gottesbeziehung weitestgehend herauszuhalten. Diese wird sogar verdächtigt, die geistige Gottesbeziehung zu stören, zumindest von ihr abzulenken. Der Spiritualismus kann demgemäß mit der liturgischen Feier an sich, die immer eine sinnenhafte Dimension besitzt, nur wenig anfangen. Er reduziert sie auf das absolut notwendige Maß und versteht die leiblich-sinnhaften Vollzüge des Gottesdienstes bestenfalls als didaktische Rahmenhandlungen für das Geistige, für das Wort, in dem allein der Mensch Gott begegnen soll. So hält denn Zwingli ein

¹ Vgl. Heinz SCHÜRMANN, *Neutestamentliche Marginalien zur Frage der «Entsakralisierung»*, in *Der Seelsorger* 38 (Wien 1968) 38-48; 89-104. Dazu grundlegend: Heribert MÜHLEN, *Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen*, Paderborn 1970².

äußerstes Minimum an «Zeremonien» für notwendig, «damit die sach nit gar dürr und rouw verhandlet und der menschlichen blödigkeit ouch etwas zugegeben wurde»².

So bekennt der Spiritualismus: Nichts Geschaffenes ist sakral, nichts den Sinnen Zugängliches führt zu Gott oder ist gar Träger des Heiligen. Alles ist bestimmt von der Profanität dieser Welt, es gibt keinen ausgesonderten Sakralraum in der Schöpfung mehr, weil «Gott alles sakral gemacht habe, sei alles profan geworden»³.

In der Raumzeitlichkeit dieser Welt ist Kommunikation zwischen Personen nur möglich, wenn es ein «Dazwischen» gibt, das den miteinander kommunizierenden Partnern «Gegenwart» füreinander ermöglicht⁴. Dieses «Dazwischen» ist der Ort, an dem sich ihre Kommunikation ereignet: Menschen kommunizieren miteinander über das Materielle, das «zwischen» ihnen als geistigen Subjekten liegt.

Dadurch, dass Dinge dieser Welt in die Kommunikation mit Gott einbezogen werden, erhalten sie Anteil an der Verklärung und unterscheiden sich von dem, was zum selbstgenügsamen Ablauf der gottfernen Welt gehört. Aus dem technisch-kalten Neonlicht wird das warme Licht der Kerzen; aus schadstoffbelasteter Luft wohlthuender und sich «sakral» unterscheidender Weihrauch; aus dem rein funktionalen Trinkgefäß zur Stillung des körperlichen Flüssigkeitsbedarfs der kostbare Kelch: Durch ihre verklärende Einbringung in die Liturgie zeigen die materiellen Dinge, dass die ganze Schöpfung «Sakrament» der göttlichen Nähe und Liebe sein kann. Von Gott her erhalten sie ihre Eindeutigkeit als gute Schöpfung, als Zeichen der liebenden Nähe Gottes.

In unüberbietbarer und ein für allemal heilsrelevanter Weise nähert sich der Dreifaltige der Schöpfung in der materiellen Wirklichkeit des Menschenleibes seines menschengewordenen Sohnes. Sein Leib ist die «heilige Sache» schlechthin, in der sich Gott offenbart und aus der die ungeschaffene Gnade dem Menschen entgegentritt. Dies gilt in anderem Sinn auch für die Kirche als dem mystischen Leib Christi. In der Gemeinschaft der Gläubigen als «Leib Christi» macht sich Gott manifest; auch

² Zitiert nach Eberhard WEISMANN, *Der Predigtgottesdienst und die verwandten Formen: Leiturgia III*, Kassel 1956, 1-96. 37.

³ Kurt KOCH, *Schöpfung als Sakrament. Christliche Schöpfungstheologie jenseits von Gottlosigkeit und Vergötterung der Welt*, in R. LIGGENSTORFER (Hg.), *Schöpfung und Geschichte* (FS Paul Mäder), Romanshorn 1991, 31-53. 32.

⁴ Vgl. Karl RAHNER, *Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde*, in *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 395-408. 395f.

aus ihr, aus der die Liturgie feiernden Gemeinde, fließt einer Quelle gleich die göttliche Gnade.

Doch diese «materielle», leibliche Wirklichkeit der Gemeinde aus Menschen von Leib und Seele erweitert sich in materielle Gegenstände, derer sich die Menschen bedienen. Diese Gegenstände partizipieren auch an der gottmenschlichen Natur der Kirche als Christi mystischer Leib. Alles Tun der Kirche ist von Christi Doppelnatur bestimmt, von zwei Naturen, zwei Wirkweisen und zwei Willen⁵. Wie aus der Menschennatur Christi der Heilige Geist als «Übergeber» der ungeschaffenen Gnade wirkt, so auch im epikletischen Gebet der Kirche bei der Spendung der Sakramente, aber auch bei der epikletischen Segnung materieller Gegenstände. Diese Sicht bestimmt Losskys Symbolbegriff und damit die Theologie der Ikone und der Symbolik: Sie «ist die Grundlage für den Kult der heiligen Bilder, die die unsichtbare Wirklichkeit sichtbar ausdrücken und sie real gegenwärtig setzen, sichtbar und handelnd. Eine Ikone, ein Kreuz, ist nicht einfachhin eine figürliche Darstellung, um unsere Vorstellungskraft während des Gebetes zu lenken; beides sind materielle Zentren, in denen eine Energie ruht, eine göttliche Kraft, die sich mit der menschlichen Kunst vereint».

Von daher hat alles in der Liturgie, Naturelemente, materielle Gegenstände wie liturgische Geräte, Weihrauch, Kerzen, aber auch der Gesang und das Wort einen ikonographischen Charakter: «All dies sind Symbole im realistischen Sinn dieses Wortes, materielle Zeichen für die Gegenwart der geistigen Welt». Dieser Symbolismus wird von der Anamnese her konstituiert; die Symbole richten sich nicht rememorativ an die Sinne, um bloß zu erinnern, sondern sie wollen in das hier und jetzt anwesende Mysterium einführen, dessen Gegenwart sie sichtbar anzeigen: «Das Wort Anamnesis bedeutet nicht einfachhin "Gedächtnis"; es bezeichnet vielmehr eine Initiation in das Mysterium hinein, die Offenbarmachung einer Realität, die in der Kirche allezeit gegenwärtig ist»⁶. Ohne die Einbringung in die Gottesbeziehung bleiben die Dinge dieser Welt diabolisch zweideutig: «Vertiefen wir uns etwa die Bedeutungsfülle, welche das Wasser in der Liturgie hat: In der Weihe kommt seine dämonische Zweideutigkeit zum Ausdruck – wohl jeder hat sie schon gespürt, im ruhelosen Strömen, im Strudeln und Rauschen: erquickend und tötend zugleich, mild und furchtbar, klar und rätselhaft in einem; das Magische,

⁵ Vladimir Lossky, *La théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, 184: «Les sacrements et les rites sacrés accomplis dans l'Eglise comporteront donc deux volontés, deux opérations s'exerçant simultanément».

⁶ Vgl. ebd. 185f.

Verlockende, das tief Heidnische, ja Böse darin. Wer das nicht gespürt hat, weiß nicht, was Natur heißt... In der Liturgie erleben wir das tief Fragwürdige der Natur, die Gewalt der elementaren Mächte, bei denen es durchaus fraglich ist, in wessen Hände sie kommen... Geben wir uns nicht Gott zu eigen, dann verfallen wir dem Bösen. Und der Sinn der Liturgie ist den Dingen gegenüber zum großen Teil der, sie aus der unrechten Hand in die rechte zu bringen; aus der Hand des "Herrn der Welt" in die des Vaters. So wird das Wasser aus einem Element, vor dem es dem wahrhaft Feinfühligen zuweilen wohl grauen kann, zu etwas ganz Reinem... Es macht rein und ist fruchtbar und ein lebendiges Symbol des übernatürlichen Lebens. ... So auch die anderen Stoffe: Feuer, Öl, Salz, Asche, Wachs – es ist, als ob wir die Wesensfülle der Dinge spürten, gerade in dem Augenblick, da sie zum ausdrückenden Zeichen der übernatürlichen Geistesfülle werden»⁷.

Wie geschieht die Einbringung der materiellen Außenwelt in die Gottesbeziehung hinein? Hier ist die hohe Bedeutung der Epiklese zu beachten, die in der ostkirchlichen Theologie nicht nur zur Feier der Sakramente gehört, sondern sich explizit auch auf die materielle Außenwelt bezieht. So sagt Symeon von Thessaloniki, dass alles, worüber der göttliche Name angerufen worden ist, erfüllt sei von der Gnade Gottes und diese auch weiterzugeben vermag⁸. Und: «Wo nämlich die Anrufung Gottes, der der Schöpfer von allem ist, geschieht, wo sein Name ist, derjenige der heiligsten Dreifaltigkeit, die allein wahrer Gott ist, da ist alles heilig, da wirkt er alles, heilt und rettet er durch die Gnade»⁹. In fast ostkirchlicher Manier beschreibt auch Baumgartner das wandelnde Wirken des Geistes bis hinein in die Leiblichkeit des Menschen und die materiellen Gegenstände, die über ihre Alltagsbestimmung hinaus «kraft des Geistes die Gnade wirksam zu vermitteln vermögen»¹⁰.

⁷ Romano GUARDINI, *Liturgische Bildung. Versuche*, Rothenfels am Main 1923, 45f.

⁸ Vgl. *Dialogos* 129, in PG 155, 337 B: Πάντα γὰρ ἡγιασμένα τῷ θεῷ ὀνόματι, καὶ χάριτός εἰσι πλήρη, καὶ μεταδοτικὰ χαρίτων τε καὶ ἁγιασμοῦ.

⁹ *Dialogos* 128, in PG 155, 336 B: Ὅπου τοίνυν Θεοῦ ὀνομασία καὶ ἐπίκλησις τοῦ πάντα πεποιηκότος τῆς μακαρίας Τριάδος τοῦ μόνου ὄντος Θεοῦ, ἅγια πάντα, καὶ ἐνεργεῖ πάντα, καὶ ἰᾶται, καὶ σῶζει τῇ χάριτι.

¹⁰ Jakob Baumgartner: Liturgie und Schönheit, in HLD 40 (1986) 65-84, 71: Unter dem Titel: «Der Geist, der alles erneuert» behandelt Baumgartner die Grundbedeutung der Epiklese auch für die leiblichen Vollzüge bis hin zu den materiellen Gegenständen: «Andererseits prägt das leibliche Tun unsere ganze Person mit dem Geist; dieser bemächtigt sich unser und verwandelt, ja vergeistigt unser Wesen. Das Lob setzt sich sogar über den Leib hinaus fort; die materiellen Dinge (das Wasser, das Brot, der Wein, das Öl) erhalten zusätzlich zu ihrer Alltagsbestimmung einen Tiefensinn, so dass sie kraft des Geistes die Gnade wirksam zu vermitteln vermögen».

Was bedeutet nun dies alles für das Wasser als liturgisches Symbol, das in der Lage sein soll, die göttliche Gnade weiterzugeben, nachdem es durch eine epikletische Weihe die Kraft Gottes sozusagen aufgenommen hat, so dass es zu «erlösen und heiligen» vermag, wie es in der Taufwasserweihe des byzantinischen Ritus heißt?

2. Wasser begräbt und lässt auferstehen: Zur Symbolik des Wassers in der Taufe

Da in diesem Heft die Taufe eigens behandelt wird, sollen nur einige Aspekte der Taufwasserweihe im Kontext der christlichen Initiation behandelt werden.

In den Kirchen des Ostens geschieht die Taufe durch Immersion, durch das dreimalige Untertauchen des Täuflings als realsymbolischer Nachvollzug des mit Christus Begrabenwerdens und Auferstehens nach der Tauftheologie des 6. Kapitels im Römerbrief.

Auch nach Symeon von Thessaloniki, einem Liturgiekommentator aus spätbyzantinischer Zeit, geschieht das dreimalige Eintauchen und Wiederauftauchen wegen der dreitägigen Grabesruhe und der Auferstehung Christi¹¹. Symeon erwähnt noch eine weitere Analogie zwischen Christus und dem ihm in der Taufe ähnlich gewordenen Menschen: Der Getaufte steigt aus dem Taufbecken als neugeborener Mensch, neu geschaffen und erleuchtet als Sohn Gottes, das Taufbecken ist seine geistliche «Mutter», aus deren jungfräulichem Schoß der Mensch ebenso hervorgeht wie Christus aus dem jungfräulichen Schoß seiner Mutter hervorgegangen ist. Wie Christus aus seiner jungfräulichen Mutter Fleisch annahm, so bewirkt das Wasser der Taufe in Synergie mit dem Heiligen Geist im Menschen die reine Wiedergeburt, das Taufbecken wird gleichsam ein Mutterschoß¹². Einen solchen Vergleich des Taufbeckens mit einem Mutterschoß für die geistliche, Geburt kennt auch Theodor von Mopsuestia: «Der Priester muss vortreten und nach dem Gesetz

¹¹ *Dialogos* 63, in PG 155, 227-228 D: ...ἅμα δὲ διὰ τῶν τριῶν καταδύσεών τε καὶ ἀναδύσεων τὴν τριήμερον ταφὴν καὶ τὴν ἀνάστασιν αἰνιττόμενος τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν σαρκὶ σταυρώοντος καὶ ἀναστάντος.

¹² *Dialogos* 64, in PG 155, 229 A: Οὕτως οὖν ἀναγεννηεῖς ὁ βαπτισθεὶς, ἐξέρχεται καινὸς ὅλος καὶ πεφωτισμένος καὶ Υἱὸς Θεοῦ τῆς ἱερᾶς κολυμβήθρας τῆς μητρὸς ἡμῶν τῆς πνευματικῆς, τῆς ἀντὶ τῆς παρθενικῆς καταρᾶς καὶ ἀγίας μήτρας. Ὡς γὰρ ὁ Χριστὸς ἀπὸ τῆς Παρθένου, ἵνα τὸν ῥερυπωμένον κατάρη τὸν, καὶ ἡμεῖς ἀπὸ τῆς ἀγνῆς κολυμβήθρας, καὶ ὡς ἐκεῖ αἷμα καθαρὸν καὶ γαστήρ ἀγία τῆς Παρθένου ἐν ἀγίῳ Πνεύματι τὴν τοῦ Λόγου εἰργάσατο σάρκωσιν, καὶ ἐν ἡμῖν ὕδωρ καθαρὸν τῆς κολυμβήθρας καὶ Πνεῦμα θεῖον τὴν καθαρὰν ἀναγέννησιν ἐξετέλεσε.

«Wasser, das erlöst und heiligt». Die liturgische Symbolik des Wassers...

des priesterlichen Dienstes, indem er bestimmte Worte verwendet, Gott bitten, dass die Gnade des Heiligen Geistes herabkomme, dass er es ermächtige und befähige, Leben zu zeugen in dieser furchtgebietenden Geburt, und es zum Schoß der sakramentalen Geburt (ἡ τοῦ μυστηρίου γένεσις) wird»¹³.

Genau genommen – κατ' ἀκρίβειαν – gehört die dreimalige Immersion zur Gültigkeit der Taufe. Die antilateinische Polemik gegen die Gültigkeit der Taufe durch Aspersio n erwähnd bemerkt Meyendorff unter Bezugnahme auf Nikolaus Kabasilas, dass die Immersion tatsächlich ein Zeichen für den Sinn der Taufe selbst sei. Der Untergang des alten Menschen, dem die Gnade nicht zugänglich war, könne nur durch die Immersion gültig (!) dargestellt werden. «Der Geist gibt dem Menschen durch die Taufe die Freiheit von der Sklaverei des Satans und – nach einem anderen Ausdruck von Kabasilas – die Möglichkeit, “mit den Energien des Geistes tätig zu sein”»¹⁴. Doch feiern verschiedene Kirchen die Taufe so, dass der Empfänger bis zum Bauch oder bis zur Brust im Wasser steht, und der Täufer ihm dreimal Wasser über das Haupt gießt, so dass ein Wasserschleier entsteht, der den Leib ganz einhüllt und so das «Begrabenwerden» im Wasser nur rudimentär darstellt¹⁵. Die ostkirchliche ikonographische Darstellung der Taufe Christi entspricht dieser Taufweise. Nach Kleinheyer spricht manches dafür, dass dies in vornikänischer Zeit vielleicht sogar die Regel der Taufweise war, denn die Tiefe der Taufbecken ließ nach archäologischen Erkenntnissen gar kein vollständiges Untertauchen zu¹⁶.

¹³ THEODOR V. MOPSUESTIA, *Katechet. Homilien*, übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns (Fontes Christiani 17/2), Freiburg-Basel-Wien u.a. 1995, *Homilie* 14,9, 367. Dazu auch Georges Aimé MARTIMORT, *L'Eglise en prière. Introduction à la Liturgie*, vol. III: *Les sacrements*, Paris 1984, 56: «...l'eau aussi devient un sein pour celui qui naît... le Pontife... demande à Dieu que la grâce de l'Esprit Saint vienne sur l'eau, la rende capable d'engendrer...».

¹⁴ Jean MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, Paris 1975, 258: «L'immersion est à vrai dire le signe même du sens du baptême ... L'engloutissement ne peut pas valablement être signifiée sinon par l'immersion. L'Esprit donne à l'homme libéré par le baptême de l'esclavage du Satan, la possibilité d'être actif avec les énergies spirituelles, selon une autre expression de Cabasilas».

¹⁵ Vgl. Alban DOUDELET, *Les Orthodoxes grecs*, Leuven 1996, 104: «Le baptême est administré dans une cuve mobile placée au milieu de l'église, par immersion... l'immersion est seule considérée comme valide: des milieux rigoristes préconisent l'immersion complète, tandis que certains évêques prescrivent de plonger l'enfant dans l'eau jusqu'aux épaules en lui versant de l'eau sur la tête». Vielleicht zu generalisierend Brey: «Die Taufe geschieht durch dreimaliges totales Untertauchen oder durch Eintauchen und Übergießen», Christoph BREY, *Gestaltung und Deutung der christlichen Initiation in den orthodoxen Kirchen*, in C. LANGE – C. LEONHARD – R. OLBRICH (Hgg.), *Die Taufe. Einführung in Geschichte und Praxis*, Darmstadt 2008, 143-150, hier 145.

¹⁶ Vgl. Bruno KLEINHEYER, *Sakramentliche Feiern I: Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*, GdK I,

Trotz allem steht in der byzantinischen Tauffeier die Theologie des Römerbriefes, wonach der Täufling mit Christus begraben wird, um auch an seiner Auferstehung Anteil zu erhalten prägend im Vordergrund. Dies zeigt das Weihegebet des Taufwassers, wie es zu jeder Tauffeier gehört und der Gattung «Hochgebet»¹⁷ zugerechnet werden muss. Ganz den Strukturgesetzen orientalischer Anaphoren folgend, beginnt das Weihegebet mit einem hymnischen Lobpreis über den Schöpfer und seine gute Schöpfung. Gottes Erbarmen führte zur Menschwerdung seines Sohnes, um die Menschen und die gesamte Schöpfung von der Knechtschaft Satans zu befreien. Dreifach wird die Epiklese wiederholt: «Du selbst also, menschenliebender König, komm auch jetzt durch das Überkommen Deines Heiligen Geistes und heilige dieses Wasser». Diese Epiklese soll bewirken: «Gib ihm die Gnadengabe der Erlösung, den Segen des Jordans. Mache es zur Quelle der Unverweslichkeit, zum Geschenk der Heiligung, zum Sühnemittel für die Sünden, zur Heilung von Krankheiten, den Dämonen zum Verderben, unnahbar den feindlichen Kräften, erfüllt mit Engelskraft». Entsprechend folgt nun eine exorzisierende Handlung: Der Priester bekreuzt mit der Hand dreimal das Wasser haucht es an und spricht, alles dreimal wiederholend: «Es mögen zerschmettert werden unter dem Zeichen Deines Kreuzes alle feindlichen Mächte»¹⁸. Durch die Vertreibung aller gottwidrigen Mächte und die Herabkunft des Heiligen Geistes soll dieses Wasser eines werden, «das erlöst und das heiligt, das Fleisch und Geist reinigt», ein Wasser, das die Nachlassung der Übertretungen, die Erleuchtung der Seele bewirkt, das zum Bad der Wiedergeburt wird, das der Erneuerung des Geistes dient, das das Gnadengeschenk der Kindschaft bringt, das das Gewand der Unverweslichkeit bringt und zur Quelle des Lebens wird. «Erscheine, Herr, über diesem Wasser, und gib, dass der, welcher darin getauft wird, neu geschaffen werde und ablege den alten Menschen, der durch die Lüste der Verführung verderbt ist, und anziehe den neuen Menschen, der nach dem Bilde seines Schöpfers erneuert ist, auf dass er, mit eingepflanzt in der Ähnlichkeit Deines Todes durch die Taufe, teilhaftig werde auch

Regensburg 1989, 50; auch Andreas PÜLZ, *Die Lage der Piszinen in den spätantiken Baptisterien Bosniens und der Herzegowina und ihre Auswirkung auf den Taufablauf*, in HlD 48 (1994) 307-317.

¹⁷ Zur Gebetsgattung des «Hochgebets», das nicht auf das Eucharistische Hochgebet beschränkt ist, zu dem auch die Taufwasserweihe in den abendländischen Riten, die Ordinationsgebete in der Weiheliturgie, der feierliche Brautsegen und das Exsultet der Ostervigil gehört, vgl. Michael B. MERZ, *Gebetsformen der Liturgie*, in GdK III, Regensburg 19902, 116-120.

¹⁸ Sergius HEITZ, *Mysterium der Anbetung III: Die Mysterienhandlungen der Orthodoxen Kirche und das tägliche Gebet der Orthodoxen Gläubigen*, Herausgegeben von Erzpriester Sergius Heitz, übersetzt und bearbeitet von Susanne Hausammann und Sergius Heitz, Köln 1988, 43.

Deiner Auferstehung, bewahre die Gabe des Heiligen Geistes, mehre das Unterpfand der Gnade und so erhalte den Ehrenpreis der Berufung von oben und zugezählt werde den Erstgeborenen, die eingeschrieben sind im Himmel, in Dir, unserem Gott und Herrn Jesus Christus»¹⁹.

Alle Güter des Heils und der Erlösung, die das geweihte Wasser «bewirken» soll, gründen und gipfeln in seiner Bestimmung, im Taufgeschehen das Grab zu werden, an dem der Mensch realen Anteil erhalten soll, um ebenso real mit Christus zum ewigen Leben auferstehen zu können. Das Taufwasser wird zur Ähnlichkeit (ὁμοίωμα) des heilbringenden Todes Christi²⁰. Damit wären Sinn und Bedeutung der Taufe in großer theologischer und spiritueller Dichte so zu kennzeichnen: Sie ist das Eingepflanztwerden eines endlichen und sündigen Menschen in die überbordende Fülle des unendlichen, heilen und heiligen Lebens, das dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist eigen ist vor aller Zeit. Wie eine Pflanze aus dem tödlichen Grund einer vergifteten Erde genommen und in einen neuen Wurzelgrund eingepflanzt wird, der ihr Leben in Fülle erlaubt, so wird der Mensch im Geschehen der Taufe «eingepflanzt» (σύμφυτος) in das Leben des dreifaltigen Gottes²¹.

3. Wasserweihe und Weihwasser im byzantinischen Ritus

3.1. Weihwasser nach Zeugnissen der alten Kirche

Im Euchologion des Bischofs Serapion aus dem ägyptischen Thmuis († 362) finden wir erstmals ein Gebet zur Segnung des Wassers, das unterschieden vom Taufwasser war. Es handelt sich um das fünfte Gebet im *Rituale* des Serapion mit der Überschrift «Gebet über die dargebrachten Öle und Wasser» – Εὐχή περὶ τῶν προσφερομένων ἐλαίων καὶ ὕδατων²².

Darin heißt es: «Wir segnen durch den Namen deines einziggeborenen Jesus Christus diese Geschöpfe, den Namen dessen, der für uns gelitten hat, der gekreuzigt wurde, der auferstand und zur Rechten des Ungeschaffenen sitzt rufen wir an

¹⁹ HEITZ, *Mysterium der Anbetung III*, 44.

²⁰ Ἀγιασμάταριον, Rom 1954, I, 31: ...ἵνα γενόμενος σύμφυτος τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ διὰ τοῦ βαπτίματος...

²¹ Vgl. Röm 6,5: Εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα.

²² Herausgegeben von Franz Xaver FUNK, *Didascalia und Constitutiones Apostolorum*, Bd. 2, Paderborn 1906, 179f.

über dieses Wasser und dieses Öl. Teile gnädig mit heilende Kraft über diese Geschöpfe, damit alle Fieberhitze und alles Teuflische und alle Krankheit durch das Trinken und die Salbung vertrieben werden möge und dass die Teilhabe an diesen Geschöpfen uns zur heilenden Arznei und zum Mittel unserer Gesundung werden im Namen deines eingeborenen Sohnes Jesus Christus, durch den dir die Ehre sei und die Herrschaft im Heiligen Geist durch alle Ewigkeiten der Ewigkeiten, Amen»²³.

Wahrscheinlich ist dies der erste offizielle liturgische Text zur Weihe des Weihwassers, das ein wirkliches Sakramentale darstellt. Im 4. Jahrhundert kennt der Redaktor der Apostolischen Konstitutionen gleichfalls ein solches Gebet über Öl und Wasser²⁴. Im Unterschied zum ägyptischen Brauch bei Serapion beschränkt sich das Gebet in den Konstitutionen auf die Bitte, dass das Wasser und das Öl Mittel zur Heilung von Krankheiten und zum Verjagen der bösen Geister sei. Offensichtlich brachten die Gläubigen Wasser und Öl in die Kirche und haben es zum privaten Gebrauch wieder mit nach Hause genommen. Auch im 2. Formular des Serapion diente die Segnung von Öl und Wasser nicht allein «zur Abwehr jeden bösen Geistes, zum Verjagen aller Feuersglut und Kälte und jeder Schwäche» (εἰς ἀφορισμὸν παντὸς πνεύματος πονηροῦ, εἰς ἐκδιωκμὸν παντὸς πυρετοῦ καὶ ῥιγῶν καὶ πάσης ἀσθενείας), aber auch «zum Erlangen aller Gnade und zur Vergebung der Sünden» (εἰς χάριν ἐκάστην καὶ ἄφεσιν ἁμαρτημάτων).

Aus den Quellen wird deutlich, dass die östlichen Kirchen seit dem 3. Jahrhundert den Gebrauch von geweihtem Wasser zur Heilung von Krankheiten und zur Abwehr der Dämonen gekannt haben. Dieses Wasser wurde prinzipiell in der Messfeier geweiht, die Gläubigen selbst brachten es mit in die Kirche. Später fand die Segnung des Wassers auch außerhalb der Messe statt. Das Wasser befand sich in verschiedenen Behältnissen, die sich im Atrium der Kirchen befanden, es war schon geweiht und stand den Gläubigen zur Verfügung. In verschiedenen Kirchen gab es einen dafür eigens bestellten Priester, der die Aufgabe hatte, das

²³ Εὐλογοῦμεν διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ μονογενοῦς σου Ἰησοῦ Χριστοῦ τὰ κτίσματα ταῦτα, τὸ ὄνομα τοῦ παθόντος ὀνομάζομεν, τοῦ σταυρωθέντος καὶ ἀναστάντος καὶ καθεζομένου ἐν δεξιᾷ τοῦ ἀγενήτου ἐπὶ τὸ ὕδωρ καὶ ἐπὶ τὸ ἔλαιον τοῦτο. Χάρισαι δύναμιν θεραπευτικὴν ἐπὶ τὰ κτίσματα ταῦτα, ὅπως πᾶς πυρετὸς καὶ πᾶς δαιμόνιον καὶ πᾶσα νόσος διὰ τῆς πόσεως καὶ τῆς ἀλείψεως ἀπαλλαγῇ καὶ γένηται φάρμακον θεραπευτικὸν καὶ φάρμακον ὁλοκληρίας ἢ τῶν κτισμάτων τούτων μετέληγης ἐν ὀνόματι τοῦ μονογενοῦς σου Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ σοὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος ἐν ἀγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς σύμπαντας αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

²⁴ *Apostolische Konstitutionen* VIII, 29, ed. Marcel Metzger (SChr 336), Paris 1987, 232f.

Wasser zu weihen; nach Sinesios wurde er als ὕδροκομήτης oder ὕδρομούστης bezeichnet²⁵.

Große Bedeutung erlangte die Segnung des Wassers am Tag der Taufe des Herrn, an Epiphanie. Chrysostomos bereits kennt diesen Brauch und erwähnt, dass die Gläubigen Wasser mitbringen um es segnen zu lassen und es wieder mit nach Hause nehmen: «Das ist der Tag, an dem Christus getauft wurde und die Natur des Wassers geheiligt hat. Deshalb bringen alle in der Nacht dieses Festes Wasser und tragen es nach Hause»²⁶. Die Segnung des Jordanwassers, zu der auch die Spendung der Taufe gehörte, wurde zum Modell der Segnung des Weihwassers in der östlichen Kirche.

3.2. Der Ritus der großen Wasserweihe an Epiphanie (6. Januar)

Der Name dieses im Osten entstandenen Festes ist sowohl (mehrheitlich) ἐπιφάνεια als auch θεοφάνεια²⁷. Nach einer ziemlich komplizierten Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte²⁸ bestimmte im Abendland das Motiv von der Anbetung des Neugeborenen durch die Magier das Fest. Im byzantinischen Osten aber ist dieser Festinhalt auch ein Aspekt des Weihnachtsfestes selbst: Der Vigilgottesdienst von Weihnachten am Abend des 24. Dezember ist eine mit dem ersten Teil der Vesper verbundene Basilios-Liturgie (fällt der Tag auf einen Samstag oder Sonntag, eine Chrysostomosliturgie), in der im Evangelium die Geburt des Herrn (Lk 2,1-20) zur Verkündigung kommt. Am Weihnachtstag selbst – der den Titel trägt: «Geburt unseres Herrn, Gottes und Erlösers Jesus Christus dem Fleische nach», um davon die Geburt aus dem Vater vor aller Zeit zu unterscheiden – wird die Chrysostomosliturgie gefeiert mit dem Evangelium von der Anbetung der Magier (Mt 2,1-12)²⁹.

²⁵ *Epistola* 121, in PG 66, 1499.

²⁶ PG 49, 366: Διὰ τοι τοῦτο καὶ ἐν μεσονυκτίῳ κατὰ τὴν ἑορτὴν ταύτην ἅπαντες ὕδρευσάμενοι ὁ οἶκαδε τὰ νάματα ἀποτίθενται καὶ εἰς ἐνιαυτὸν ὁλοκλήρον φυλάττουσι δὴ, ὅτε σήμερον ἁγιασθέντων ὑδάτων.

²⁷ So bereits JOHANNES CHRYSOSTOMOS, PG 48, 703.

²⁸ Vgl. Franz NIKOLASCH, *Zum Ursprung des Epiphaniefestes*, in EL 82 (1968) 393-429.

²⁹ Vgl. Michael KUNZLER – Andreas A. THIERMEYER (Hgg.), *Das Evangelium unseres Herrn, Gottes und Erlösers Jesus Christus, wie es in den heiligen Kirchen des byzantinischen Ritus in der Feier der Mysterien und im Stundengebet verkündet wird. Grafische Gestaltung von Vojtech Boháč*. (Übersetzung und Adaptation des griechischen Evangeliums mit der deutschen Einheitsübersetzung und unter Hinzufügung der Evangelientexte für die liturgischen Feiern an den wichtigsten slawischen Festen), Paderborn 2003, 401 bzw. 403f.

Im byzantinischen Ritus ist die Taufe des Herrn im Jordan der bestimmende Festinhalt des 6. Januar. So lautet das byzantinische Tagestroparion: «Bei deiner Taufe im Jordan, Herr, wurde die anbetungswürdige Dreifaltigkeit geoffenbart. Denn des Vaters Stimme zeugte für dich, da sie dich nannte den geliebten Sohn und der Geist in Gestalt einer Taube bekräftigte die Gewissheit des Wortes». So ist die Taufe des Herrn nach dem Festtroparion die Offenbarung («Epiphanie») der Gegenwart des im Fleisch gekommenen Gottessohnes und der Dreifaltigkeit und darum im wahrsten Sinne des Wortes «Theophanie»: Erscheinung der Gottheit Christi, wie sie die Stimme des Vaters bezeugt und zugleich damit die Offenbarung der Dreifaltigkeit³⁰.

Besonders herausgehoben ist dieser Tag durch die Große Wasserweihe zum Gedächtnis der Jordantaufe, bei der ein an einer Leine befestigtes Kreuz in einen See, Fluss oder ein Hafenbecken eingesenkt wird, um das Wasser zu weihen. Natürlich kann diese Wasserweihe auch in einer Kirche stattfinden. Alexios von Maltzew, der verdienstvolle Übersetzer fast aller liturgischen Texte der orthodoxen Kirche vom Anfang des 20. Jahrhunderts, beschreibt den Ritus dieser Wasserweihe so³¹: Zum Schluss der eucharistischen Liturgie nach dem Ambongebet³² begeben sich alle zum Taufbecken (κολλυμβήθρα) in feierlicher Prozession wobei mehrere Troparien und diese auch mehrfach gesungen werden³³. Am Wasserbecken angekommen, liest der Lektor als erste Lesung Jes 35,1-19. Unmittelbar darauf folgt als zweite Lesung Jes 55,1-13. Auch die sich wiederum unmittelbar anschließende dritte Lesung ist Jesaja entnommen, Jes 12,3-6. Ein Prokimenon – ein Wechselgesang nach Art des abendländischen Responsorialpsalms – führt zu den neutestamentlichen Lesungen über. Zunächst zur Lesung 1 Kor 10,1-5 (Israel wurde getauft in der Wolke und im Durchzug durch das rote Meer) und schließlich wieder zum Festevangelium von der Jordantaufe Jesu Mk 1,9-11³⁴.

Es folgt eine lange Ektenie, eine diakonale, mit Kyrie eleison beantwortete Litanei, welche die Wirkungen des geweihten Wassers beschreibt, indem der Segen Gottes darüber angerufen wird: «Auf dass geheiligt werden mögen diese Gewässer

³⁰ Vgl. Neophytos EDELBY, *Liturgikon. «Messbuch» der byzantinischen Kirche*, Recklinghausen 1967, 768.

³¹ Alexios von MALTZEW, *Die ostkirchlichen liturgischen Texte*, Bd. IV: *Bitt-, Dank- und Weihegottesdienste*, Reprint Aschaffenburg 2005.

³² Dem üblicherweise der Schlusssegen folgt, vgl. Anastasios KALLIS (Hg.), *Liturgie-LEITOURGIA-ΛΙΤΟΥΡΓΙΑ. Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche. Deutsch-Griechisch-Kirchenslawisch*, Mainz 1989, 182.

³³ Vgl. MALTZEW (s. Anm. 31) 516f.

³⁴ Zu diesem Lesungsteil vgl. MALTZEW (s. Anm. 31) 518-528.

durch die Kraft und die Wirksamkeit und das Überkommen des Heiligen Geistes, lasset uns beten zum Herrn». «Auf dass herabkommen möge auf diese Gewässer die reinigende Wirksamkeit der überwesentlichen Dreifaltigkeit, lasset uns beten zum Herrn». «Auf dass ihnen gegeben werde die Gnade der Erlösung, der Segen des Jordans durch die Kraft und Wirksamkeit und das Überkommen des Heiligen Geistes, lasset uns beten zum Herrn». «Auf dass der Satan unter unsere Füße in Bälde zerschmettert und jeder gegen uns gerichtete böse Anschlag vereitelt werden möge, lasset uns beten zum Herrn». «Auf dass der Herr, unser Gott, uns von jedem Anschlag und jeder Bedrohung des Feindes herausführen und würdig machen möge der verheißenen Güter, lasset uns beten zum Herrn». «Auf dass wir erleuchtet werden mögen mit der Erleuchtung der Erkenntnis und Frömmigkeit durch das Überkommen des Heiligen Geistes, lasset uns beten zum Herrn». «Auf dass Gott der Herr den Segen des Jordans herab senden und diese Gewässer heiligen möge, lasset uns beten zum Herrn». «Auf dass dieses Wasser werden möge zum Geschenk der Heiligung, zur Sühnung der Sünden, zur Heilung der Seele und des Leibes und zu jedem erwünschten Nutzen, lasset uns beten zum Herrn». «Auf dass dieses Wasser werden möge ein Wasser, das da aufsprudelt in das ewige Leben, lasset uns beten zum Herrn». «Auf dass es sich wirksam erweise zur Vertreibung eines jeden Anschlags der sichtbaren und unsichtbaren Feinde, lasset uns beten zum Herrn». «Für die, so es schöpfen und nehmen zur Weihe der Häuser, lasset uns beten zum Herrn». «Auf dass es werde zur Reinigung der Seelen und Leiber für alle, die es im Glauben schöpfen und an ihm teilhaben, lasset uns beten zum Herrn». Weiter heißt es: «Auf dass wir gewürdigt werden mögen, erfüllt zu werden mit Heiligung vermittelst der Teilnahme an diesem Wasser durch die unsichtbare Erscheinung des Heiligen Geistes, lasset uns beten zum Herrn»³⁵.

Währenddessen spricht der Priester leise ein erstes, an Christus gerichtetes Weihegebet, das vor allem die erbarmende Erlöserliebe thematisiert und den Herrn bittet, er möge als Geschenk seiner Barmherzigkeit den Segen über dieses Wasser herab senden.

Es folgt unmittelbar sich daran anschließend ein zweites langes Weihegebet. Von ihm sagt Maltzew, es sei vom heiligen Sophronios verfasst worden, der von 634-638 Patriarch von Jerusalem war. Ebenfalls merkt er an, dieses Gebet sei nicht in den slawischen Trebniki³⁶ enthalten, sondern nur in den griechischen; auch werde es

³⁵ Vgl. MALTZEW (s. Anm. 31) 529-533.

³⁶ «Trebnik» ist die kirchenslawische Bezeichnung für das Rituale, das griechische ἁγιασματάριον.

nicht in allen Kirchen verwendet, wo auch nicht in der konstantinopolitanischen «Großen Kirche» (d.h. Hagia Sophia) und auf dem heiligen Berg Athos³⁷. Inhaltlich ist dieses Gebet natürlich vom Festgeheimnis bestimmt: «Heute lassen die Wolken den Regen der Gerechtigkeit für die Menschheit vom Himmel herab tauen. Heute lässt sich der Unerschaffene von dem eigenen Gebilde freiwillig die Hand auflegen. ... Heute werden des Jordans Fluten in Heilmittel verwandelt durch die Gegenwart des Herrn. Heute wird mit geheimnisvollen Fluten die ganze Schöpfung besprengt usw»³⁸. Der folgende Teil des Weihegebets findet überall Verwendung. Er beginnt mit der dreimaligen Wiederholung des Lobpreises: «Groß bist du, Herr, und wunderbar sind deine Werke, und keine Sprache reicht aus, deine Wunder zu besingen»³⁹. Inmitten des Gebets segnet der Priester mit der Hand dreimal das Wasser und spricht dabei folgende Epiklese: «Du selbst also, menschenliebender König, komm auch jetzt durch das Überkommen deines Heiligen Geistes und heilige dieses Wasser»⁴⁰. Gegen Ende des Weihegebets wird diese dreimalige Epiklese in gekürzter Fassung wiederholt: «Du selbst nun, o Gebieter, heilige dieses Wasser durch deinen Heiligen Geist». Dazwischen aber thematisiert das Weihegebet die Wirkungen des geweihten Wassers. Es sind genau die gleichen Beschreibungen wie bei der Weihe des Taufwassers: «Gib ihm die Gnadengabe der Erlösung, den Segen des Jordans. Mache es zur Quelle der Unverweslichkeit, zum Geschenk der Heiligung, zum Sühnemittel für die Sünden, zur Heilung von Krankheiten, den Dämonen zum Verderben, unnahbar den feindlichen Kräften, erfüllt mit Engelskraft». Dann aber heißt es ergänzend, was so bei der Taufwasserweihe nicht gesagt wird, sondern in der diakonalen Ektenie des Wasserweiheritus an Epiphanie: «Auf dass alle, die davon schöpfen und nehmen, es haben mögen zur Reinigung der Seele und des Leibes, zur Heilung der Leiden zur Weihe der Häuser, zu allem Nutzen dienlich». Und weiter nach der Wiederholung der Epiklese: «Gib allen, die es berühren, davon nehmen, sich damit salben (!), Heilung, Gesundheit, Reinigung und Segen»⁴¹. Die Weihe des Wassers gipfelt, indem der Priester ein Kreuz senkrecht in das Wasser taucht, darin dreimal mit ihm das Kreuzzeichen macht und wieder aus dem Wasser hervorhebt – die Ähnlichkeit mit dem östlichen Taufritus ist unverkennbar, das

³⁷ Vgl. MALTZEW (s. Anm. 31) 536.

³⁸ Vgl. MALTZEW (s. Anm. 31) 536-542.

³⁹ MALTZEW (s. Anm. 31) 542f.

⁴⁰ MALTZEW (s. Anm. 31) 545.

⁴¹ MALTZEW (s. Anm. 31) 546f.

Wasser selbst wird durch die Einsenkung des «Täufings» Christus im Zeichen des Kreuzes «getauft». Dabei singt der Priester das Troparion des Festes: «Als du, Herr, im Jordan getauft wurdest, da wurde geoffenbart die Anbetung der Dreifaltigkeit; denn des Erzeugers Stimme gab dir das Zeugnis, dich den geliebten Sohn nennend, und der Geist in der Gestalt der Taube verkündigte des Wortes Untrüglichkeit. Der du erschienen bist, Christus, als Gott, und die Welt erleuchtet hast, Ehre sei dir!»⁴². Das ganze geschieht dreimal. Nun treten die Gläubigen zum Priester und werden mit dem frisch geweihten Wasser gesegnet. Es folgen die Schlussteile der Liturgie, wie sie gewöhnlich auf das Ambongebet folgen. Wurde die Wasserweihe im Freien (Fluss, See, Meer) vollzogen, so findet der Abschluss mit dem Segen auf jeden Fall wieder in der Kirche statt.

3.3. Die kleine Wasserweihe

Neben dieser großen Wasserweihe an Epiphanie gibt es noch die «kleine Wasserweihe» zur Herstellung von Weihwasser nach Bedarf⁴³. Auf dem Tetrapod, einem Tisch vor den Königlichen Türen der Ikonostase, wird ein Gefäß mit Wasser vorbereitet. Auf die Eingangsgebete folgt eine ganze Reihe von Troparien auf die Gottesmutter. Den Grund dafür gibt eines der Troparien selbst: «Der du mit Fluten der Heilungen, Christus, beregnet hast die Quelle im allehrwürdigen Tempel der Jungfrau, auch heute verjagst du durch das Träufeln deines Regens die Gebrechen der Kranken, du Arzt unserer Seelen und Leiber!»⁴⁴. Das Herabkommen des Heiligen Geistes auf die Jungfrau Maria ist die Epiklese schlechthin, die in der Wasserweihe auf eine ganz eigene und doch entsprechende Weise das Wasser heiligen soll. Die Lesung (Hebr 2,11-18) thematisiert die Befreiung des Menschengeschlechts von Tod und Todesangst und der Macht des Teufels durch die Menschwerdung Christi. Das Evangelium (Joh 5,1-4) berichtet von den wundertätigen Wassern des Jerusalemer Betesdateiches. Die diakonale Ektenie ist kürzer als diejenige in der großen Wasserweihe, entspricht ihr aber inhaltlich. Das priesterliche Segensgebet bezieht sich auf die Jordantaufe: «Neige, o Herr, dein Ohr und erhöre uns, der du im Jordan getauft zu werden geruht und die Gewässer geheiligt hast, und segne uns alle, die wir durch die Beugung unseres Nackens das Abzeichen der Dienstbarkeit darstellen, und würdige uns, erfüllt zu werden mit deiner Heiligung

⁴² MALTZEW (s. Anm. 31) 550.

⁴³ Vgl. MALTZEW (s. Anm. 31) 482-516.

⁴⁴ MALTZEW (s. Anm. 31) 492f.

durch die Teilnahme an diesem Wasser und die Besprengung mit demselben. Und es gereiche uns, o Herr, zur Gesundheit der Seele und des Leibes»⁴⁵. Auch in der Kleinen Wasserweihe senkt der Priester dreimal das Kreuz in das Wasser, bezeichnet es damit kreuzesförmig und spricht dabei das Troparion: «Herr, rette dein Volk und segne dein Erbe, indem du Sieg verleihst unserem rechtgläubigen Kaiser... gegen die Widersacher und deine Gemeinde behütet durch dein Kreuz»⁴⁶. Danach besprengt der Priester die Gläubigen und die ganze Kirche mit dem frisch geweihten Wasser.

3.4. Die Anwendungen des geweihten Wassers

«Nur zu Epiphanie und am Vortag des Festes wird das Wasser nach diesem großen Ritus geweiht. Daher heißt dieses Wasser auch “Epiphaniewasser” oder “Taufwasser”. Es wird für das ganze Jahr auf Vorrat genommen, oft wird es auch mehrere Jahre aufbewahrt. Dieses “Taufwasser” wird in den Kirchen zur Weihe von Ikonen, liturgischen Gewändern, Kreuzen, kirchlichen Geräten und beim Backen von Prosphoren verwendet. Zu Hause trinken es die Kranken, mit ihm werden Häuser, Wohnungen und andere Dinge gesegnet. Dieses Wasser heißt auch “Großes Agiasma” (griech.), d.h. “großes Heiligtum”»⁴⁷. Daneben gibt es aber in der kleinen Wasserweihe weitere Möglichkeiten zur Bereitung des Weihwassers, je nach Anlass und Notwendigkeit⁴⁸; doch ergibt sich der öfteren der Eindruck, dass das Weihwasser der großen Wasserweihe an Epiphanie als «kräftiger» oder «wirksamer» betrachtet wird, da in verschiedenen Formularen von Segensgottesdiensten ausdrücklich das «Große Agiasma» als auszusprengendes Wasser genannt wird.

Schon das in den Segensgebeten über dem Wasser enthaltene Motiv von der Brechung der feindlichen Mächte verleiht dem geweihten Wasser eine vom Bösen befreiende (apotropäische oder lustrierende) Wirkung. Auch im Abendland ist dieser Aspekt des geweihten Wassers stark vertreten. Lustrierende (reinigende, entschöhnende) Besprengungen gab es regelmäßig in den merowingischen und karolingischen Klöstern, woraus sich seit dem 8. Jahrhundert eine allsonntägliche Wassersegnung und Aussprengung vor dem Hauptgottesdienst entwickelte mit

⁴⁵ MALTZEW (s. Anm. 31) 509.

⁴⁶ MALTZEW (s. Anm. 31) 510 und 18.

⁴⁷ Andrej LORGUS – Michail DUDKO, *Orthodoxes Glaubensbuch. Eine Einführung in das Glaubens- und Gebetsleben der Russischen Orthodoxen Kirche*, Würzburg 2001, 144.

⁴⁸ LORGUS – DUDKO (s. Anm. 47) 205: «Um genügend Weihwasser zu Hause zu haben, sollte man bei Bedarf in der Kirche Bittandachten mit einer Wasserweihe bestellen».

Gesang von Ps 51 (50) und der Antiphon «Asperges me». Die Pfarrkirchen übernahmen diesen Brauch; er wurde in den Anhang des Missale von 1570 übernommen. Nach Fischer⁴⁹ trat aber an Stelle des lustrierenden Motivs zunehmend das der Taferinnerung, das auch das Messbuch von 1970 aufgegriffen hat⁵⁰. Eine Erinnerung an die empfangene Taufe der Gläubigen ist im byzantinischen Ritus so nicht gegeben; es handelt sich stets um den Bezug zur Jordantaufe Christi, also zum Festereignis des 6. Januar, wodurch die Wasser an sich geheiligt worden sind und die Kraft erhalten haben, den göttlichen Segen als materielles Symbol weiterzugeben.

Darum sind die Anwendungen des geweihten Wassers im byzantinischen Ritenkreis ebenso vielfältig wie im Abendland. Maltzew erwähnt die Verwendung des «großen Agiasma» bei der Aussegnung eines Ackers oder Weinbergs oder Gartens, die durch Insekten oder andere Ungeziefer beschädigt wurden⁵¹. Die Segnung eines neuen Ofens beginnt mit einer eigens erwähnten kleinen Wasserweihe⁵². Wiederum wird das große Agiasma von Epiphanie zur Heilung eines Brunnens erwähnt, in den etwas Unreines hineingefallen ist⁵³. Dinge des Alltags werden mit Weihwasser gesegnet, insbesondere aber Dinge, die für den liturgischen Gebrauch bestimmt sind. So die liturgischen Geräte⁵⁴ und Gewänder⁵⁵, wobei Maltzew bei ganz hochwertigen liturgischen Gegenständen auch den griechischen Brauch erwähnt, die Geräte mit dem hl. Myron (Chrisam) zu salben⁵⁶. Natürlich spielt die Verwendung von Weihwasser auch im Ritus der Kirch- und Altarweihe eine bedeutsame Rolle⁵⁷. Gleiches gilt für die Weihe der Ikonen⁵⁸; auch

⁴⁹ Vgl. Balthasar FISCHER, *Formen gemeinschaftlicher Taferinnerung im Abendland*, in LJ 8 (1959) 87-94.

⁵⁰ MISSALE ROMANUM, *Appendix I: Ordo ad faciendam et aspergendam aquam benedictam*. Vgl. dazu: Egon FÄRBER, *Gemeinsame Taferinnerung vor der sonntäglichen Eucharistiefier*, in Theodor MAAS-EWERD (Hg.), *Gemeinde im Herrenmahl* (FS Lengeling), Einsiedeln-Zürich-Freiburg-Wien 1976², 199-208.

⁵¹ Vgl. MALTZEW (s. Anm. 31) 741.

⁵² Vgl. MALTZEW (s. Anm. 31) 763.

⁵³ Vgl. MALTZEW (s. Anm. 31) 771.

⁵⁴ Vgl. MALTZEW (s. Anm. 31) 955-986, 994-1000.

⁵⁵ Vgl. MALTZEW (s. Anm. 31) 987-994.

⁵⁶ Beispielsweise den Kelch und den Diskos (Schale für das eucharistische Brot), vgl. MALTZEW (s. Anm. 31) 966f.

⁵⁷ Vgl. MALTZEW (s. Anm. 31) 872-892.

⁵⁸ Zum Beispiel MALTZEW (s. Anm. 31) 1047.

hier erwähnt Maltzew zusätzlich den griechischen Brauch, Ikonen zusätzlich mit dem hl. Myron zu salben⁵⁹.

Aus alledem ergibt sich folgendes Bild: Der Gebrauch von geweihtem Wasser in den Kirchen des byzantinischen Ritus geschieht als den Sinnen des Menschen zugängliche Bestärkung der epikletischen Bitte, Gott möge den gesegneten Gegenstand heiligen und mit heiligender Kraft erfüllen. Dies setzt natürlich voraus, dass der zu segnende Gegenstand aus dem Machtbereich des Bösen hinüber geführt wird in den Machtbereich Gottes; nur so kann der gesegnete Gegenstand zum Heilszeichen werden. Lustrierende/apotropäische Motive verbinden sich mit epikletischen. Gerade die aus dem griechischen Bereich bezeugte Verbindung von Weihwasser und Myronöl verweist auf die Initiationssakramente von Taufe und Firmung. In gewisser Analogie zur *Initiatio christiana* soll der geweihte Gegenstand geheiligt werden wie ein getaufter und gefirmter Mensch, in dem die Gnade Gottes innewohnt, wobei «Gnade» immer verstanden wird als Nachaußenwirkung der ungeteilten Dreifaltigkeit, deren Gnadengaben der Heilige Geist der Schöpfung übergibt und sie der Heiligung und Vollendung zuführt⁶⁰.

4. «Eucharistisches» Wasser

Hier steht die Betrachtung des Wassers an, das dem Wein bei der Feier der Eucharistie beigemischt wird. Die Beimischung von Wasser, die zwar nicht jüdischem, wohl aber griechischem Brauch entstammt, muss nach Jungmann⁶¹ schon zur Zeit Jesu auch in Palästina geherrscht haben.

Gegen die Verwendung von Wasser allein in gnostischen Kreisen betont Cyprian von Karthago die Symbolik der Wasserbeimischung als Verbindung zwischen Christus und seinem Volk: «Wenn jemand nur Wein darbringt, so hat er das Blut Christi ohne uns. Wenn aber jemand nur Wasser darbringt, dann hat er das Volk ohne Christus»⁶². Ähnlich äußerte sich Irenäus von Lyon gegen die Ebioniten, wel-

⁵⁹ Vgl. MALTZEW (s. Anm. 31) 1083f.

⁶⁰ Vgl. Michael KUNZLER, *Gnadenquellen. Symeon von Thessaloniki († 1429) als Beispiel für die Einflußnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik* (Trierer Theologische Studien 47), Trier 1989, 26-31: Der palamitische Begriff der «Gnade».

⁶¹ Vgl. Josef Andreas JUNGSMANN, *Missarum sollemnia, Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 Bde. Freiburg-Basel-Wien 1962⁵, I, 48f.

⁶² CYPRIAN, *Ep.* 63,13, in CSEL 3/2, 711: «Nam si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis. Si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo».

che die Vereinigung Gottes mit dem Menschen durch die Menschwerdung des Sohnes zurückweisen: «Sie lehnen daher die Mischung von Wasser und himmlischem Wein ab und wollen nichts anderes als Wasser der Welt sein, da sie ja Gott zur Vermischung mit sich nicht zulassen»⁶³. Dieses Motiv sollte im Abendland vorherrschend sein⁶⁴. Entsprechend lauteten und lauten die Begleitgebete zur Beimischung des Wassers in den Kelch: «Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti: da nobis per huius aquae et vini mysterium, eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps, Iesus Christus, Filius tuus, Dominus noster, qui tecum vivit et regnat...»⁶⁵ bzw. «Wie das Wasser sich mit Wein verbindet zum heiligen Zeichen, so lasse uns dieser Kelch teilhaben an der Gottheit Christi, der unsere Menschennatur angenommen hat»⁶⁶.

Auch im Osten war die Wasserbeimischung Ausdruck dieser Christologie und ihrer soteriologischen Konsequenzen. Allerdings erhielt diese Symbolik vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen mit den Monophysiten einen ganz eigenen Charakter: Weil in der Wasserbeimischung ein Symbol für die Verbindung der beiden Naturen in Christus gesehen wird, wurde sie von den radikalen Monophysiten abgelehnt, so zum Beispiel von den Armeniern. «Der „chalcedonensische Irrtum der zwei Naturen“ und der Brauch, das heilige Sakrament „durch Säuerung des Brotes und durch Wasser zu beflecken“, wird in armenischen Quellen gelegentlich in einem Atem genannt»⁶⁷.

In den Texten der byzantinischen Liturgie aber ist bei der Bereitung des Kelches von diesen christologischen Bezügen keine Rede. Vorherrschend ist hier der symbolische Nachvollzug des Leidens Christi bei der Bereitung des eucharistischen Brotes und Weines bei der Proskomidie vor Beginn der eigentlichen eucharistischen Liturgie. Mit Hilfe eines Messers, das in Form und Bezeichnung an die Lanze erinnert, mit welcher der römische Soldat die Seite des Gekreuzigten öffnete, schneidet der Priester mit Zitaten aus den Gottesknechtsliedern des Jesaja aus dem gesäuer-

⁶³ *Adversus haereses* V, 1, 3, ed. Norbert Brox (Fontes Christiani 8/5), Freiburg-Basel-Wien u.a. 2001, 28-31: «Reprobant itaque hi commixtionem vini caelestis et sola aqua saecularis volunt esse, non recipientes Deum ad commixtionem suam, perseverantes autem in eo qui victus est Adam et projectus est de paradiso...».

⁶⁴ Das «Gotteslob» nimmt dieses Motiv auf in Lied Nr. 490, 3. Strophe: «Wie Wein und Wasser sich verbinden, so gehen wir in Christus ein; wir werden die Vollendung finden und seiner Gottheit teilhaft sein».

⁶⁵ So das Missale Romanum 1570 bis in die letzte Ausgabe von 1962.

⁶⁶ So das Missale Romanum 1970 in deutscher Übersetzung von 1975.

⁶⁷ Vgl. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* (s. Anm. 61), II, 50.

ten Opferbrot («Prosphore») ein kubusförmiges Brotstück heraus, das die Bezeichnung «Lamm Gottes» trägt. Auf seiner Oberseite weist es einen Aufdruck aus, der mit einem Holzstempel vor dem Backen in den Teig gedrückt wurde: Um ein Kreuz herum stehen die vier Buchstabenpaare IC-XC-NI-KA, Jesus Christus siegt. In dieses Brotstück schneidet der Priester von der Unterseite mit der Lanze tief in Kreuzesform ein und spricht: «Geschlachtet wird das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinweg nimmt, für das Leben und das Heil der Welt». Dann wendet er das «Lamm Gottes» wieder, so dass der Siegelaufdruck sichtbar ist. Der Priester stößt mit der Lanze in die rechte Seite des «Lammes» und zitiert dabei Joh 19,34f: «Einer der Soldaten stieß mit der Lanze in seine Seite, und sogleich floss Blut und Wasser heraus. Und der, der es gesehen hat, hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahr». Zu diesen Worten gießt der Diakon Wein und Wasser in den Kelch. Der Priester segnet diese Wasserbeimischung mit den Worten: «Gesegnet sei die Einigung deiner heiligen Gaben allezeit, jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit. Amen»⁶⁸. Dabei war die Menge des beigemischten Wassers im Orient stets größer als die wenigen im Westen zur Symbolik notwendigen Tropfen, die sich hier seit dem Hochmittelalter mit Hilfe eines Löffelchens durchgesetzt haben. Die Wasserbeimischung geschieht bei den Byzantinern also ganz im Kontext eines geradezu spielerisch-symbolischen Nachvollzugs der Passion bei der Bereitung der eucharistischen Gaben.

Nun kennt die byzantinische Liturgie eine zweite Beimischung von Wasser in den schon konsekrierten Kelch unmittelbar vor dem Kommunionempfang, das «Zeon». Der Diakon nimmt ein Gefäß mit heißem, ja kochendem Wasser und bittet den Priester, dieses zu segnen: «Segne, Vater, das heiße Wasser!» Der Priester spricht: «Gesegnet sei die Glut deiner Heiligen, jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit. Amen». Dann gießt er bzw. der Diakon dieses heiße Wasser in das heilige Blut und spricht dabei: «Die Glut des Glaubens, voll des heiligen Geistes. Amen»⁶⁹.

Der Brauch an, dem konsekrierten Wein etwas heißes Wasser beizugeben, mutet den Abendländer zumindest sonderbar an. Schon auf dem Unionskonzil von Ferrara-Florenz 1438/39 nahmen die Abendländer daran Anstoß⁷⁰. Für die ukrainische Kirche wurde der Brauch auf der Synode von Zamostja (1720) im Zuge der

⁶⁸ KALLIS, *Liturgie* (s. Anm. 32) 22.

⁶⁹ KALLIS, *Liturgie* (s. Anm. 32) 160.

⁷⁰ Vgl. KUNZLER, *Gnadenquellen* (s. Anm. 60), 355.

Latinisierungsbestrebungen⁷¹ sogar ausdrücklich verboten⁷², im Jahr 1940 jedoch wieder in die liturgischen Bücher aufgenommen⁷³. Heute zählt das Zeon wieder zu den selbstverständlichen Rituselementen auch der mit Rom unierten byzantinischen Ostkirchen, was sicherlich auch vor dem Hintergrund der «Entlatinisierung», also der Rückführung der Liturgie dieser Kirchen zu ihren eigenen Traditionen zu werten ist⁷⁴.

Sehr unterschiedlich wird die historische Herkunft dieses Brauches erklärt. Für Robert Taft steht es fest, dass die Römer eine Vorliebe für heißes Wasser hatten, das sie ihrem Wein beimischten. Nach dem Zeugnis einer Wandmalerei in einer römischen Katakombe ist es heißes Wasser, das dem Wein hinzugefügt wird, so dass Taft sich auf Giovanni Battista Rossi, einen Katakombenspezialisten beruft und bemerkt: «It is useless to comment on the words *da calda (calidam)*: «Everyone knows that the Romans had the custom of mixing hot water with their wine»⁷⁵.

So unterschiedlich die historischen Herleitungen für diese Beimischung heißen Wassers sind, die mystische Erklärung ist eindeutig: Das Zeon verweist auf die pfingstlichen Feuerflammen des Heiligen Geistes, der das Wandlungswunder vollbracht hat. Dies gilt umso mehr, als unmittelbar zuvor ja die Mischung von Brot und Wein unter einem Gesichtspunkt vollzogen wurde, der ganz stark die Rolle des Heiligen Geistes in der Erlösung hervorhebt.

So sagt Symeon von Thessaloniki, auch der tote Leib des gekreuzigten Christus sei, ebenso wenig wie seine göttliche Seele, niemals von der Gottheit getrennt, sondern immer erfüllt gewesen von den Energien des Heiligen Geistes. Dies kommt in der Liturgie durch die Eingießung heißen Wassers in die konsekrierte Weingestalt zur Darstellung; es wird dadurch hingewiesen auf die lebensspendende Energie des

⁷¹ Zu diesen Latinisierungsbestrebungen der mit Rom unierten Ostkirchen vgl. Wilhelm de VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg-München 1963. Dahinter stand die Ideologie von der Vorrangigkeit («praestantia») des lateinischen Ritus, zu dem die unierten Ostkirchen durch Einführung von Elementen der lateinischen Liturgie nach und nach hinübergeführt werden sollten.

⁷² Vgl. Laurence Daniel HUCULAK, *The Divine Liturgy of St. John Chrysostom in the Kievan Metropolitan Province during the Period of Union with Rome (1593-1839)* (Analecta OSBM Series II, Sectio I, Bd. 47), Romae 1990, 330-335.

⁷³ Vgl. Johannes MADEY, *Kirche zwischen Ost und West. Beiträge zur Geschichte der Ukrainischen und Weißruthenischen Kirche* (Ukrainische Freie Universität, Monographien Bd. 15), München 1969, 82. Aber schon ältere liturgische Bücher beinhalten das Zeon zumindest wieder fakultativ.

⁷⁴ So nennt Fedoriv 250 es ohne jede Einschränkung: Федорів, Юрій: Обряди української церкви. Історичний розвиток і пояснення (Opera Theologica Societatis Scientifcae Ucrainorum, vol. 18). Rom-Toronto 1970, 250.

⁷⁵ Robert TAFT, *A history of the liturgy of St. John Chrysostom*, vol. V: *The Precommunion rites* (OCA 261). Rome 2000, 443f.

Heiligen Geistes, die nie von Christus gewichen war, ebenso wenig wie seine Gottheit⁷⁶. Nach dem spätmittelalterlichen griechischen Liturgiekommentator Nikolaos Kabasilas erinnert die Hitze des heißen Wassers an das Feuer des Heiligen Geistes und damit an sein Herabkommen am Pfingsttag auf die Kirche, deren Mitglieder ja Glieder des mystischen Leibes Christi sind. Wiederum unterstreicht diese Beimischung die östliche Theologie des Heiligen Geistes als Überbringer und Vollender des göttlichen Lebens⁷⁷.

5. Eine (fast) untergegangene liturgische Verwendung von Wasser: Waschung zum Gebet

Es war altchristlicher Brauch, sich vor dem Gebet zu waschen, zumindest die Hände. So spricht 1 Tim 2,8 wohl nicht nur im übertragenem Sinn: «Ich will, dass die Männer überall beim Gebet ihre Hände in Reinheit erheben, frei von Zorn und Streit»⁷⁸. Natürlich diente die äußere Waschung als symbolischer Ausdruck der inneren Umkehr und der Bitte um Vergebung der Sünden. Genau darauf verweist schon Tertullian: «Was aber ist das für eine Logik, zwar mit gewaschenen Händen, doch mit unreinem Geist ein Gebet zu beginnen?»⁷⁹. Zugleich kritisiert er abergläubische Missbräuche: «Dies ist die wahre Reinigung, nicht die, um die sich viele abergläubisch sorgen, wenn sie zu jedem Gebet, sogar wenn sie ein vollständiges Bad genommen haben, Wasser zu einer Waschung verwenden»⁸⁰. Die Apostolischen

⁷⁶ *Responsio ad quaest.* 58, in PG 155, 912 A-B: ... ὡς καὶ νεκρωθέντος Χριστοῦ, τὸ ζωοποιὸν αὐτοῦ σῶμα ἀχώριστον ἦν καὶ ἀδιαίρετον τῆς θεότητος, ὡς καὶ ἡ θεία ψυχὴ, καὶ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Πνεύματος πλήρες. Καὶ τοῦτο τὸ θερμὸν ἐκτυποῖ, ὅτι ζωοποιὸν τὸ Πνεῦμα, καὶ τοῦ ζωοποιοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ μὴ ἀποστάν, οὐδὲ ἡ θεότης αὐτοῦ κεχώρισται. Nach Casimir KUCHARÉK, *The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom. Its Origin and Evolution*, Allendale (USA) 1971, 684 ist Nikolaos Stethatos (11. Jhd.) der erste gewesen, der die Wärme des Zeon mit der Gegenwart des Heiligen Geistes in Zusammenhang brachte: *Opusculum contra Latinos*, in PG 120, 1011-1022.

⁷⁷ Vgl. KUCHARÉK, *The Byzantine-Slav Liturgy* (s. Anm. 76) 683-688.

⁷⁸ Βούλομαι σύν προσεύχεσθαι τοὺς ἄνδρους ἐν παντὶ τόπῳ ἐπαίροντας ὁσίους χεῖρας χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ.

⁷⁹ TERTULLIAN, *De oratione* 13, 1, ed. Dietrich Schleyer (Fontes Christiani 76), Turnhout 2006, 240-241: «Ceterum quae ratio est manibus quidem ablutis, spiritu vero sordente orationem obire».

⁸⁰ A. a. O.: «Hae sunt vero munditiae, non quas plerique suberstitiose curant ad omnem orationem, etiam cum a lavacro totius corporis veniunt aquam sumentes».

Konstitutionen verlangen, dass jeder Christ nach dem Aufstehen und vor der Arbeit sich zu waschen, bevor er betet⁸¹.

Die geradezu verpflichtenden Charakter annehmende Anweisung zur Waschung bestand nicht nur für das private Gebet sondern auch für das gemeinschaftliche. Aus diesem Grund gab es im Atrium der Basiliken einen Brunnen, an dem sich alle waschen konnten. In der Beschreibung der Basilika von Nola heißt es: «Ein strahlender Brunnen lässt durch die heiligen Hallen dienende Wasser fließen und wäscht die Hände der Eintretenden mit dem Wasser, das er schenkt»⁸². Eine moralische Deutung gibt wie schon Tertullian auch Johannes Chrysostomos: «Dann waschen wir die Hände beim Eintritt in die Kirche, die Herzen aber nicht? Erheben etwa unsere Hände ihre Stimme? Es ist die Seele, die Worte spricht, auf sie schaut Gott. Die Reinheit des Leibes ist nutzlos, wenn die Seele beschmutzt ist»⁸³. Diese Waschungen vor allem der Hände vor dem Gebet hat sich nur sehr rudimentär erhalten; in der abendländischen Messe am ehesten noch in der Händewaschung des Priesters am Ende der Gabenbereitung.

Nach Kyrill von Jerusalem⁸⁴ begann die Gläubigenmesse im Jerusalem des 4. Jahrhunderts damit, dass der Diakon dem Zelebranten wie den Konzelebranten zur Händewaschung das Wasser reichte, wobei die symbolische Bedeutung im Vordergrund stand. Es gab auch Ansätze, die versammelte Gemeinde in diesem Reinigungsritus einzubeziehen; so im äthiopischen Ritus: Nachdem der Priester die Gaben auf dem Altar enthüllt hat, wäscht er sich die Hände, trocknet sie aber nicht ab, sondern spritzt das Wasser gegen das Volk mit einem drohenden Wort der Warnung gegen Unwürdige: «Ist einer hier der rein ist, so mag er von der Opfergabe empfangen, wer aber nicht rein ist, der soll nicht empfangen, damit er nicht verzehrt wird vom Feuer der Gottheit ...»⁸⁵.

⁸¹ *Apostolische Konstitutionen* VIII, 32, 18, ed. Marcel Metzger (SChr 336), Paris 1987, 240f: Πᾶς πιστὸς ἢ πιστὴ ἔωθεν ἀναστάντες ἐξ ὕπνου πρὸ τοῦ ἔργου ἐπιτελέσαι νηψάμενοι προσευχέσθωσαν.

⁸² PAULINUS VON NOLA, *Ep.* 32, 15, ed. und übers. von Matth. Skep (Fontes Christiani 25,2), Freiburg-Basel-Wien 1998, 778f.: «Sancta nitens famulis interluit atri lymphis Cantharus intrantumque manus lavat amne ministro».

⁸³ *Hom. in Joh.* 73, 3, in PG 59, 399: Εἴτα χεῖρας μὲν νιπτόμεθα, εἰς ἐκκλησίαν εἰσιόντες· τὴν δὲ καρδίαν οὐκετι; Μὴ γὰρ αἱ χεῖρες φωνὴν ἀφιᾶσιν; Ἡ ψυχὴ προφέρει εἰς ἐκείνην ὁ θεὸς καθαρᾶ, οὐδὲν δεῖ τῆς τοῦ σώματος καθαρότητος ἐκείνης μεμολημένης.

⁸⁴ KYRILL VON JERUSALEM, *Cat. Myst.* 5, 2, ed. Georg Rōwekamp (Fontes Christiani 7), Freiburg-Basel-Wien 1992, 146f.

⁸⁵ F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, vol. 1: *Eastern Liturgies*, Oxford 1896, 226.

In der Weiterentwicklung der abendländischen Messe sind sogar mehrere Händewaschungen zu finden; sie sind überall an den Schwellen angeordnet, die eine neue Annäherung zum allerheiligsten Kern der Handlung eröffnen⁸⁶. So verbindet auch Jungmann die Händewaschung an dieser Stelle der Messe mit dem Bestreben, mit jedem Überschreiten einer Schwelle, die näher zur heiligsten Mitte der Handlung führt, durch eine äußere Handlung die Bitte um innere Reinheit zum Ausdruck zu bringen⁸⁷. Ursprünglich still vollzogen, schrieb das Messbuch von 1570 als Begleitgebet Ps 25,6-12 vor, was aber eigentlich eine Unschuldsbeteuerung des Psalmisten darstellt⁸⁸. Das neue Messbuch ersetzte Ps 25 mit Ps 51,4 als echte Bitte um Vergebung, welche die Motive der Waschung und der Reinigung aufgreift.

Eine Herleitung der Waschung aus dem Entgegennehmen der Gaben des Volkes und nach der Inzens als normale Reinigung der Hände aus hygienischen Gründen allein kommt nicht in Betracht, obwohl es einen Bezug dazu gibt: Ohne diesen Symbolbezug in irgendeiner Weise zu beeinträchtigen, gibt es jedoch auch Messordnungen, welche die Händewaschung erst nach dem Opfergang des Volkes angeordnet sein lassen und sie auch damit begründen, der Priester müsse seine Hände von der Berührung mit den Händen der anderen Gläubigen und mit dem gewöhnlichem Brot reinigen⁸⁹. Aus demselben Grund wurde auch die Inzens der

⁸⁶ Eine erste Händewaschung geschah in der Sakristei vor dem Anlegen der Gewänder; auch unmittelbar vor dem Canon gab es eine Händewaschung. Das Übergewicht all dieser Händewaschung behielt jedoch die schon ältere Händewaschung am Beginn der Opfermesse. Im ersten römischen Ordo, wäscht der Papst seine Hände, bevor er an den Altar tritt, um die Opfergaben des Klerus entgegenzunehmen und die eigenen Gaben auf dem Altar niederzulegen OR I, 76 - Andrieu II, 92. In der fränkischen Fassung des römischen Pontificalritus erfolgt die Händewaschung unmittelbar nach dem Gebetsaufruf «Oremus». Beide Male steht die Händewaschung vor der eigentlichen Beschäftigung mit den Opfergaben, so dass eine Herleitung der Händewaschung aus dem Umgang mit den Opfergaben allein ohne jeden symbolischen Bezug nicht hinreicht. Auch an dieser Stelle drückt die Händewaschung das Überschreiten einer weiteren Schwelle zum Allerheiligsten hin aus: Mit der Gabenbereitung beginnt ja die Gläubigenmesse, die eigentliche Eucharistiefeier mit der Wandlung als Kern.

⁸⁷ Vgl. JUNGMAUN, *Missarum Sollemnia* (s. Anm. 61) II, 97-101.

⁸⁸ Die symbolische Bedeutung der Händewaschung wird seit der Frankenzeit durch das Beten von Vers 6 aus Ps 25 verdeutlicht, später wurde der gesamte Psalm ab Vers 11 gebetet, so dass der Grund für die Rezitation dieses Psalmes in der Verwendung des Verses 6 als ersten Vers klar wurde: «Lavabo inter innocentes manus meas et circumdabo altare tuum Domine – Unter den Unschuldigen wasche ich meine Hände und umschreite deinen Altar, o Herr». Dieses Gebet wurde ganz eindeutig als Bußbitte verstanden: Späte Messordnungen in Nordfrankreich nehmen zum Lavabo (Ps 25, 6-12) ein dreifaches Kyrie mit dem Vaterunser. In Rouen beantwortete der Abt eines Klosters das Lavabo des Zelebranten mit dem Misereatur, womit die Händewaschung zu einem förmlichen Ritus der Sündentilgung wurde.

⁸⁹ So AMALAR VON METZ, *Liber officialis* III, 19, 22, ed. Hanssens II, 318: «... ut extersae sint a tactu communium manuum atque terreno pane».

«Wasser, das erlöst und heiligt». Die liturgische Symbolik des Wassers...

Gaben vorgezogen: Der Priester sollte nach der Händewaschung mit den Fingern, die den Leib des Herrn berühren, nichts anderes mehr anfassen.

Im Kontext der spätmittelalterlichen Lehre vom Messopfer geriet die Händewaschung aber auch unter einen sehr zweifelhaften Aspekt. Wurde die Messe als neue Aufopferung Christi an den Vater gesehen, so bedeutete dies, dass der Priester in die Rolle eines Aufopferers Christi eintrat. Die Händewaschung erinnerte unter diesem Gesichtspunkt an jene Händewaschung des Pilatus, mit der er Christus zum Kreuzesopfer freigab. So schreibt bereits Durandus: «Haec purificatio designat ablutionem manuum quam Pilatus fecit – Diese Reinigung bezeichnet die Händewaschung, welche Pilatus vollzog».⁹⁰ Martin von Cochem (1625-1712) betonte in seiner Messerklärung diesen Bezug sehr stark: «Wenn der Priester die Hände wäscht, so bedeutet dies, wie Pilatus, nachdem er das Urteil gesprochen, seine Hände gewaschen hat, und wie Christus, mit dem Kreuz beladen zur Stadt hinausgeführt worden ist. Als dann spricht folgendes Gebet: Nun ist es um dein Leben geschehen, o mein treuester Erlöser, weil Pilatus das Todesurteil über dich gesprochen»⁹¹. Noch weit bis ins 20. Jahrhundert finden sich diese Worte des Paters von Cochem in den Messandachten deutscher Gesang- und Gebetbücher und vermitteln ein entsprechendes Verständnis der priesterlichen Händewaschung⁹².

Dagegen steht heute wieder eindeutig der Bußcharakter der Händewaschung im Vordergrund, wie die auch die Grundordnung des Römischen Messbuchs dazu sagt: «Dann wäscht der Priester an der Seite des Altares die Hände. Durch diesen Ritus wird Verlangen nach innerer Reinigung ausgedrückt»⁹³. Hier wird jene Deutung gegeben, die vor der Liturgiereform der Händewaschung des Priesters in der Sakristei gegeben war: «Herr, gib meinen Händen die Kraft, alle Makel abzustreifen, damit ich ohne Befleckung der Seele und des Leibes dir zu dienen vermöge»⁹⁴.

⁹⁰ *Rationale Divinorum Officiorum* IV, 55, ed. Lyon 1574, 205v.

⁹¹ *Erklärung des heiligen Messopfers*, hrsg. von L. Grubenbecher, Köln 1877, 676.

⁹² Z. B. im Gesang- und Gebetbuch für die Diözese Trier, Trier 1917, Teil II, 103: «Nach der Opferung und zur Händewaschung: Jesus wird mit Dornen gekrönt und von Pilatus zum Tode verurteilt». Es folgen ohne Quellenangabe Zitate aus Martin von Cochem. Das gleiche Motiv ist ebenso enthalten in der Messandacht des Berliner Diözesangesangbuchs «Kath. Kirchengesänge und Gebete für das Bistum Berlin», Berlin 1935, 309: «Bei der Händewaschung. Denke, wie Pilatus seine Hände in Unschuld waschen will, nachdem er Jesus verurteilt, und wie Jesus das schwere Kreuz auf sich nimmt. Bete: Barmherzigkeit, mein Jesus; denn ich habe den Tod und das ewige Kreuz in der Hölle durch meine Sünden verdient».

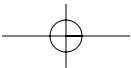
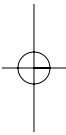
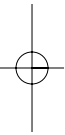
⁹³ *Institutio Generalis Missalis Romani* Nr. 76.

⁹⁴ «Da Domine virtutem manibus meis ad abstergendam omnem maculam: ut sine pollutione mentis et corporis valeam tibi servire».

In der byzantinischen Eucharistiefeier wäscht sich der Priester nach dem Anlegen der liturgischen Gewänder die Hände. Er spricht dabei die gleichen Worte des Psalms 25/26, 6-12, wie sie vor der liturgischen Erneuerung der lateinische Priester zur Händewaschung im Kontext der Gabenbereitung sprach⁹⁵. Neben dem Bußaspekt dürfte hier auch noch von Bedeutung sein, dass unmittelbar danach die Proskomidie beginnt, zu der der Priester das Opferbrot in die Hände nehmen muss. Neben spirituellen Motiven dürften demnach auch hygienische nicht ganz auszuschließen sein. Eine Händewaschung als eigentlichen liturgischen Vollzug kennt der byzantinische Ritus nur beim Pontifikalamt. Der Bischof selbst vollendet zum großen Einzug die von einem Priester begonnene Bereitung der Gaben und vollzieht in diesem Zusammenhang auch eine Waschung seiner Hände⁹⁶.

⁹⁵ Vgl. KALLIS, Liturgie (s. Anm. 32) 16ff.

⁹⁶ Vgl. Αρχιερατικόν, Athen 1961, 18.



Il segno salvifico dell'acqua e il Battesimo dei bambini

Manfred Hauke

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Un tema combattuto

L'importanza religiosa dell'acqua giunge al suo compimento nel rito sacramentale del Battesimo. L'acqua, segno di purificazione e di vita, diventa lo strumento efficace per liberare l'uomo dal peccato e per farlo partecipare alla vita stessa di Dio. L'esigenza di ricevere il Battesimo si mostra con particolare vigore già di fronte alla situazione dei bambini. La prassi del Battesimo dei bambini, però, è diventata oggi problematica per vari motivi. In una società pluralistica, molti giovani crescono in famiglie dove i genitori, pur essendo stati battezzati, non sono più disposti ad educare i loro figli nella fede. Perciò non chiedono più il Battesimo per i loro figli e vogliono lasciare la decisione a loro, quando saranno diventati adulti. Altri invece, pur non credendo e non praticando la loro fede, chiedono il Battesimo dei figli per motivi sociali, magari per non far arrabbiare i nonni. D'altra parte può capitare che persino dei cristiani credenti fanno passare tanto tempo prima del Battesimo dei propri figli, motivati dall'opinione che, per la situazione del bambino, davanti a Dio, essere battezzato o meno non cambia nulla. La Chiesa avrebbe "abolito" il "limbo" dove "una volta" sarebbero stati collocati i bambini morti senza Battesimo; oggi si saprebbe che anche senza Battesimo tutti i bambini andrebbero comunque in paradiso. Così, alle volte, è stato accolto (malamente) un recente documento della Commissione Teologica Internazionale su cui torneremo. C'è anche la pressione di certi gruppi protestanti che dichiarano il Battesimo dei bambini un attentato al Vangelo secondo cui è necessaria la fede per essere salvati, una fede che i bambini piccoli non possono avere. Poi esiste l'ostilità di correnti ideologiche che ritengono l'appartenenza "forzata" di un bimbo alla Chiesa, per mezzo del Battesimo, contraria alla libertà personale.

Per tutti questi motivi sembra opportuno riflettere sulle ragioni della prassi ecclesiale, una riflessione utile anche per apprezzare di più il proprio Battesimo e per ringraziare Dio di questo dono immenso. Procederemo in cinque passi: dopo un breve sguardo sulla discussione contemporanea sul Battesimo dei bambini (1), saranno presentati i dati nodali storici nella Sacra Scrittura e nella Tradizione (2); approfondiremo il tema della necessità del Battesimo, soprattutto per i bambini (3); svilupperemo alcuni punti chiave della teologia del Battesimo, fortemente accentuati proprio nell'iniziazione sacramentale dei bambini (4); alla fine, daremo uno sguardo alla situazione pastorale (5).

2. L'impostazione della discussione contemporanea

Il Battesimo dei bambini è diventato un tema molto discusso a causa degli sviluppi negli ultimi decenni. C'è una grande scissura fra il numero dei battezzati, da una parte, e quelli che credono e praticano la fede, dall'altra.

A questa situazione, il teologo riformato Karl Barth diede una risposta estrema, dapprima in una conferenza del 1943¹. Nella sua *Dogmatica*, un anno prima della sua morte († 1968), egli riprese quest'approccio². Secondo Barth, il Battesimo non è un sacramento, ma un atto di fede che risponde alla manifestazione di salvezza da parte di Dio (Barth è qui vicino a Zwingli, benché il riformatore zurighese ammettesse ancora il Battesimo dei bambini). Rifacendosi ad un libro sul Battesimo del suo figlio Markus (1951)³, Karl Barth sosteneva una stretta separazione fra Battesimo nello Spirito e Battesimo nell'acqua. Il Battesimo nello Spirito, che coincide con la giustificazione, avviene immediatamente per mezzo di Gesù Cristo. Il Battesimo con acqua invece è un segno di ringraziamento e di obbedienza che proclama quello che è già successo prima.

Togliendo il carattere sacramentale del Battesimo e ribadendo unicamente la professione personale della fede, Barth doveva rifiutare categoricamente il Battesimo dei bambini. Non lo chiama invalido e non chiede (come gli anabattisti)

¹ Cfr. K. BARTH, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Zollikon-Zürich 1943. Una rassegna della discussione in seguito a Barth viene fornita da H. HUBERT, *Der Streit um die Kindertaufe. Eine Darstellung der von Karl Barth 1943 ausgelösten Diskussion um die Kindertaufe und ihrer Bedeutung für die heutige Tauffrage*, Frankfurt a.M. 1972; B. D. SPINKS, *Karl Barth's Teaching on Baptism, its Developments, Antecedents and the «Liturgical Factor»*, in *Ecclesia Orans* 14 (1997) 261-288.

² K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* IV/4, Zürich 1967.

³ M. BARTH, *Die Taufe – ein Sakrament?*, Zollikon-Zürich 1951.

che gli adulti battezzati da piccoli ricevano il Battesimo di nuovo. Ma il teologo parla di una prassi teologicamente disordinata per mantenere una situazione illusoria⁴.

La discussione ha poi raggiunto anche la teologia cattolica, pur avendo delle sfumature un po' diverse⁵. «In campo cattolico, le discussioni non sono state tanto di carattere teologico quanto di natura pastorale»⁶. Nel 1980 uscì un documento della Congregazione per la Dottrina della Fede proprio sul Battesimo dei fanciulli⁷. Qui si vede, oltre i cenni storici e una presentazione dottrinale, anche una panoramica dettagliata delle varie obiezioni sollevate da alcuni autori soprattutto negli anni sessanta e settanta dell'ultimo secolo. La controversia nel protestantesimo ha contribuito a chiarire lo sfondo biblico e storico della questione, soprattutto nella discussione fra Joachim Jeremias e Kurt Aland⁸. Joachim Jeremias scrisse la monografia più ricca sul versante storico del problema⁹.

Prima ancora di dare uno sguardo ai dati biblici, bisogna ribadire che la contestazione vera e propria del Battesimo dei bambini è piuttosto recente. La troviamo per la prima volta, con un'eco notevole, presso gli anabattisti del sec. XVI, un movimento che continua in vari gruppi protestanti contemporanei (in particolare nei battisti)¹⁰. È presupposto un atteggiamento moderno che distacca l'individuo dal con-

⁴ Su Barth vedi il riassunto in G. WENZ, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1988, 93-100.

⁵ Cfr. F. RECKINGER, *Kinder taufen – mit Bedacht. Eine Darstellung der Diskussion um die Kindertaufe im katholischen Raum seit 1945 mit kritischer Stellungnahme und pastoralen Ausblicken*, Steinfeld 1979; Id., *Baptiser des enfants à quelles conditions?*, Bruxelles 1987.

⁶ M. AUGÉ, *L'iniziazione cristiana. Battesimo e Confermazione*, Roma 2004, 233, nota 4.

⁷ Cfr. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Instructio de baptismo parvulorum*, in Id., *Documenta inde a Concilio Vaticano Secundo expleto edita (1966-2005)*, Città del Vaticano 2006, 171-184; AAS 72 (1980) 1137-1156. Traduzione italiana in *Enchiridion Vaticanum* 7, Bologna 1982 (ristampa 1990), nn. 587-630.

⁸ Cfr. (con ulteriore bibliografia) M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus – Origenes – Kappadozier*, Paderborn 1993, 422-426. Notiamo qui soltanto i contributi monografici dei due contraenti: K. ALAND, *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche*, München 1963²; Id., *Die Stellung der Kinder in den frühen christlichen Gemeinden – und ihre Taufe*, München 1967; Id., *Taufe und Kindertaufe*, Gütersloh 1971; J. JEREMIAS, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen 1958; Id., *Nochmals: Die Anfänge der Kindertaufe. Eine Replik auf Kurt Alands Schrift: «Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche»*, München 1962. Un bilancio equilibrato in lingua italiana su questa controversia storica si trova brevemente in M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, Brescia 1974², 89-97.

⁹ JEREMIAS (1958); traduzione francese: *Le baptême des enfants dans les quatre premiers siècles*, Lyon 1967; trad. inglese: *Infant Baptism in the first four centuries*, London 1958.

¹⁰ Già in alcune sette del Medioevo, comunque, troviamo il rifiuto del Battesimo dei bambini, in particolare tra i catari e i valdesi: cfr. L. SCHEFFCZYK, *Taufe I. Christliche und heterodoxe Lehre*, in *Lexikon des Mittelalters* 8 (2002) 495-498 (498).

testo sociale. Nella Chiesa antica, come potremo vedere in seguito, non troviamo da nessuna parte una contestazione di principio del fatto che anche i bimbi possono ricevere il Battesimo.

3. Dati storici importanti

3.1. Apporti del Nuovo Testamento

Il Nuovo Testamento non ci offre nessun riferimento diretto al Battesimo di bambini, ma vi possiamo trovare vari accenni, da cui risulta con grande probabilità questo fatto.

(1) Vi sono soprattutto dei brani ove si narra che un'intera "*casa*" (*oikós*) fu battezzata (At 16,15.33; 18,8; 1 Cor 1,16). La "casa", la famiglia (grande), includeva anche i bambini.

(2) Alla fine del suo *discorso pentecostale*, Pietro invita al Battesimo e ribadisce che la promessa divina vale anche per i figli dei suoi ascoltatori: «Pentitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per la remissione dei vostri peccati; dopo riceverete il dono dello Spirito Santo. Per voi infatti è la promessa e per i vostri figli ... Salvatevi da questa generazione perversa» (At 2,38-40).

(3) Nella *benedizione dei bambini* (Mc 10,13-16 parr.), compare una formulazione che può essere spiegata come termine tecnico riguardo all'ammissione per il Battesimo: «Lasciate che i bambini vengano a me e non glielo impedito» (Mc 10,14). "Impedire" (*kolúein*) viene usato altrove per interrogarsi sull'ammissione al Battesimo (At 8,36; 10,47; 11,17; Mt 3,14). In ogni caso, già Tertulliano nota che il Battesimo dei bambini veniva praticato con riferimento all'invito di Gesù rivolto ai bambini¹¹.

(4) La *teologia del Battesimo* porta degli elementi che chiedono implicitamente un conferimento del sacramento anche ai piccoli. In particolare si tratta della necessità della *rinascita* da acqua e Spirito per poter entrare nel regno di Dio (Gv 3,3.5).

Inoltre incontriamo il parallelismo fra Battesimo, segno della nuova alleanza, e la *circoncisione*, segno dell'alleanza antica (Col 2,11: il Battesimo come "circoncisione di Cristo"). La circoncisione (per i bimbi maschi) doveva essere svolta entro l'ottavo giorno:

¹¹ *De baptismo* 18,5 (CChr.SL 1, 293).

«Quando avrà otto giorni, sarà circonciso tra di voi ogni maschio di generazione in generazione ... così la mia alleanza sussisterà nella vostra carne come alleanza perenne. Ogni maschio non circonciso ... sia eliminato dal suo popolo: ha violato la mia alleanza» (Gn 17,12-14).

La circoncisione viene chiamata “sigillo” (Rm 4,11) come il Battesimo che preserva dal castigo escatologico (2 Cor 1,22; Ef 1,13; 4,30). Questa immagine contiene un richiamo al sigillo messo sulla fronte nel libro d'Ezechiele come protezione contro il castigo (Ez 9,4-6). Questo sigillo cruciforme, nella forma della lettera “tau” dell'alfabeto ebraico (+), è stato a sua volta preparato dal sangue dell'agnello che proteggeva le famiglie ebraiche dallo sterminio dei primogeniti (Ez 12,12ss).

Gli *argomenti portati contro* il Battesimo dei bambini nel NT invece non possono convincere. Si obietta che la *fede* precede il Battesimo, p. es. in Mc 16,16 («Chi crede e sarà battezzato ...»). Ma qui si tratta dell'annuncio missionario agli adulti il cui Battesimo è il “caso modello”. Questo fatto non esclude che gli adulti coinvolgano anche i loro figli.

Un'altra obiezione consiste nel riferimento a 1 Cor 7,14, dove Paolo ribadisce di non ripudiare il coniuge pagano, se esso è disposto a convivere con la parte cristiana: «perché il marito non credente viene reso santo dalla moglie credente e la moglie non credente viene resa santa dal marito credente; altrimenti i vostri figli sarebbero impuri, mentre invece sono santi».

Kurt Aland dedusse da questo brano che non veniva chiesto il Battesimo dei figli da matrimoni misti, perché avrebbero già la santità tramite il genitore cristiano. Ma tale “santità” ovviamente si trova sullo stesso livello di quella del coniuge pagano, menzionata prima. Questo non significa che il coniuge non credente non veniva invitato a ricevere la fede e il Battesimo. Tramite il coniuge cristiano, il coniuge pagano e i figli vengono congiunti in un certo modo con Dio, senza che questo legame porti già con sé la santificazione interiore vera e propria. Essi vivono in un ambiente in cui la grazia di Dio potrà essere accolta con più facilità.

3.2. Punti nodali della Tradizione

La prima testimonianza esplicita sul Battesimo dei bambini viene dallo scrittore ecclesiastico Tertulliano († 220). Egli conosce una macchia peccaminosa trasmessa a partire da Adamo, ma critica il costume di battezzare i bambini con l'argomento dell'«innocenza» dei piccoli¹² e ritiene «più utile» rimandare il Battesimo. Tuttavia,

¹² *Ibid.*: *Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum?*

anche lui afferma che è «necessario» battezzare i bambini in pericolo di morte¹³. Il cristianesimo nell'Africa del Nord comincia verso il 180, e già 20 anni dopo (lo scritto citato è circa del 203) troviamo la prima testimonianza del fatto che vengono battezzati i bambini.

Tertulliano presuppone almeno il Battesimo d'emergenza per i bambini come uso in vigore nell'Africa del Nord. 50 anni dopo, nel 251, un sinodo nordafricano (con a capo il vescovo Cipriano di Cartagine) decide che si battezzino i bambini entro l'ottavo giorno dopo la nascita¹⁴. Come motivo viene indicata la peccaminosità in seguito ad Adamo.

Un'altra testimonianza è quella d'Ippolito che, all'inizio del terzo secolo a Roma, descrive il Battesimo dei bambini come parte della prassi apostolica¹⁵. La maggior parte degli studiosi riconosce come testimonianza anche quella d'Ireneo, vescovo di Lione alla fine del sec. II:

Gesù Cristo «ha santificato ogni età tramite la somiglianza con lui. Perché egli venne per salvare tutti tramite se stesso: tutti coloro, dico, che rinascono tramite lui in Dio: lattanti, fanciulli, adolescenti, giovani e vecchi»¹⁶.

La Didascalia siriana (sec. III) parla della peccaminosità dell'uomo fin dall'inizio (con Giobbe 14,4s; Salmo 50,6 LXX) e sottolinea la necessità del Battesimo¹⁷.

Dall'Egitto (e poi da Cesarea di Palestina) viene la testimonianza d'Origene, il quale parla più volte del Battesimo dei bambini, indicando *una tradizione* che la Chiesa ha ricevuto *dagli apostoli*¹⁸. Il minimo che bisogna dire di fronte ad una tale affermazione è che Origene (all'inizio del sec. III) presuppone qui una prassi universale della Chiesa, una tradizione molto antica.

È probabilissimo che l'affermazione sull'origine apostolica corrisponde alla verità. Ma la prassi normativa della tradizione ecclesiale esisterebbe anche se gli apostoli non avessero ancora battezzato dei bimbi (un'ipotesi del tutto improbabile). La teologia battesimale del Nuovo Testamento spinge già con la propria forza al Battesimo dei bambini. È importante anche notare che non è una concezione chiara del peccato originale a condizionare il Battesimo dei bambini, ma viceversa: pri-

¹³ *De bapt.* 18,4s (CChr.SL 1,293).

¹⁴ CIPRIANO, *Ep.* 64,2-5 (CSEL 3,2, 718-721).

¹⁵ IPPOLITO, *Traditio apostolica* 21 (Fontes cristiani 1, 256).

¹⁶ *Adv. haer.* II, 22, 4 (SChr 294, 220). Cfr. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, 269-271.

¹⁷ *Didask.* 7. 20 (ed. ACHELIS – FLEMMING 28. 102s).

¹⁸ *In Rom.* 5,9 (PG 14, 1047 B/C). Cfr. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, 418.

ma vengono battezzati i bambini, e questo fatto porta anche ad un progresso nella dottrina sul peccato originale.

Sistematicamente, però, il *peccato originale* è l'argomento più importante a favore del Battesimo dei bambini. Questo fatto viene chiarito da parte del Magistero nella lotta contro i pelagiani che negavano il peccato originale (non invece il Battesimo dei bambini). Il Concilio di Cartagine (418) porta ad una decisione accolta anche dal Papa (ossia che i bambini devono essere battezzati) e condanna tutti quelli che affermano che i bambini «non si traggono affatto dietro da Adamo il peccato originale che viene espiato dal lavacro della rigenerazione», siccome il Battesimo avviene «in remissione dei peccati» (DH [Denzinger-Hünemann] 223).

Nei sec. III e IV vari Padri lottano contro il differimento del Battesimo. Esso veniva spostato spesso fino all'ora della morte perché era difficile accedere al sacramento della penitenza¹⁹.

Nel Medioevo troviamo la decisione del Concilio di Vienne (1312): il Battesimo è «un perfetto e comune mezzo di salvezza tanto per gli adulti quanto per i bambini». Ai bambini non viene soltanto rimessa la colpa, ma anche comunicata la grazia santificante assieme alle virtù (DH 903-904).

Il Concilio di Firenze ammonisce, rivolgendosi agli Armeni, di non differire troppo il Battesimo:

«Quanto ai bambini, dato il pericolo di morte spesso incombente, poiché non possono essere aiutati se non col sacramento del Battesimo, che li libera dal dominio del demonio e li rende figli adottivi di Dio, la Chiesa ammonisce che il Battesimo non sia differito per quaranta o ottanta giorni, secondo certe usanze, ma sia amministrato il più presto possibile, avendo cura che, in imminente pericolo di morte, siano battezzati subito senza alcun ritardo, anche da un laico o da una donna, in mancanza del sacerdote, nella forma prevista dalla Chiesa ...» (DH 1349).

Il *Concilio di Trento* afferma che secondo Gv 3,5 nessuno dopo la promulgazione del vangelo può essere giustificato senza il Battesimo o il desiderio di riceverlo (DH 1524). Per questo vengono condannati gli anabattisti:

«Se qualcuno afferma che i bambini, dopo aver ricevuto il Battesimo, non devono essere annoverati tra i fedeli perché non hanno la capacità di credere; e che per questo motivo devono essere battezzati di nuovo una volta raggiunta l'età del discernimento; o che è meglio non battezzarli affatto, piuttosto che battezzarli nella sola fede della Chiesa, senza un loro atto di fede personale: sia anatema» (DH 1626).

¹⁹ Cfr. J. BERNARDI, *La prédication des Pères Cappadociens*, Paris 1968, 406; HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, 476; AUGÉ, op. cit., 235.

4. La necessità salvifica del Battesimo

4.1. Principi generali

Il Signore stesso ribadisce la necessità del Battesimo per essere salvati: «In verità, in verità ti dico, se uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio» (Gv 3,5). Per questo motivo, dopo la risurrezione, egli manda i suoi discepoli per annunciare il Vangelo e per battezzare tutti i popoli (Mt 28,19-20). La fine canonica di Marco riassume l'importanza di ricevere il Battesimo con queste parole: «Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo, ma chi non crederà sarà condannato» (Mc 16,16). Quest'affermazione si inserisce nel contesto dell'annuncio, e perciò il CCC la commenta così: «Il Battesimo è necessario alla salvezza per coloro ai quali è stato annunziato il Vangelo e che hanno avuto la possibilità di chiedere questo sacramento»²⁰.

Pietro, nel suo discorso al giorno di Pentecoste, presenta il Battesimo come requisito essenziale per ottenere la salvezza (cfr. At 2,38). Le lettere apostoliche, pur non ponendo in maniera esplicita la questione della necessità del Battesimo, legano la salvezza alla fede in Cristo e al Battesimo. «In ultima analisi il problema della necessità della fede in Cristo e del battesimo per la salvezza investe la stessa figura di Cristo, nella sua unicità, definitività e normatività»²¹.

Le numerose testimonianze della tradizione antica e medievale²² vengono riasunte dal Concilio di Trento che sottolinea: «Se qualcuno afferma che il Battesimo è libero, cioè non necessario alla salvezza: sia anatema» (DH 1618). Questo canone si rivolge contro la teoria che riteneva necessaria solo la fede, ma non il Battesimo. Già il decreto sulla giustificazione aveva constatato che non si può arrivare alla salvezza «senza il lavacro di rigenerazione o senza il desiderio di ciò», citando Gv 3,5 (DH 1524).

Il desiderio del Battesimo (*votum baptismi*) può essere esplicito (come per un catecumeno) oppure implicito in coloro che non conoscono l'importanza del Battesimo²³. Se con amore perfetto essi desiderano fare tutto quello che Dio vuole, è implicito il desiderio del Battesimo. Con il concetto del *votum baptismi* si possono mettere insieme due verità centrali del Nuovo Testamento: da una parte la necessità del

²⁰ CCC, n. 1257. Bisogna, però, aggiungere qualche nota sulla situazione dei bambini: vedi sotto.

²¹ AUGÉ, op. cit., 223.

²² Vedi p.es. AUGÉ, op. cit., 223-225.

²³ Cfr. Tommaso d'Aquino, *STh* III, q. 69, a. 4, ad 2.

Battesimo per la salvezza (Gv 3,5; Mc 16,16), dall'altra parte la volontà di Dio «che tutti gli uomini siano salvati» (1 Tm 2,4). «Ogni uomo che, pur ignorando il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa, cerca la verità e compie la volontà di Dio come la conosce, può essere salvato. È lecito supporre che tali persone avrebbero *desiderato esplicitamente il Battesimo*, se ne avessero conosciuta la necessità»²⁴.

La necessità del Battesimo è legata alla necessità della Chiesa alla salvezza, un tema più ampiamente sviluppato nell'ecclesiologia²⁵. Nel Vaticano II ne parla la Costituzione dogmatica *Lumen gentium*:

«... Cristo, inculcando a parole esplicite la necessità della fede e del Battesimo (cfr. Mc 16,16; Gv 3,5), ha insieme confermato la necessità della Chiesa stessa, nella quale gli uomini entrano mediante il Battesimo come per la sua porta. Perciò non potrebbero essere salvati quegli uomini che, pur non ignorando il fatto che la Chiesa cattolica è stata fondata come necessaria da Dio per mezzo di Gesù Cristo, non volessero però entrarvi o rimanervi. ... Non si salva però, anche se incorporato alla Chiesa, colui che non persevera nella carità, e rimane nella Chiesa soltanto col corpo ma non col cuore ...» (LG 14).

Poi si parla dei cristiani non cattolici (LG 15) e dei non-cristiani, persino di «coloro che senza colpa personale non sono ancora arrivati ad una conoscenza esplicita di Dio, ma si sforzano, non senza la grazia divina, di condurre una vita retta». Anche a loro «la provvidenza divina non rifiuta gli aiuti necessari alla salvezza» (LG 16).

Nella *Gaudium et spes* viene ribadito nello stesso senso: «Cristo è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina, perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col Mistero pasquale» (GS 22).

Tale possibilità non significa che sia facile e che la Chiesa possa diventare pigra nell'annuncio del vangelo. La *Lumen gentium*, immediatamente dopo le affermazioni sulla possibilità della salvezza anche per i non cristiani, ribadisce l'importanza della missione (LG 17), sottolineata da Giovanni Paolo II in un'intera enciclica (*Redemptoris missio*, 1990).

Fra i mezzi di salvezza che sostituiscono eventualmente il Battesimo sacramentale vengono indicati già nell'antichità il Battesimo di sangue e, in modo appena accennato, il Battesimo di desiderio. Il martirio subito nella fede in Cristo sostenuta dall'amore²⁶, il «*Battesimo di sangue*», dona la giustificazione, ma non il carattere

²⁴ CCC, n. 1260.

²⁵ Vedi p. es. A. CATTANEO, *Appartenenza alla Chiesa e salvezza nella prospettiva del Vaticano II*, in RTLu 4 (1999) 325-336.

²⁶ Senza l'amore neanche la fede giova a nulla: 1 Cor 13,3.

indelebile. Non porta quindi all'iniziazione nella Chiesa e non conferisce la facoltà di ricevere altri sacramenti. Come rinvio all'efficacia salvifica del Battesimo di sangue si può indicare Mt 10,39: «Chi avrà perduto la sua vita per causa mia, la troverà». Inoltre il Signore chiama la sua passione un «battesimo» (Lc 12,50). Fra gli autori che spiegano l'efficacia del Battesimo di sangue appare come primo Tertulliano (sec. II)²⁷.

Fra i salvati in questo modo vengono contati anche i bambini uccisi da Erode che voleva eliminare Gesù (festa del 28 dicembre, testimoniata in Oriente e Occidente fin dal sec. V; cfr. Mt 2,16-18)²⁸. Già Ireneo²⁹ e Cipriano³⁰ insegnano che la morte per Cristo ha procurato a questi bambini il cielo. Essi non potevano ancora avere un proprio *opus operantis*, ma il martirio avvenne (secondo Tommaso) *quasi ex opere operato*³¹.

“*Battesimo di desiderio*” significa che il desiderio (esplicito o implicito) di ricevere il Battesimo può già conferire la grazia del sacramento. Esso non comunica, come nemmeno il Battesimo di sangue, il carattere indelebile e l'iniziazione nella Chiesa visibile. Come allusioni alla possibilità del Battesimo di desiderio vengono indicati spesso il buon ladrone (Lc 23,43) e il centurione Cornelio su cui scese lo Spirito Santo già prima del Battesimo (At 10,47). Chi ama Dio e il prossimo, ha la “vita” (cfr. Lc 10,27s.). Una delle testimonianze più antiche consiste nel discorso d'Ambrogio ai funerali dell'imperatore Valentiniano II: quest'ultimo era scomparso senza Battesimo, ma aveva pronunciato il desiderio d'essere ammesso fra i catecumeni e quanto prima possibile essere battezzato. «Non ha dunque la grazia che ha desiderato, non ha la grazia che ha insistentemente richiesto? E siccome l'ha richiesta, l'ha ricevuta... Egli non aveva paura di spiacere agli uomini per piacere a te solo [o Padre] in Cristo. Colui che ebbe il tuo Spirito, come non ha ricevuto la tua grazia?»³². Oppure, come formula il CCC: «Dio ha legato la salvezza al sacramento del

²⁷ *De bapt.* 16 (CChr.SL 1, 290s.). Vedi anche IPPOLITO, *Traditio apostolica* 19 (Fontes christiani 1, 252); CIPRIANO, *Ep.* 73, 21 (CSEL 3, 794); CIRILLO DI GERUSALEMME, *Cat. myst.* 3,10 (PG 33, 440); AGOSTINO, *De civitate Dei* XIII, 7 (PL 41, 381); AGOSTINO, *De baptismo* IV, 17, 24s. (CSEL 53/2, 250s).

²⁸ Cfr. A. JOIN-LAMBERT, *Unschuldige Kinder*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (2001) 429.

²⁹ *Adv. haer.* III, 16, 4 (SChr 211, 304).

³⁰ *Ep.* 56, 6 (PL 4, 354 B) = *Ep.* 58,6,2 (CChr.SL 3 C, 328).

³¹ *STh* II-II, q. 124, a. 1, ad 1; III, q. 87, a. 1, ad 2. Sulla differenza tra Battesimo d'acqua, di sangue e di desiderio vedi *STh* III, q. 66, a. 11-12.

³² *De obitu Val.* 51-52 (Sancti Ambrosii episcopi Mediolanensis opera 18, Milano 1985, 192-194).

Battesimo, tuttavia egli non è legato ai suoi sacramenti»³³. Tommaso d'Aquino nota che il Battesimo di desiderio e quello di sangue sono «inclusi nel Battesimo d'acqua che riceve la sua efficacia dalla passione di Cristo e dallo Spirito Santo»³⁴.

4.2. La situazione dei bambini

La necessità del Battesimo per i bambini si pone con particolare incisione nelle riflessioni sulla sorte dei bambini morti senza Battesimo³⁵.

Nell'antichità cristiana troviamo due voci importanti per il nostro problema. Gregorio di Nazianzo afferma che i bambini morti senza Battesimo non vengono né glorificati né puniti. Essi sperimentano una «perdita» della gloria celeste, benché non vadano all'inferno³⁶.

Ma ora si pone una domanda: esiste veramente una situazione «neutrale» davanti a Dio? Gregorio di Nazianzo sa che il peccato di Adamo ha chiuso il cielo per la sua discendenza, ma non troviamo ancora una conoscenza formale del peccato originale (originato)³⁷.

Colui che per primo ha dato un insegnamento chiaro e formale sul peccato originale è stato Sant'Agostino. Egli si rivolge contro i pelagiani che avevano distinto il «regno del cielo» dalla «vita eterna»; secondo i pelagiani si può arrivare con la propria forza alla «vita eterna», anche i bambini morti senza Battesimo; il Battesimo sarebbe necessario soltanto per arrivare al «regno del cielo». Contro questa opinione Agostino sottolineava la necessità del Battesimo per la salvezza. Egli diceva che la Scrittura non sa niente di una beatitudine soltanto naturale. Dunque i bambini morti senza Battesimo vanno nel fuoco dell'inferno, benché sperimentino soltanto una «pena mitissima», vale a dire la minima pena possibile³⁸.

³³ CCC, n. 1257.

³⁴ *STh* III, q. 66, a. 11, ad 1.

³⁵ Vedi a proposito COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza Battesimo*, Città del Vaticano 2007; J. M. SCHWARZ, *Zwischen Limbus und Gottesschau. Das Schicksal ungetauft sterbender Kinder in der theologischen Diskussion des 20. Jahrhunderts*, Kisslegg 2006; Id., *Die bleibende Frage nach dem Heil ungetauft sterbender Kinder*, in *Forum Katholische Theologie* 23 (2007) 263-288; M. HAUKE, *Abschied vom Limbus? Zur neueren Diskussion um das Heil der ungetauft verstorbenen Kinder*, in *Theologisches* 37 (2007) 258-266 (www.theologisches.net).

³⁶ *Or.* 40,23 (SChr 358, 246-248). Cfr. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, 552s., 570s. Per le posizioni di Didimo e Gregorio di Nissa cfr. 654-659.

³⁷ Tuttavia in modo implicito gli elementi centrali della dottrina del peccato originale sono presenti; vedi HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, 502-571.

³⁸ *Ench.* 93 (CChr.SL 46, 99); *De peccatorum meritis et remissione* I, 16, 21 (CSEL 60, 20): «Potest proinde recte dici, parvulos sine baptismo de corpore exeuntes in damnatione omnium mitissima futuros»; *De*

L'opinione di Agostino su questo punto, a quanto pare, non fu accettato dal Magistero³⁹. Però molti teologi, talvolta fino al tardo Medio Evo e oltre (come il cardinale Bellarmino⁴⁰ e i giansenisti) hanno seguito questa tesi dura. Nel Medio Evo, invece, il problema si mostrava in un contesto teologico più ricco che permetteva una soluzione diversa di quella di Agostino. La distinzione scolastica differenziava in modo più chiaro la conseguenza del peccato originale e quella del peccato personale: il peccato originale, la mancanza della grazia santificante, conduce alla mancanza della vita celeste che dipende dalla grazia; questa pena di non vedere Dio era chiamata *poena damni*. È una pena negativa: non poter vedere Dio. Il peccato personale invece conduce ad una pena positiva la cui gravità è in proporzione a quella del peccato: la *poena sensus* per il peccato veniale nel purgatorio oppure per il peccato mortale nell'inferno. Dunque il fuoco dell'inferno come *poena sensus* è una conseguenza del peccato mortale e personale, ciò che non vale per i bambini.

Il papa Innocenzo III nel 1201 fu il primo ad accogliere, non ancora con la terminologia scolastica, la *distinzione fra "poena damni" e "poena sensus"* in un documento del Magistero: «La pena del peccato originale è la mancanza della visione di Dio, mentre la pena del peccato attuale è il tormento dell'inferno eterno» (DH 780)⁴¹. Dunque il tormento dell'inferno non riguarda i bambini morti senza Battesimo.

Tommaso d'Aquino e altri hanno sviluppato questa distinzione. Tommaso spiegava il peccato originale come mancanza della grazia che non ha distrutto la natura umana come tale. Dunque deve essere possibile raggiungere il fine ultimo secondo lo stato naturale. Però non è possibile raggiungere il fine soprannaturale con la

anima 3, 9, 12 (CSEL 60, 369): «Noli credere nec dicere nec docere "infantes antequam baptizentur morte praeventos pervenire posse ad originalium indulgentiam peccatorum" si vis esse catholicus».

³⁹ Cfr. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, 29; SCHWARZ (2006) 238-246: DH 224 – il terzo canone del sinodo anti-pelagiano di Cartagine del 418 – manca in varie liste antiche dei canoni, pur facendo parte della decisione sinodale. Sembra che esso non faccia parte della ricezione da parte del papa Zosimo, ma l'esito della discussione sul valore universale del terzo canone rimane aperto perché il testo completo dell'*Epistula Tractoria*, con cui il Papa accolse il sinodo, è andato perso (vedi anche DH, introduzione sui nn. 222-230). La formulazione del terzo canone, comunque, non sarebbe incompatibile con la dottrina più elaborata del "limbo": cfr. SCHWARZ (2006) 243s., con C. JOURNET, *La volonté salvifique sur les petits enfants*, Paris 1958, 156s.

⁴⁰ *De amissione et statu peccati*, lib. VI, cap. 6, citato (non approvato) nel catechismo del cardinale P. GASPARRI, *Catechismus catholicus*, Città del Vaticano 1930², nota sulla domanda 359.

⁴¹ Si tratta di una lettera all'arcivescovo di Arles la quale ribadisce l'importanza di battezzare già i bambini piccoli. Cfr. anche DH 858; 926.

visione immediata di Dio. Tuttavia, già il fine secondo la natura può dare una beatitudine naturale⁴².

Sviluppando la linea di san Tommaso, si potrebbe dire che i bambini morti senza Battesimo possono vedere lo splendore di Dio nelle sue opere dopo la risurrezione alla quale parteciperanno, sebbene non vedranno Dio “faccia a faccia”. Vedono quasi i “soli” nei quali risplende il “sole” divino. In questo modo la loro felicità trascende ogni possibile gioia terrena, benché non abbiano quella beatitudine che suppone la grazia battesimale⁴³.

Per indicare il “luogo” delle anime dei bambini morti senza Battesimo, la teologia medievale ha introdotto il termine *limbus*, “limbo” in italiano. Il “limbo” è quasi il “margine” dell’inferno perché conosce la *poena damni* senza la *poena sensus*. Più concretamente, si parla del *limbus puerorum*, “il limbo dei bambini”, per distinguerlo dal *limbus patrum*, “il limbo dei padri”, vale a dire il “luogo” per i giusti prima di Cristo che sono liberati tramite la discesa del Signore agli inferi.

Ma è necessario che tutti i bambini morti senza Battesimo vadano al “limbo”? Fin dal Medio Evo furono sviluppate diverse teorie per indicare dei mezzi anche per questi bambini di raggiungere il fine soprannaturale nella visione di Dio. Molti teologi hanno pensato all’intercessione dei genitori⁴⁴ oppure alla preghiera della Chiesa.

Il cardinale Gaetano pensava che la santificazione esistesse come regola comune per tutti i bambini di genitori cristiani. Vari padri del concilio di Trento non erano d’accordo con questa opinione, e papa Pio V fece eliminare il passo decisivo dal commentario di Gaetano alla *Somma Teologica* di San Tommaso⁴⁵. L’opinione del cardinale è pericolosa perché favorisce un’indifferenza verso il Battesimo dei bambini, amministrato quanto prima possibile.

Altre soluzioni problematiche indicano una scelta personale nel momento della morte⁴⁶ oppure sostengono che la morte dei bambini sarebbe un sacramento che eliminerebbe il peccato originale⁴⁷. Quest’ultima soluzione avrebbe come conseguenza che nessuno morirebbe nello stato del peccato originale.

⁴² I testi decisivi sono: *STh* Suppl. q. 69, a. 6 (& rinvii a Sent.); III, q. 52, a. 7; soprattutto: *De malo* 5, 1-3. Cfr. SCHWARZ (2006) 55-61.

⁴³ Così per esempio la proposta dell’allora vescovo di Paderborn, W. SCHNEIDER, *Das andere Leben*, Paderborn 1919¹⁴, 541-551.

⁴⁴ P. es. (in un contesto simile) TOMMASO, *STh* III q. 70 a. 4 ad 2.

⁴⁵ Cfr. HEINRICH X, op. cit., 444s.; SCHWARZ (2006) 82-84.

⁴⁶ Cfr. SCHWARZ (2006) 125-148. 313-316.

⁴⁷ Cfr. SCHWARZ (2006) 119-124. 309-312.

La teologia più recente non è molto favorevole verso la dottrina sul limbo. La ragione principale sembra un certo disagio nel distinguere fra la natura e il soprannaturale, e, a volte, nel dare la dovuta rilevanza al peccato originale. Spesso si afferma che non possa esistere un fine (oppure una beatitudine) soltanto naturale. Dio deve guidare dunque tutti gli uomini che non resistono all'unico fine soprannaturale. Quest'argomentazione è tuttavia in tensione con l'enciclica *Humani generis* di Pio XII, perlomeno se viene negata la possibilità di una "natura pura" (vale a dire la possibilità teorica da parte di Dio di creare delle persone non chiamate ad un fine soprannaturale)⁴⁸. È vero che nell'ordine concreto della salvezza esiste solo il fine soprannaturale, ma non si può raggiungere questo fine da un'esigenza della natura sprovveduta della grazia santificante.

Altri dicono che la volontà salvifica di Dio è universale. Dio non può tollerare che la più grande parte dell'umanità non raggiunga il fine soprannaturale.

Un altro argomento indica che la Scrittura parla soltanto del cielo e dell'inferno come stati finali. Ma anche quest'argomento non costituisce una prova chiara per rendere superflua la teoria del limbo. Sarebbe ingenuo voler risolvere tutti i problemi direttamente tramite la Scrittura.

Il "limbo" è quindi una tesi teologica che non ha perduto il suo valore, soprattutto se viene messa in evidenza la realtà del peccato originale. Non è un dogma, e si potrebbe anche ipotizzare che i bambini morti senza Battesimo (o almeno una gran parte di loro) possono essere salvati tramite l'impegno vicario della Chiesa, strumento universale di salvezza⁴⁹. Il CCC, citato sotto, sembra indicare questa linea. Il recente documento della Commissione Teologica internazionale (2007) ritiene che non sia necessario tenere la teoria del limbo, ma ribadisce la necessità del Battesimo come unico mezzo sicuro per la salvezza e l'esigenza che sia tolto il peccato originale. Non è l'intenzione di questo documento (che non fa parte del Magistero) di andare oltre quello ribadito dal CCC⁵⁰.

Anche se non si accetta la dottrina sul limbo, bisogna comunque fare il possibile affinché tutti i bambini ricevano il sacramento del Battesimo che apre la porta del paradiso. Per i genitori i quali hanno perduto un bambino che non poteva essere

⁴⁸ DH 3891: «Altri snaturano il concetto della 'gratuità' dell'ordine soprannaturale, quando sostengono che Dio non può creare esseri intelligenti senza ordinarli e chiamarli alla visione beatifica».

⁴⁹ Di un "votum ecclesiae" parla qui per esempio L. SCHEFFCZYK, *Limbus*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 6 (1997) 936s. Cfr. SCHWARZ (2006) 154-161. 316-319.

⁵⁰ Vedi A. RABEL, *Limbo: In or Out?*, in *Inside the Vatican*. Monthly Catholic Magazine, 27.4.2007 (intervista con Sara Butler, membro della Commissione Teologica Internazionale, una teologa statunitense con un ruolo importante per la redazione del documento) (www.insidethevatican.com ...).

battezzato, possiamo indicare la possibilità della preghiera vicaria per la grazia battesimale. Ma dobbiamo lasciare a Dio, se questa preghiera raggiunge il fine richiesto o meno.

Che cosa dice il Magistero? La parola “limbo” si trova in diversi catechismi⁵¹, benché non sia presente né nel *Catechismo romano* del 1566 né nel *Catechismo della Chiesa cattolica* del 1992. Ma tutti i catechismi sottolineano il dovere urgente di battezzare i bambini⁵².

A partire da Innocenzo III, troviamo l'insegnamento del Magistero ordinario che la pena del peccato originale consiste nella privazione della visione beatifica⁵³. Pio V si rivolse contro la tesi secondo cui i bambini morti senza Battesimo odierrebbero Dio (DH 1949). Al tempo dell'illuminismo, lo pseudo-sinodo di Pistoia aggredì la dottrina del “limbo”, chiamandola “favola pelagiana”. Ma Pio VI rifiutò quest'attacco come “falso, temerario e offensivo per le scuole cattoliche” (DH 2626). Mentre i pelagiani negavano il peccato originale, la teoria del “limbo” rispetta questa realtà. Si può concludere dalla valutazione di Pio VI che la dottrina del “limbo” non è un “dogma di fede”, ma una tesi con ragioni legittime che non vanno ridicolizzate.

Il CCC non nega questo fatto, ma presenta la prospettiva che Dio può salvare anche i bambini morti senza Battesimo:

«Quanto ai bambini morti senza Battesimo, la Chiesa non può che affidarli alla misericordia di Dio, come appunto fa nel rito dei funerali per loro. Infatti, la grande misericordia di Dio che vuole salvi tutti gli uomini e la tenerezza di Gesù verso i bambini, che gli ha fatto dire: “Lasciate che i bambini vengano a me e non glielo impedite”, ci consentono di sperare che vi sia una via di salvezza per i bambini morti senza Battesimo. Tanto più pressante è perciò l'invito della Chiesa a non impedire che i bambini vengano a Cristo mediante il dono del santo Battesimo» (n. 1261).

Già nel 1980 l'istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede sul Battesimo dei bambini aveva sottolineato:

⁵¹ Ad esempio nel catechismo del cardinale Pietro GASPARRI (op. cit.), segretario di stato sotto Pio XI. Il catechismo è stato molto diffuso negli anni '20 e '30. Del “limbo” parla la nota sulla domanda 359; su questa domanda c'è un'appendice teologica di due pagine che ribadisce la soluzione di Tommaso contro opinioni più severe come quella di Bellarmino (vedi sopra).

⁵² P. es. *Catechismo romano* II, 2, 32-34; CCC, n. 1250.

⁵³ DH 780 (Innocenzo III); 858 (Concilio II di Lione, 1274, professione di fede); 926 (Giovanni XXII, 1321); 1306 (Concilio di Firenze). Benedetto XII rifiutò anche le strane opinioni degli Armeni, secondo cui 1) i bambini di genitori cristiani, morti senza Battesimo, arriverebbero al paradiso terrestre in cui si trovava Adamo prima di peccare; 2) i bambini di genitori non-cristiani raggiungerebbero la sorte dei genitori (DH 1008).

«... mediante la sua dottrina e la sua prassi, la Chiesa ha dimostrato di non conoscere altro mezzo, al di fuori del battesimo, per assicurare ai bambini l'accesso alla beatitudine eterna ...» (DH 4671).

5. Aspetti sistematici

5.1. L'importanza del peccato originale

Tra gli aspetti sistematici inerenti alla prassi ecclesiale di battezzare già i bambini, va ribadito in prima linea il peccato originale. Il peccato originale indica quella mancanza della vita divina, quella privazione della grazia che è la conseguenza del primo peccato, quando i primi uomini persero l'amicizia con Dio. L'uomo è quindi ridotto alle proprie forze. La privazione della grazia costituisce una situazione di colpa (e non soltanto di "naturalità") perché Dio ha chiamato l'uomo ad uno scopo soprannaturale, quindi di partecipare alla propria vita divina⁵⁴. Nella storia di salvezza, l'azione di Cristo a nostro favore e al nostro posto fa capire la portata precedente del peccato di Adamo che aveva agito al nostro posto e a nostro sfavore: così l'apostolo Paolo contrappone l'opera salvifica di Cristo alle conseguenze del peccato di Adamo (Rm 5,12-21)⁵⁵.

Nella teologia contemporanea, la realtà del peccato originale viene spesso oscurata, negata o dimenticata⁵⁶. Vi sono vari motivi: un'accoglienza acritica dell'evoluzionismo che non valorizza l'inizio della storia umana quale atto creativo di Dio; una lettura fuorviante dei racconti biblici sul paradiso e sulla caduta come espressione mitica di una struttura essenziale in cui il peccato è sempre presente (così si dimentica anche in questo punto l'importanza dell'inizio storico e si arriva a dichiarare peccaminosa la situazione umana in sé); un ottimismo illuministico che non prende sul serio l'inclinazione dell'uomo al male, un'inclinazione radicata nel peccato ori-

⁵⁴ Per un approccio sistematico, cfr. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, 20-23; L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre* (Katholische Dogmatik III), Aachen 1997, 372-435; F. SCANZIANI, *Solidarietà in Cristo e complicità in Adamo. Il peccato originale nel recente dibattito in area francese*, Roma 2001 (a questo proposito M. HAUKE, *Solidarität in Christus und Komplizität in Adam. Eine kritische Bilanz zur Erbsündenlehre im französischen Sprachraum*, in *Forum Katholische Theologie* 18 [2002] 243-265).

⁵⁵ Cfr. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, 73-80. 714-715 e passim.

⁵⁶ Sull'importanza del peccato originale nella discussione esemplare sull'Immacolata Concezione di Maria, vedi M. HAUKE, *Maria "scettro della vera fede". L'Immacolata Concezione e la discussione sul peccato originale*, in *RTLu* 2 (2004) 315-339.

ginale⁵⁷. Queste difficoltà contemporanee spesso impediscono la valorizzazione pastorale del peccato originale, comunque messo alla ribalta del Magistero: «Poiché nascono con una natura umana decaduta e contaminata dal peccato originale, anche i bambini hanno bisogno della nuova nascita nel Battesimo per essere liberati dal potere delle tenebre e trasferiti nel regno della libertà dei figli di Dio, alla quale tutti gli uomini sono chiamati»⁵⁸. Il Battesimo dei bambini quindi sottolinea l'esigenza di tutti gli uomini, anche dei più piccoli, di essere sottratti da una situazione di bisogno salvifico e di rivolgersi al Cristo Redentore.

5.2. La gratuità della salvezza

Proprio il legame della prassi ecclesiale con il peccato originale manifesta poi la gratuità della salvezza. «La pura gratuità della grazia della salvezza si manifesta in modo tutto particolare nel Battesimo dei bambini. La Chiesa e i genitori priverebbero quindi il bambino della grazia inestimabile di diventare figlio di Dio se non gli conferissero il Battesimo poco dopo la nascita»⁵⁹. Papa Giovanni Paolo II, in un'allocuzione ai vescovi tedeschi, ribadì il dono gratuito della grazia battesimale di fronte ad una valorizzazione smisurata della preparazione dei genitori: «È giusto che i genitori vengano preparati, tramite i loro pastori, in maniera adeguata al Battesimo del loro figlio, ma è altrettanto importante che questo primo sacramento cristiano dell'iniziazione venga considerato primariamente come dono di Dio Padre al bambino. Perché non esiste nessun'altra situazione in cui l'aspetto libero e non meritato della grazia si mostra con una maggiore chiarezza che nel Battesimo dei bambini»⁶⁰.

5.3. La struttura comunitaria della fede

Un terzo aspetto centrale manifestato dal Battesimo dei bambini è la struttura comunitaria della fede. Nessuno crede da solo, ma come membro della Chiesa. I genitori e padrini si impegnano in favore del bambino battezzato. Già sant'Agostino

⁵⁷ Su questi fattori, con una valutazione critica, H. M. KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts*, Regensburg 1983, 42-170; M. HAUKE, *Das Paradies in der Theologie der Gegenwart*, in *Annales theologici* 11 (1997) 429-457.

⁵⁸ CCC, n. 1250.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Papa Giovanni Paolo II, Allocuzione in occasione della visita *ad limina* dei vescovi tedeschi, 18 Novembre 1999: *Notitiae* 36 (2000) 16: «Es ist richtig, dass Eltern durch ihre Seelsorger auf die Taufe ihres Kindes angemessen vorbereitet werden, aber ebenso wichtig ist es, dass dieses erste christliche Initiations-sakrament primär als Geschenk Gottes des Vaters an das Kind angesehen wird. Denn nirgendwo tritt das freie und unverdiente Wesen der Gnade deutlicher ans Licht als bei der Kindertaufe».

ribadisce l'aspetto ecclesiale inerente al Battesimo dei fanciulli: «I bambini... vengono presentati al Battesimo per ricevere la grazia spirituale non tanto da coloro che li portano in braccio (lo siano pure da loro, se anch'essi sono buoni fedeli) quanto da tutta la società dei santi e dei fedeli... Quest'azione è propria di tutta la madre Chiesa formata dai santi, poiché è proprio essa che dà alla luce tutti e singoli i fedeli»⁶¹.

La fede infusa nei bambini tramite il sacramento battesimale è inoltre un dono che deve crescere, altrettanto la grazia santificante. La fede non è solo un atto personale, ma anche un dono, come diventa ovvio nella domanda rivolta al catecumeno che si presenta al Battesimo: «Che cosa chiedi alla Chiesa di Dio?» «La fede!»⁶².

L'Istruzione *Pastoralis actio* della Congregazione per la Dottrina della Fede (1980) cerca di rispondere ad alcune obiezioni sollevate nella discussione degli anni '60 e '70. Queste obiezioni, nella maggior parte, sono il riflesso di una presentazione individualistica della fede a cui si è tolto l'intrinseco rapporto con la comunità credente, con la Chiesa.

Un primo punto riguarda *la relazione tra Battesimo e fede*. Alcuni teologi avevano proposto di battezzare i bambini (eccetto in pericolo di morte) solo dopo un cammino di catecumenato, perché il Nuovo Testamento ribadisce prima del Battesimo la conversione e la fede da cui maggiormente dipenderebbe l'effetto della grazia.

La Congregazione osserva che di solito la predicazione apostolica si rivolgeva agli adulti. Ma questo annuncio non esclude l'uso memorabile che si deduce dagli apostoli di battezzare anche i bambini. Nessuno viene battezzato senza la fede la quale, per i bambini, è la fede della Chiesa.

Inoltre, come sottolinea il Concilio di Trento, il Battesimo non è soltanto un segno della fede, ma anche una causa di essa (DH 1606). Nel Battesimo avviene un'illuminazione interiore. Per questo motivo la liturgia bizantina lo chiama anche "sacramento dell'illuminazione" oppure semplicemente "illuminazione" (*fotismós*)⁶³.

Una seconda obiezione, simile a quella sulla pretesa mancanza di fede, ribadisce che la grazia deve essere accolta in modo cosciente, il che è impossibile per i bambini.

Qui va osservato che il bambino è già persona prima di poter mettere degli atti coscienti. Perciò esso può diventare, tramite il sacramento della rinascita, figlio di

⁶¹ AGOSTINO, *Ep.* 98,5 (PL 33, 362; trad. ital. Nuova Biblioteca Agostiniana 21, 921-923).

⁶² Cfr. CCC, n. 1253.

⁶³ Cfr. CDF, *Pastoralis actio*, nn. 17-18.

Dio ed erede di Cristo. Quando si svegliano la consapevolezza e la libertà, queste facoltà subiscono l'influsso della grazia battesimale⁶⁴.

Una sfumatura simile riguarda il tema centrale della *libertà*. Secondo alcuni, sarebbe contro la dignità personale imporre degli obblighi religiosi futuri che forse verranno respinti.

Quest'obiezione implica una spiegazione sbagliata della libertà, che non esiste immune da ogni influsso. I parenti fanno tante scelte per i figli, scelte necessarie per la vita e per i veri valori. Per ciò che riguarda gli obblighi, bisogna dire che ogni persona umana (anche non battezzata) ha degli obblighi davanti a Dio, confermati dal Battesimo ed elevati dall'adozione a figli. Inoltre il servizio cristiano non è una schiavitù, bensì l'ingresso nella vera libertà (Gv 8,36 ecc.). Del resto, l'allontanamento dalla fede da parte di un figlio non è necessariamente una cosa definitiva: il germe della fede può risvegliarsi⁶⁵.

6. Riflessione pastorale⁶⁶

6.1. Una nuova proposta dei vescovi di lingua tedesca

La preparazione del Battesimo dei fanciulli è un compito pastorale esigente, ma anche promettente. Per l'aspetto pastorale sembra interessante notare tra l'altro la nuova edizione del rituale sul Battesimo dei bambini nelle diocesi di lingua tedesca, un libro il cui utilizzo diventa obbligatorio a partire dall'Avvento 2008⁶⁷. I vescovi tedeschi ricordano alcuni dati fondamentali per l'accompagnamento pastorale dei genitori:

«I genitori devono avere l'occasione per un primo colloquio presso o dopo l'annuncio del loro figlio per il Battesimo. Già qui si potrà spiegare e motivare la preparazione prevista al Battesimo nella parrocchia. Siccome la necessaria crescita del bambino nella fede non è possibile senza la comunione vissuta con la Chiesa, la preparazione al Battesimo di un

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, nn. 19-20.

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, nn. 21-22. Vedi anche le risposte ad altre obiezioni nei nn. 23-26.

⁶⁶ Per i vari aspetti pastorali vedi p.es., con proposte a volte discutibili, D. BOURGEOIS, *Die Pastoral der Kirche* (AMATECA XI), Paderborn 2004, 579-591 (cap. III, parte II) (versione italiana: *La pastorale della Chiesa*, Jaca Book: Milano 2001); F. RECKINGER, *Sakramentenpastoral geht auch anders. Erfahrungen – Ergebnisse – Theologische Reflexion*, Heimbach-Eifel 2007, 35-64.

⁶⁷ Cfr. *Die Feier der Kindertaufe in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica altera 1973*, Freiburg i.Br. ecc. 2007; Annuncio dei Vescovi tedeschi, *Neuauflage des Rituale «Die Feier der Kindertaufe»*, Dicembre 2007, in *Kirchliches Amtsblatt des Erzbistums Paderborn* 1/2008, 3-5.

bambino va svolta in una maniera che i genitori possano rinnovare la loro fede ed approfondire la loro comunione con la Chiesa. Vi fa parte anche l'incontro con la comunità parrocchiale e la partecipazione alla liturgia (la quale, purtroppo, oggi non è più ritenuta come normale).

Almeno dopo la nascita del primo figlio, ci deve essere un colloquio riguardo al Battesimo», svolto dal parroco o da un'altra persona responsabile per la collaborazione pastorale. «In questi colloqui, i genitori vanno rafforzati nella loro fede e preparati alla loro responsabilità per un'educazione cristiana.

Nel caso di genitori che, di per sé, desiderano il Battesimo del loro figlio, ma che non si vedono (o non ancora) in grado di professare la fede e di educare il loro figlio nella fede cristiana, devono affidare questo compito ad un'altra persona direttamente legata alla famiglia e per un tempo più lungo (per esempio padrini, nonni, parenti). In un tale caso, la partecipazione di questa persona ai colloqui preparativi al Battesimo è una condizione per il Battesimo del figlio. Questo fatto, comunque, non esonera i genitori in nessuna maniera dall'obbligo di ripensare alla propria situazione di fede e al loro rapporto con la Chiesa affinché possano accogliere infine il loro compito»⁶⁸.

Nella situazione speciale in cui i genitori e padrini di più bambini vengono invitati ad una preparazione in comune, il rituale di lingua tedesca offre la possibilità di svolgere la celebrazione del Battesimo in due tappe: la prima tappa comprende, in linea di massima, il rito preparatorio prima di giungere al fonte battesimale, e la seconda tappa, il Battesimo stesso. Esso avviene dopo un certo tempo di catechesi il cui scopo è di approfondire la fede e di intensificarne la pratica. Questa distinzione liturgica in due tappe, comunque, è facoltativa e non può diventare una condizione necessaria per amministrare il Battesimo. I vescovi sono consapevoli che una tale proposta dispone ancora di un carattere sperimentale (da valutare in seguito)⁶⁹. Quest'esperimento, secondo il commento dei vescovi tedeschi, potrebbe favorire un cammino di crescita per genitori con esperienze diverse nella fede⁷⁰. Gli stessi vescovi ribadiscono allo stesso momento l'obbligo morale dei genitori, scritto anche nel Codice del Diritto Canonico, di fare battezzare i loro figli nelle prime settimane dopo la nascita⁷¹. L'esperimento dovrebbe quindi limitarsi a famiglie lontane dalla fede. Se non sarà così, ci sarà il rischio di valorizzare di meno l'importanza del Battesimo, fondamentale per portare i bambini all'amicizia con Dio, alla grazia san-

⁶⁸ Annuncio dei Vescovi tedeschi, cit., 4.

⁶⁹ Cfr. Annuncio dei Vescovi tedeschi, cit., 4s. Vedi *Die Feier der Kindertaufe*, cit., 143-175 (nn. 161-199). Questo esperimento non è concesso per l'Arcidiocesi di Vaduz.

⁷⁰ Cfr. Annuncio dei Vescovi tedeschi, cit., 4.

⁷¹ Cfr. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (ed.), *Die Feier der Kindertaufe. Pastorale Einführung* (Arbeitshilfen 220), Bonn 2008, 8 (n. 5), con riferimento a CIC, can. 867 § 1.

tificante che sgorga dall'evento sacramentale; ci sarà inoltre il rischio per alcuni genitori di limitarsi alla sola "prima tappa", che non è ancora il rito sacramentale.

Secondo il parere del sottoscritto, il cammino proposto si presta più facilmente alla preparazione dei bambini in età scolastica, soprattutto durante il percorso formativo che conduce alla Prima Comunione. In questo caso, esiste già un rituale liturgico a livello di Chiesa universale⁷², con un cammino strutturato in tre tappe: ammissione al catecumenato, scrutini o riti penitenziali, e celebrazione dei sacramenti dell'iniziazione (Battesimo, Cresima, Prima Eucaristia).

6.2. Le esigenze pastorali del rito liturgico

Per l'aspetto pastorale, va considerata anche l'importanza del rito liturgico che, per qualche esigenza, va al di là delle norme del Diritto canonico, le quali ribadiscono solo le condizioni minime. Se mettiamo tra parentesi il pericolo della morte, quando è sempre lecito il Battesimo di un bambino⁷³, per il rito battesimale si chiede il consenso di almeno uno dei genitori, oltre che la speranza giustificata che il bambino verrà educato nella religione cattolica⁷⁴. Nel rito liturgico, però, la disposizione ad educare il figlio nella fede cattolica si concretizza nella professione di fede. Se uno dei genitori (o in caso estremo tutti e due) non si vede in grado di professare il Simbolo di fede, dovrebbe tacere⁷⁵. La fede richiesta, evidentemente, non si riduce ad una professione teorica: «la semplice dichiarazione "Credo" è troppo a buon mercato, se non esiste almeno una prassi iniziale della fede nella comunità della Chiesa»⁷⁶.

Ancora più delicate delle domande sulla fede, nel rito liturgico, sono le domande precedenti, le cosiddette rinunce a satana e al male. Con la risposta "Rinuncio", si pronuncia un distacco dal maligno e da ogni peccato. Una tale affermazione

⁷² Cfr. *Ordo initiationis christianae adultorum*, Città del Vaticano 1972, cap. V; in italiano *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, Città del Vaticano 1978, cap. V. Questo capitolo è stato amplificato in alcuni contesti linguistici, per esempio in tedesco *Die Eingliederung von Kindern im Schulalter in die Kirche*, Freiburg i.Br. ecc. 1986.

⁷³ Cfr. CIC can. 868 § 2.

⁷⁴ Cfr. CIC can. 868 § 1.

⁷⁵ Le *praenotanda* al rito del Battesimo dei bambini (n. 5) prevedono soltanto l'eventualità che uno dei genitori non potrà professare la fede, per esempio perché non è cattolico. Questo genitore «può tacere». Secondo F. RECKINGER, *Sakramentenpastoral*, 42, il ricorso a tale "possibilità" non è soddisfacente: «Un non credente non *deve* rispondere in modo affermativo alle domande sulla fede». Infatti sarebbe un esempio cattivo provocare nel sacro rito del Battesimo il peccato grave della menzogna.

⁷⁶ F. RECKINGER, *Sakramentenpastoral*, 49.

diventa problematica per persone che oggettivamente e abitualmente vivono in una condizione di grave peccato. Purtroppo, non di rado, questo si verifica spesso quando i genitori richiedenti il Battesimo non possono andare alla Comunione perché, ad esempio, sono divorziati e risposati. Costoro potranno pronunciare la parola “Rinuncio” sinceramente solo quando risolveranno la loro situazione peccaminosa. Secondo François Reckinger, noto da qualche decennio per le sue pubblicazioni sull'iniziazione cristiana, bisognerebbe tralasciare le domande sulla “Rinuncia a Satana”, quando si presenta un comportamento gravemente peccaminoso (e pubblicamente manifesto) dei genitori. «Invece di porre le domande sul “rinuncio”, ho osservato nell'omelia che il bambino viene accolto nella Chiesa in cui *tutti i membri sono chiamati* a rinunciare al diavolo e al peccato. Perché da una parte sono convinto che la rinuncia, pur mantenendo la situazione di peccato grave, è una menzogna davanti a Dio e che una tale bugia costituisce una provocazione pericolosa del diavolo. È pericolosa perché colui che mantiene il peccato grave non può essere sicuro della protezione di Gesù Cristo, quando pronuncia una tale provocazione di fronte all'avversario»⁷⁷. La Chiesa perde la sua credibilità, se ella chiede una rinuncia pubblica al peccato grave, senza insistere sulla precedente conversione⁷⁸. Almeno i padrini dovrebbero essere in grado di rispondere alle apposite domande con un “Rinuncio” veritiero⁷⁹.

6.3. La via media tra “svendita delle perle preziose” e rigorismo

Di fronte al Battesimo dei bambini, la vita pastorale deve trovare il giusto equilibrio tra l'accoglienza anche dei genitori bisognosi di una forte crescita nella fede e le esigenze oggettive dell'evento sacramentale come incontro con Cristo nella comunità della Chiesa. Da una parte, la “perla preziosa” del Battesimo non va “svenduta”, quando manca ogni riferimento alla fede della Chiesa da parte di chi lo chiede. Per questo motivo possono esserci dei casi di un rinvio (o in caso estremo di un rifiuto) del Battesimo. È importante la prospettiva futura dell'educazione del figlio nella fede cattolica⁸⁰. D'altra parte va anche evitato ogni rigorismo che riserva il Battesimo ad una élite di fedeli attivi, magari esclusivamente nella propria par-

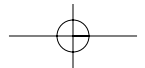
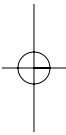
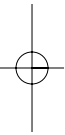
⁷⁷ *Ibid.*, 43.

⁷⁸ Cfr. *ibid.*, 43s.

⁷⁹ Cfr. CIC, can. 874.

⁸⁰ Cfr. CDF, *Pastoralis actio*, nn. 28-31. Se le garanzie sull'educazione del bambino nella religione cattolica «non sono veramente serie, si potrà essere indotti a differire il sacramento, o addirittura a rifiutarlo, qualora siano certamente inesistenti» (*ibid.*, n. 28).

rocchia. Nella pastorale attorno al Battesimo dei bambini vanno quindi messe insieme due esigenze: da una parte bisogna fare valere la santità del sacramento che chiede la fede ed una vita cristiana autentica a chi presenta il bambino; dall'altra parte non bisogna respingere delle persone di buona volontà, ma invitarle ad un cammino di crescita nella fede, secondo la "pastorale del servo di Dio": egli «non spegnerà uno stoppino dalla fiamma smorta» (Is 42,3). La "fiamma" della fede va alimentata affinché possa coinvolgere anche il bambino e illuminare tutta la comunità. I genitori che nella società pluralistica di oggi, soprattutto nelle grandi città, chiedono il Battesimo del loro figlio, dimostrano, di solito, il desiderio di avvicinarsi alla Chiesa. Per questo motivo ci vuole un atteggiamento di comprensione e di incoraggiamento da parte dei pastori. Così si può avviare un cammino di crescita, senza rinnegare la responsabilità intrinsecamente legata alla loro richiesta del Battesimo.



La sacramentalità del matrimonio cristiano: fra ecclesiologia, diritto naturale e giurisprudenza canonica

Libero Gerosa

Facoltà di Teologia (Lugano)

Durante tutto il primo millennio la Chiesa aveva sempre considerato il matrimonio come una realtà fondata nel mistero della creazione e dunque, come tale, intrinsecamente sacra anche prima di essere stata elevata da Gesù Cristo alla dignità di sacramento. Tuttavia la patristica non distinguendo ancora chiaramente il *diritto naturale* dal *diritto divino positivo* non aveva saputo individuare in questa realtà sacra del matrimonio un elemento naturale contrattuale ed un elemento divino-sacramentale. Solo la teologia scolastica nella prima metà del secondo millennio iniziò, sul piano puramente concettuale, ad operare questa distinzione, senza tuttavia intaccare l'unità del matrimonio in forza del principio «*Gratia perficit, non destruit naturam*»¹. In epoca moderna, dopo la Riforma di Martin Lutero, per il quale il matrimonio era solo una realtà mondana, ma soprattutto dopo l'evoluzione laicista dello Stato nei secoli XVIII e XIX, questa distinzione viene ridotta ad una radicale separazione. Da una parte il carattere sacro del matrimonio viene confinato nel solo elemento sacramentale, pure ridotto a un semplice aspetto accidentale o accessorio rispetto al contratto, dall'altra si finisce per negare al matrimonio come tale ogni carattere sacro e religioso². Dalla fine del XVIII secolo in poi al Magistero pontificio

¹ Cfr. E. CORECCO, *L'inseparabilità tra contratto matrimoniale e sacramento alla luce del principio scolastico «Gratia perficit, non destruit naturam»*, in *Communio* 16 (1974) 1010-1023. In questa prima parte (per la seconda parte, cfr. E. CORECCO, *L'inseparabilità tra contratto matrimoniale e sacramento alla luce del principio scolastico «Gratia perficit, non destruit naturam»*, in *Communio* 17 [1974] 1108-1129) l'analisi degli sviluppi della dottrina cattolica circa il rapporto di reciprocità fra *ratio sacramentis* e *ratio contractus* si appoggia (cfr. nota 2) sul lavoro di licenza del suo allievo: L. GEROSA, *Il matrimonio fra cristiani. Studio del rapporto fra contratto matrimoniale e sacramento nella teologia del XVI secolo* (manoscritto), Friburgo 1974.

² Cfr. J. BASDEVANT, *Des rapports de l'Église et de l'État dans la législation du mariage du Concil de Trente au Code Civil*, Paris 1900; H. DOMBOIS, *Kirche und Ehe recht. Studium und Abhandlungen 1953-1972*, Stuttgart 1974.

non è stato dunque facile recuperare la dottrina del primo millennio sulla sacralità del matrimonio. Se un primo tentativo in questo senso fu compiuto da Papa Leone XIII nell'enciclica *Arcanum divinae* del 10 febbraio 1880, è però solo Papa Pio IX che riuscirà a precisarne il pensiero affermando esplicitamente, nell'enciclica *Casti connubii*, che il carattere sacro e religioso del matrimonio non deriva solo dal suo essere stato elevato da Gesù Cristo a sacramento, ma dalla sua stessa natura, la quale fin dalle origini poteva essere considerata una «quaedam incarnationis Verbi Dei obumbratio»³. Questo recupero della sacralità intrinseca del matrimonio e l'esplicita affermazione del suo compimento nell'elevazione a sacramento permettono al Concilio Vaticano II di cogliere nella nozione di patto (*foedus*) e nel ruolo ecclesiale di questo sacramento due elementi fondamentali di tutta la teologia cattolica sul matrimonio. Quali sono le sue conseguenze per la prassi giurisprudenziale canonica, e in particolare rotale, post-conciliare? Quale luce getta sulle difficoltà interpretative del cosiddetto *actus formali, defectionis ab Ecclesia catholica* del can. 1117 a livello del diritto matrimoniale canonico? La complessità delle domande impone di limitarsi in questa sede all'individuazione di alcune prospettive fondamentali, all'interno delle quali dovrebbe essere possibile all'inizio del terzo millennio dell'era cristiana trovare una risposta adeguata alle stesse.

1. La sacramentalità del matrimonio alla luce del Concilio Vaticano II

1.1. Il matrimonio come patto e sua dimensione religiosa

Il Concilio Vaticano II – preso atto che nella società contemporanea il matrimonio come istituzione è costantemente messo in questione dalla «poligamia, dalla piaga del divorzio, dal cosiddetto libero amore e da altre deformazioni», nonché sempre più spesso «profanato dall'egoismo, dall'edonismo e da usi illeciti contro la generazione» (GS 47, 2) – ripropone in diversi testi alcuni punti fondamentali della dottrina cattolica sul matrimonio⁴.

In particolare nella Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo i Padri del Concilio pongono l'accento sul carattere personale di questa istituzione, alla base di ogni società umana, gettando una luce diversa anche sui suoi ele-

³ Pio IX, *Casti connubii*, in AAS 22 (1930) 539-592, qui 570.

⁴ Cfr. a esempio LG 11, 2; 35, 3 e 41, 4; AA 11 e 29; GS 12, 4; 61, 2; 67, 3; 87 e soprattutto 47-52.

menti tradizionali. Quest'accento è in nuce interamente contenuto nella nozione di patto matrimoniale (*foedus coniugii*), che i Padri del Concilio preferiscono al concetto tradizionale latino di *contractus matrimonialis*⁵.

Anche se un'analisi più dettagliata del testo conciliare mostra che il mutamento terminologico non significa un completo abbandono dell'idea di contratto, tuttavia non si può negare che il termine di patto sia teologicamente più adeguato ad esprimere la realtà personale e religiosa del matrimonio. Anzi, esso recupera in sé anche gli elementi che fanno dell'istituto matrimoniale un contratto *sui generis* ossia un contratto la cui durata ed i cui effetti giuridici essenziali sono sottratti all'arbitrio dei contraenti⁶. In altri termini, il fatto che secondo il testo conciliare i nubendi non stipulano un contratto, ma un patto matrimoniale significa che la peculiarità della realtà denominata nel diritto matrimoniale latino *contractus sui generis* è meglio espressa nel concetto più ampio di patto, la cui origine biblica meglio sottolinea che è Dio stesso il creatore ed il fondatore dell'istituto del matrimonio: «Ipse vero Deus est auctor matrimonii, variis bonis ac finibus praediti»⁷. Con l'introduzione della nuova espressione *foedus matrimoniale* il Concilio Vaticano II non solo recupera pienamente il carattere sacro dell'istituzione matrimoniale ma individua anche il *proprium* che distingue il matrimonio da qualsiasi altro contratto ed apre così la strada verso una corretta concezione del matrimonio-sacramento. Quest'ultimo non è un'aggiunta accidentale al matrimonio come *institutum naturae*, ma lo sviluppo di quel *prorium* in una dimensione radicalmente nuova e più profonda rispetto all'ordine della creazione⁸. Come è stato giustamente osservato: «Se il matrimonio non fosse stato elevato a sacramento il rapporto uomo-donna rimarrebbe sottratto alla restaurazione specifica della Grazia: troppo corrotto per essere ancora capace di svolgere la funzione culturale assegnatagli da Dio per il destino dell'umanità. Senza il sacramento del matrimonio anche la Chiesa rimarrebbe disincarnata e in posizione estrinseca rispetto all'esperienza storica dell'umanità, entro la quale il

⁵ Fra i diversi studi pubblicati su questa tematica, cfr. J. EDER, *Der Begriff des «foedus matrimoniale» im Eherecht des CIC*, St. Ottilien 1989; N. LÜDECKE, *Eheschliessung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution «Gaudium et spes» in kanonistischer Auswertung*, Würzburg 1989.

⁶ A tale riguardo cfr. P. KRÄMER, *Kirchenrecht I. Wort-Sakrament-Charisma*, Stuttgart-Berlin-Köln 1992, 102-104, soprattutto 103; H. ZAPP, *Kanonisches Eherecht*, Freiburg 1988⁷, 22 ss.; D. BAUDOT, *L'inséparabilité entre le contrat et le sacrement de mariage. La discussion après le Concile Vatican II*, Roma 1987, 322-333.

⁷ GS 48, 1; cfr. il commento di W. AYMANS, *Il matrimonio-sacramento: alleanza istituita da Dio e forma di attuazione della vita della Chiesa*, in Id., *Diritto canonico e comunione ecclesiale. Saggi di diritto canonico in prospettiva teologica*, Torino 1993, 187-221, qui 190-192 e 200.

⁸ Cfr. J. AUER-J. RATZINGER, *Kleine Katholische Dogmatik*, vol. 7, Regensburg 1972, 249.

matrimonio ha conservato, sia pure in modo non esclusivo, la centralità di significato ricevuto nell'economia della creazione. La Chiesa diventerebbe in questo modo una semplice sovrastruttura rispetto alla storia reale dell'uomo, poiché non la compenetrerebbe con l'efficacia della sua Grazia in uno dei suoi elementi imprescindibilmente costitutivi»⁹.

Il *proprium* del sacramento del matrimonio, oggetto primario del diritto matrimoniale canonico, non è dunque separabile dal suo ruolo costituzionale nella Chiesa, messo in luce dal Concilio Vaticano II sia nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa, sia nel Decreto sull'apostolato dei laici.

1.2. Il sacramento del matrimonio e sua dimensione ecclesiale

Se parlando dell'apostolato dei laici il Concilio Vaticano II definisce la famiglia «*tanquam domesticum sanctuarium Ecclesiae*» (AA 11, 4), nel descrivere la struttura costituzionale del Popolo di Dio la stessa istituzione viene designata addirittura come «*velut Ecclesia domestica*» (LG 11, 2). Benché non sia agevole stabilire con esattezza il significato teologico di queste due formule conciliari, e soprattutto misurare le loro conseguenze per il diritto canonico, tuttavia appare chiaro l'intento dei padri conciliari: sottolineare la dimensione ecclesiale della società coniugale ed attraverso di essa il ruolo costituzionale del sacramento del matrimonio.

Questa riscoperta della dimensione ecclesiale del sacramento del matrimonio impedisce a livello generale di legittimare le diverse facili riduzioni intimistiche a cui spesso oggi si va incontro anche nella Chiesa e a livello più strettamente canonistico di disgiungere la valutazione della sacramentalità del matrimonio dall'appartenenza alla comunione ecclesiale, regolata dal Concilio Vaticano II con il principio della *gradualitas in comunione*.

Per quanto riguarda quest'ultima, ossia la dimensione ecclesiale del sacramento del matrimonio, la sua valorizzazione a livello normativo sembra però presentare qualche aspetto problematico. Infatti, a partire dalla concezione tradizionale del rapporto contratto-sacramento, riproposta nel can. 1055 § 2, sembra doversi concludere che «la sacramentalità del matrimonio cristiano scaturisca esclusivamente, quasi in una casualità sacramentale, dal fatto del battesimo dei coniugi»¹⁰. A livello applicativo lo confermerebbe il fatto che un errore circa la «dignità sacramentale, a meno che non determini la volontà, non vizia il consenso matrimoniale» (can.

⁹ E. CORECCO, *Il sacramento del matrimonio: cardine della costituzione della Chiesa*, in *Communio* 51 (1980) 96-122, qui 108.

¹⁰ W. AYMANS, *Il matrimonio-sacramento*, cit., 200.

1099). Di conseguenza sembrerebbe necessario concludere che per il diritto matrimoniale canonico la sacralità di questo patto sia totalmente indipendente dalla fede dei nubendi ed esclusivamente legata alla fede della Chiesa cattolica. A tale concezione è stato da più parti obiettato, non senza qualche fondamento, un eccessivo automatismo¹¹. Essa è comunque in contraddizione sia con alcune disposizioni codicili, sia e soprattutto con l'ecclesiologia di comunione e la riscoperta dimensione ecclesiale dei sacramenti, entrambe sviluppate dal Concilio Vaticano II.

Per la teologia sacramentaria cattolica non è certo una novità che la fede personale del singolo abbia un ruolo relativamente subordinato a quello della comunità credente nella realizzazione di un sacramento, come ad esempio nel battesimo di bambini. Tuttavia ciò non significa né che la fede del singolo battezzato sia generalmente priva di rilevanza per l'amministrazione valida dei sacramenti, né che tale irrilevanza sia particolarmente da sottolineare nelle norme canoniche relative al sacramento del matrimonio, che devono evidentemente garantire nel migliore dei modi la sicurezza giuridica, onde evitare il più possibile matrimoni invalidi. Infatti, sia l'errore sulla sacramentalità che determina la volontà di uno dei nubendi (can. 1099), sia l'atto positivo di volontà con cui uno dei due esclude la sacramentalità (can. 1101 § 2) intacca alla radice il consenso matrimoniale ed impedisce il costituirsi valido del matrimonio. Dunque, per lo meno a livello negativo, la fede del singolo se determina la volontà matrimoniale incide sul realizzarsi valido o non valido del sacramento¹².

Ora, alla luce dell'ecclesiologia conciliare profondamente informata dal principio della gradualità nella comunione, questa fede del singolo fedele anche in rapporto alla sacramentalità del matrimonio non può più essere completamente disgiunta dalla sua concreta appartenenza ecclesiale. In altri termini, i singoli cristiani non cattolici non possono più essere considerati come dei fedeli isolati da ogni contesto ecclesiale, quasi fossero dei cattolici giuridicamente impediti¹³. Il fatto che essi vivano separati dalla *communio plena* della Chiesa cattolica non significa che siano esclusi da ogni esperienza di comunione ecclesiale, in cui siano più o meno presenti gli elementi costitutivi della Chiesa di Cristo. Per cui il fatto che il Concilio

¹¹ Cfr. ad es. L. M. GROGHAN, *Ist die Taufe der entscheidende Faktor?*, in *Wie unauflöslich ist die Ehe?*, a cura di J. DAVID (e altri), Aschaffenburg 1969, 238-248; P. HUIZING, *Kirchenrecht und zerrüttete Ehe*, in *Concilium* 9 (1973) 458.

¹² Lo conferma anche la giurisprudenza rotale; cfr. M. WEBER, *Die Totalsimulation. Eine Untersuchung der Rechtsprechung der Römischen Rota*, St. Ottilien 1994, 164-179.

¹³ È questa la concezione di appartenenza alla Chiesa soggiacente al can. 87 del CIC/1917.

Vaticano II riconosca che essi vivono in Chiese separate o comunità ecclesiali non può essere trascurato a livello giuridico¹⁴, nemmeno nel diritto matrimoniale canonico. Di conseguenza nella valutazione della sacramentalità di un matrimonio di cristiani non cattolici occorre tenere presente che tale «matrimonio non può essere giudicato senza riguardo alla professione di fede, dalla quale scaturisce e nella quale viene inserito. In questa prospettiva il matrimonio è paragonabile al battesimo stesso. Non verrebbe in mente a nessuno di riconoscere come sacramento il battesimo di una comunità ecclesiale, per la cui professione di fede esso è esplicitamente solo un atto penitenziale umano, non un'azione di Dio sotto un segno visibile. Alla capacità di essere segno sacramentale anche il matrimonio può giungere solo come forma di attuazione della vita ecclesiale, quando ciò appartenga al credo di quella confessione, intorno a cui si sviluppa la concreta vita ecclesiale»¹⁵. Se poi tale valutazione dovesse portare alla conclusione che si tratta di un matrimonio valido ma non sacramentale, ciò non sarebbe nulla di veramente nuovo, perché da sempre il diritto canonico conosce una simile fattispecie, come mostrano i matrimoni conclusi con la dispensa dall'impedimento di *disparitas cultus* (can. 1086 § 2). Ammettere oltre a quest'ultima, altre eccezioni al principio dell'inseparabilità del contratto e del sacramento nel matrimonio cristiano (can. 1055 § 2), non significa rifiutare tale dottrina tradizionale, mai dogmatizzata, ma divenuta comunque parte integrante del magistero ecclesiastico sul matrimonio. Quest'ultima asserzione è confermata da almeno tre motivi.

Innanzitutto, anche la Commissione Teologica Internazionale pur mantenendo fermo il principio dell'inseparabilità tra contratto e sacramento nel matrimonio cristiano nel suo documento del dicembre 1977 non nega ai battezzati, che hanno perso completamente la fede e non hanno alcuna intenzione di celebrare il loro matrimonio in Chiesa, il diritto naturale ad un matrimonio¹⁶. In secondo luogo se il can. 1059 del CIC – che a differenza del vecchio can. 1016 si limita a regolare il matrimonio dei cattolici e non di tutti i battezzati – dimostra un maggior rispetto del diritto matrimoniale di altre confessioni cristiane, il can. 780 del CCEO afferma

¹⁴ A tale riguardo cfr. O. SAIER, «*Communio*» in *der Lehre des Zweiten vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung*, München 1973, 103-132.

¹⁵ W. AYMANS, *Il matrimonio-sacramento*, cit., 211. Sia pure sotto una diversa prospettiva il parallelo fra battesimo e matrimonio non era estraneo alla teologia scolastica: cfr. E. CORECCO, *L'inseparabilità tra contratto matrimoniale e sacramento*, cit., 1019.

¹⁶ Cfr. COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Propositiones de quibusdam quaestionibus doctrinalibus ad matrimonium christianum pertinentibus*, in Z. GROCHOLEWSKI, *Documenta recentiora circa rem matrimoniale et processualem*, vol. II, Roma 1980, 22-32.

addirittura esplicitamente nel suo secondo paragrafo che «il matrimonio tra una parte cattolica e una parte battezzata acattolica, salvo restando il diritto divino, è regolato anche dal diritto proprio della Chiesa o della Comunità ecclesiale alla quale la parte acattolica appartiene»¹⁷. Infine, quanto affermato sulla necessità di valutare la sacramentalità del matrimonio anche a partire dalla fede della Chiesa o della Comunità ecclesiale a cui i membri appartengono non è un rifiuto, bensì un'ulteriore precisazione, alla luce del Concilio Vaticano II, del principio dell'inseparabilità tra contratto e sacramento nel senso che il fedele appartenente alla *plena communio* non può scegliere tra un matrimonio sacramentale ed un matrimonio non sacramentale. *Nella comunione ecclesiale piena il matrimonio è per sé e non per volontà degli sposi un sacramento, ma questo per sé è possibile senza alcun automatismo proprio perché tale comunione è piena e dunque presuppone naturalmente l'intenzione minima di fare ciò che fa la Chiesa*¹⁸.

Nei cristiani non cattolici, che come tali non sono nella piena comunione con la Chiesa cattolica, non è però possibile presumere questa intenzione minima, perché essa è «... in indissolubile dipendenza dalla fede della Chiesa, essa deve essere necessariamente intesa nel suo contesto ecclesiologico. La forma minima tridentina, secondo cui è richiesta al ministro del sacramento *l'intenzione saltem faciendi quod facit Ecclesia*, deve essere intesa diversamente, dopo il Concilio Vaticano II, in relazione al concetto di Chiesa che tutto lo sottende. In questo contesto *Ecclesia* non può venire intesa nel significato della Chiesa di Gesù Cristo, alla quale appartengono tutti i battezzati, indipendentemente dalla loro professione di fede e, addirittura, dalla loro personale situazione salvifica: in caso contrario, l'agire della Chiesa sarebbe completamente relativizzato. Questo però non significa, d'altro canto, che tale intenzione esista o possa esistere solo nella *plena communio* della Chiesa cattolica. L'intenzione, che relativizza la fede del singolo, serve, da un punto di vista giuridico-costituzionale, ad assegnare il singolo cristiano alla sua comunità e con ciò a una determinata professione di fede»¹⁹.

Questa rilettura della dottrina tridentina sull'intenzione minima alla luce della dimensione ecclesiale del sacramento del matrimonio potrebbe infine permettere di superare ogni automatismo ed ogni soggettivismo anche nella difficile valutazione

¹⁷ Per un commento cfr. D. SALACHAS, *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto canonico delle Chiese Orientali*, Roma-Bologna 1994, 52-60.

¹⁸ Il Concilio di Trento ha formulato questo principio di teologia sacramentaria a proposito del ministro di un sacramento nel can. 11 della Sessio VII *De Sacramentis in genere*; cfr. DS 1611.

¹⁹ W. AYMANS, *Il matrimonio-sacramento*, cit., 218-219.

della sacramentalità del matrimonio di quei fedeli che hanno abbandonato la Chiesa cattolica con atto formale e che perciò – a norma del can. 1117 – sono dispensati dalla forma canonica. Anche in questi casi non sono pochi gli autori che ritengono che il semplice matrimonio civile possa essere riconosciuto valido dalla Chiesa, senza tuttavia essere sacramentale²⁰. Su questo argomento occorrerà però ritornare dopo aver analizzato la giurisprudenza rotale e le conseguenze per il diritto matrimoniale canonico della Circolare, inviata alle Conferenze dei Vescovi il 13 marzo 2006, dal Pontificio Consiglio per i testi legislativi.

2. Patto (*foedus*), contratto e sacramento nella dinamica giurisprudenziale della Rota Romana²¹

2.1. Il principio tradizionale: non la fede dei nubenti, ma solo il loro consenso costituisce il matrimonio

Quella del possibile rilievo invalidante della volontà intenzionale del nubente in relazione al solo valore sacramentale del matrimonio è una tematica molto dibattuta nell'ambito della giurisprudenza rotale.

Questa tematica sottende una ulteriore e composita riflessione, determinata dalla diretta interazione di una componente giuridica (il *contractus* o *foedus* che lega le due persone dei coniugi) e di una componente sacramentale, che mette in evidenza la continua tensione tra le due dimensioni caratterizzanti, in modo esclusivo, il matrimonio cristiano e che, inevitabilmente, rimandano alla dibattuta questione circa la vera natura del matrimonio²².

²⁰ Molti autori concordano su questo punto, cfr. per tutti: P. KRÄMER, *Kirchenrecht I*, cit., 108; R. PUZA, *Katholischen Kirchenrecht*, Heidelberg 1986, 274. Naturalmente, come nei casi previsti dal can. 1086 § 2, all'unità ed indissolubilità di questi matrimoni validi ma non sacramentali manca quella *peculiare fermitatem* che esse assumono nel matrimonio cristiano a motivo del sacramento (can. 1056).

²¹ Per la redazione di questa seconda parte della relazione, mi sono avvalso della preziosissima collaborazione di Paola Barbero, docente di diritto matrimoniale e di diritto processuale canonico presso l'Istituto di Diritto Canonico e di Diritto Comparato delle Religioni (DiReCom) della Facoltà di Teologia di Lugano (FTL).

Per la presentazione dei programmi e delle ricerche dell'Istituto DiReCom rinvio all'articolo: L. GEROSA, *Fede e diritti umani. Origine, sviluppo e prospettive dell'Istituto universitario DiReCom di Lugano*, in RTLu 2 (2008) 271-275.

²² Si tratta di una questione molto dibattuta in ambito dottrinale, che non potrà certo risolversi attraverso una sterile contrapposizione dialettica tesa ad evidenziare ora la sola componente pattizia ora la sola componente sacramentale del coniugio cristiano. Il matrimonio canonico presenta una struttura del tutto peculiare, composta da un elemento terreno (il *foedus*) e da un elemento soprannaturale (il sacramento):

Alla luce di questi primi rilievi, viene da chiedersi, come già osservava il Card. Pompedda, se sia lecito e concepibile: «distinguere tra due volontà, l'una rivolta a costituire un valido matrimonio secondo il diritto di natura, e l'altra contrapposta, mirante a realizzarlo privato della sua sacramentalità, o meglio della sua capacità di significare quello che per *diritto divino naturale* è chiamato a significare e non altro»²³.

Indiscusso punto di partenza della riflessione in materia è il tradizionale principio secondo cui non la fede del nubente, ma il consenso costituisce il matrimonio²⁴:

ciò giustifica l'utilizzazione della categoria del contratto *sui generis*. Di questa specificità strutturale sembrano convinti ad esempio: J. F. CASTANO, *Il matrimonio è contratto? (Quaestio disputata)*, in Periodica 82 (1993) 474-475; G. LO CASTRO, *Il foedus matrimoniale come consortium totius vitae*, in G. LO CASTRO, *Tre studi sul matrimonio*, Milano 1992, 20: «Non ha confuso i due momenti, in ogni modo, il legislatore del codice di diritto canonico del 1917 (cfr. can. 1012 § 1), e neanche il legislatore del recente codice del 1983 (cfr. can. 1055 § 1) e del codice dei canoni delle Chiese orientali (cfr. can. 776 § 1 e 2) i quali hanno distinto, in modo ineccepibile, sia sotto il profilo teologico sia sotto quello giuridico l'*operatio naturalis* (contratto o *foedus* che dir si voglia), imputabile all'uomo, dall'*operatio spiritualis*, imputabile a Cristo: hanno, in altri termini distinto il contratto dal sacramento». Molto critica è, invece, la posizione di Mons. Serrano circa la terminologia utilizzata (contratto / *foedus*) che, a suo modo di vedere, potrebbe riflettersi negativamente nella individuazione della vera natura del matrimonio canonico; cfr. J. M. SERRANO RUIZ, *Il carattere personale ed interpersonale del matrimonio: alcune riflessioni su questioni di terminologia e di merito come preambolo per una rilettura delle cause canoniche di nullità*, in Quaderni dello Studio Rotale 14 (2004) 52.

²³ M. F. POMPEDDA, *Intenzionalità sacramentale*, in AA.VV., *Matrimonio e sacramento*, Città del Vaticano 2004, 41.

²⁴ *coram* Stankiewicz, decisio diei 29 aprilis a. 1982, in *SRRDec.* 74 (1987) 247, n. 4: «Non si può certo negare che la giurisprudenza del Nostro Tribunale, non una volta sola, ha dichiarato che la fede non è necessaria per celebrare validamente il matrimonio, ma è necessario il solo consenso, poiché, ogni qual volta che gli sposi battezzati pongono in essere tutto ciò che è necessario secondo il diritto di natura, ovvero, la forma legittima ed il vincolo indissolubile, per ciò stesso si compie il sacramento. E ciò non dipende dalla fede dei nubenti o dalla loro volontà, ma dalla volontà di Cristo» [*Infitiandum non est quin iurisprudentia Nostri Fori haud semel enuntiaverit ad validum contrahendum matrimonium fidem necessariam non esse, sed unum consensum, quoniam, quoties sponsi baptizati omnia, quae iure naturae necessaria sunt, ponunt legitime forma, vinculum indissolubile et ipsum sacramentum fit. Quod quidam non a fide contrahentium nec ab eorum voluntate, sed a voluntate Christi pendet*]. Analogamente: *coram* Doney, decisio diei 18 februarii a. 1959, in *SRRDec.* 51 (sine anno) 59, n. 2: «È un principio noto della dottrina cattolica che il sacramento produce il suo effetto *ex opere operato* e non *ex opere operantis*: [...] Cristo, istituendo il sacramento del matrimonio non ha creato un nuovo istituto, ma ha riconosciuto lo stesso naturale contratto, creato, sin dai primordi del genere umano, dalla provvidenza di Dio, cosicché questo già esisteva nel mondo ed era già noto agli uomini e lo ha elevato alla dignità di sacramento: cosicché da Cristo non si richiede niente altro e niente di più perché si compia il sacramento, se non il rispetto dei requisiti che sono propri della essenza naturale del contratto stesso (can. 1012 C.I.C.)» [*Notum est ex doctrina catholica sacramenta novae Legis suum effectum consequi "ex opere operato" non "ex opere operantis": (...) instituens Christus matrimonii sacramentum, non peculiari ac prorsus novo instituto existentium decrevit, sed ipsum naturalem contractum, Dei providentia, in primordiis humani generis creatum, sic ut in mundo existeret et ab hominibus frequentabatur, ad nobilissimam sacramentalem dignitatem evexit: ita ut a Christi asseclis nihil aliud, ac nihil amplius, ut sacramentum perficiatur, poni debet,*

«quando il consenso viene manifestato secondo la forma prescritta, per ciò stesso si realizza il sacramento tra i battezzati, poiché il sacramento tra i nubenti non dipende da loro stessi, ma dalla volontà di Cristo»²⁵.

In forza della peculiarità del matrimonio cattolico, che il Redentore elevò alla dignità di sacramento, non può perciò darsi nel nubente battezzato una intenzione sacramentale disgiunta o diversa dalla intenzione pattizia: «tra i cristiani, infatti, il patto nuziale non può costituirsi se non si compie anche il sacramento»²⁶ afferma un'altra sentenza rotale.

Volere il matrimonio come patto naturale tra uomo e donna, uno, indissolubile e fecondo non può significare, per i battezzati, altro che sacramento, a prescindere dalla presenza di una viva e intensa volontà che si estrinsechi anche alla comprensione degli aspetti delle conseguenze soprannaturali dell'atto matrimoniale medesimo²⁷.

Nel rispetto di questi presupposti teologici e giuridici, sotto vigenza del Codice Piano-Benedettino del 1917²⁸, la giurisprudenza della Rota Romana si era consolidata sulla ben nota posizione espressa dal Card. Gasparri²⁹ secondo cui si poteva

praeter quam ea, quae essentiae naturalis contractus omnino propria sunt (can. 1012 C.I.C.). Cfr. M. ZALBA, *Num aliqualis fides sit necessaria ad matrimonium inter baptizatos celebrandum*, in *Periodica* 80 (1991) 97-98.

²⁵ *Dummodo consensus in forma praescripta eliciatur, eo ipso, ceteris concurrentibus, inter baptizatos sacramentum efficitur, quia sacramenti ratio inter eodem contrahentes non ex nupturientibus sed ex Christi voluntate dependet, coram Staffa, decisio diei 5 augusti a. 1949, in SRRDec. 41 (1954) 468-469, n. 2. Cfr. pure coram De Jorio, decisio diei 23 aprilis a. 1975, in SRRDec. 67 (1986) 186, n. 4.*

²⁶ *Inter christianos etenim contractus dari non potest quin eo ipso conficiatur sacramentum, coram Pompedda, decisio diei 9 maii a. 1970, in SRRDec. 62 (1980) 476, n. 3.*

²⁷ Cfr. M. F. POMPEDDA, *Intenzionalità sacramentale*, in AA.VV., *Matrimonio e sacramento*, Città del Vaticano 2004, 31; cfr. C. J. ERRAZURIZ MACKENNA, *Contratto e sacramento: il matrimonio, un sacramento che è un contratto. Riflessioni attorno ad alcuni testi di San Tommaso D'Aquino*, in AA.VV., *Matrimonio e sacramento*, Città del Vaticano 2004, 43.

²⁸ Il can. 1012 CIC 1917 disponeva: «§ 1. Cristo Signore ha elevato alla dignità di sacramento il contratto matrimoniale tra i battezzati.

§ 2. Pertanto, tra i battezzati, non può sussistere un valido contratto matrimoniale che non sia anche sacramento».

[§ 1. *Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimonialem inter baptizatos. § 2. Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum*].

²⁹ P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de Matrimonio*, Città del Vaticano 1932, 46, n. 827: «Se una parte, con positiva intenzione, esclude soltanto la dimensione sacramentale, dicendo: "voglio il matrimonio, ma rifiuto il sacramento", prevale il matrimonio e questo è vero sacramento» [*Quod si pars mentali intentione excludat tantum rationem sacramenti, dicens positive in mente sua: "volo matrimonium sed nolo sacramentum", valet matrimonium et est verum sacramentum*].

riconoscere rilievo invalidante alla positiva volontà del nubente contraria alla dignità sacramentale del matrimonio solo se essa si fosse risolta, concretamente, in un rifiuto del *matrimonium ipsum*: «voglio il matrimonio, ma rifiuto il sacramento e se il matrimonio fosse anche sacramento, allora rifiuto il matrimonio»³⁰.

In una simile ricostruzione teorica, di chiara impostazione oggettivista, la negazione (esclusione) del valore sacramentale del matrimonio cristiano può avere rilievo invalidante il consenso matrimoniale prestato dal *nubens* solo se essa assume i contorni della simulazione totale.

Come si è visto nel primo paragrafo, sono note le critiche cui questa tradizionale ricostruzione assolutizzante è andata incontro.

La feconda riflessione, in materia matrimoniale, derivante dal Magistero del Concilio Ecumenico Vaticano II³¹, caratterizzata dall'avvento della concezione personalistica del matrimonio cristiano (cfr. can. 1055 § 1) e dal riconoscimento del principio consensualistico (cfr. can. 1057), ha comportato una rivalutazione della persona ed ha condotto alla possibile configurazione di una percezione maggiormente soggettiva del costruito giuridico del matrimonio e delle sue finalità e proprietà essenziali.

L'analitica disamina del consenso matrimoniale, caratterizzata dalla comprensione delle sue più profonde componenti psicologiche ed intenzionali, non poteva certo non riflettersi nella riflessione dottrinale e giurisprudenziale circa la possibile "disarticolazione"³² del momento propriamente pattizio da quello soprannaturale-sacramentale del coniugio cristiano.

In tale contesto di una possibile scissione tra il momento pattizio ed il momento sacramentale³³, ci si domanda se si possa riconoscere una qualche rilevanza anche a situazioni interiori proprie dei destinatari dei sacramenti³⁴, ossia se la mancanza

³⁰ *Volo matrimonium, sed nolo sacramentum, et si sacramentum fieret, tunc nolo matrimonium, coram Staffa, decisio* diei 5 augusti a. 1949, in *SRRDec.* 41 (1954) 468-469, n. 2.

³¹ Cfr. CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio Pastoralis Gaudium et Spes*, 7 dicembre 1965, in *AAS* 58 (1966) 1067, n. 48.

³² E. CORECCO, *Il sacramento del matrimonio: cardine della costituzione della Chiesa*, in AA.VV., *Ius et Communio*, vol. II, Casale Monferrato 1997, 564. A tale riguardo cfr. pure V. DE PAOLIS, *L'errore che determina la volontà (can. 1099)*, in *Monitor Ecclesiasticus* 124 (1995) 93.

³³ *Contra*, E. CORECCO, *Il matrimonio nel nuovo Codex Iuris Canonici: osservazioni critiche*, in AA.VV., *Ius et Communio*, vol. II, Casale Monferrato 1997, 603: «una scissione tra contratto (o *foedus*) e sacramento scardinerebbe non solo il sistema canonico, ma comprometterebbe anche la posizione della Chiesa nel mondo, poiché il matrimonio è il punto di contatto tra la realtà soprannaturale e quella naturale».

³⁴ Cfr. P. LO IACONO, *Considerazioni sull'attitudine della mancanza di fede ad integrare un atto positivo di volontà*, in *Il Diritto Ecclesiastico* 106 (1995) 230; P. PELLEGRINO, *L'esclusione della sacramentalità del*

di fede del nubente possa annullare la *intentio generalis* di fare ciò che fa la Chiesa, da cui dipende la manifestazione efficace del consenso matrimoniale, e, da ultimo, se sia necessaria una *intentio* specificamente *sacramentalis* per la valida celebrazione del matrimonio³⁵.

2.2. Le prime obiezioni a livello giurisprudenziale

Le prime incrinature alla consolidata interpretazione, dottrinale e giurisprudenziale, di stampo oggettivista, possono già rinvenirsi in una *coram* Pinto del 1971³⁶.

Le sottili intuizioni dell'argomentazione giuridica elaborata dal Ponente iniziarono a porre in luce un nuovo e diverso valore da attribuirsi alla intenzionalità soggettiva del nubente, specificamente contraria alla sola dimensione soprannaturale del coniugio. Questa riflessione prende avvio dalla constatazione che il sacramento del matrimonio è sacramento della maturità cristiana e, per ciò stesso, richiede un maggiore coinvolgimento personale dei nubenti: «l'intervento delle persone degli sposi, a motivo del loro duplice coinvolgimento personale, in quanto vicendevolmente soggetti e ministri del medesimo rito nuziale, richiede una maggiore consapevolezza rispetto agli altri sacramenti cristiani: come, ad esempio, il battesimo e l'eucaristia»³⁷. Nel contempo, il Ponente ribadiva il principio generale secondo cui nel

matrimonio, in AA.VV., *Diritto matrimoniale canonico*, vol. II, *Il consenso*, Città del Vaticano 2003. Quest'ultimo afferma: «la dottrina canonistica, fino agli anni settanta, non aveva considerato espressamente il tema dell'esclusione della dignità sacramentale con atto positivo di volontà, muovendo dal presupposto che il sacramento è, in sostanza, lo stesso matrimonio celebrato tra battezzati, sicché la intenzionalità contrattuale, cioè la volontà di dar luogo al contratto matrimoniale, che si effettua con la celebrazione *coram Ecclesia*, diventa anche intenzionalità sacramentale, cioè volontà di dar luogo al sacramento» (*ibid.*, 370).

³⁵ Cfr. D. FALTIN, *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio con particolare riferimento al matrimonio dei battezzati non credenti*, in AA.VV., *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 1990, che afferma: «Nella valutazione del consenso certamente non si può prescindere dalla effettiva e reale intenzione dei contraenti. Altrimenti si cade in automatismo. È vero che la *intenzione* e la *fede* sono due realtà diverse. Ma è anche vero [...] che l'intenzione di compiere ciò che fanno Cristo e la Chiesa nasce e si nutre di fede viva e personale, *intenzione* questa che si richiede come *condizione minima* affinché il consenso, sul piano della realtà sacramentale, diventi un vero atto umano. Perciò anche se l'intenzione sacramentale e la fede personale dei contraenti non si devono confondere, tuttavia esse non si possono totalmente separare» (82). Nello stesso senso, M. F. POMPEDDA, *Mancanza di fede e consenso matrimoniale*, in *Id.*, *Studi di diritto matrimoniale canonico*, Milano 1993, 440-441: «la fede personale dei contraenti per sé non costituisce la sacramentalità del matrimonio, ma mancando del tutto la fede personale resterebbe inficiata la validità stessa del sacramento [...]. Quindi la dottrina giustamente afferma che una *traccia di fede* è necessaria, non solo per una *fruttuosa* recezione del sacramento, ma anche per la validità di tale recezione».

³⁶ Cfr. *coram* Pinto, decisio diei 28 iunii a. 1971, in *SRRDec.* 63 (1980) 591-603.

³⁷ *Interventus personarum, idque magis quia sub duplici respectu subiecti et ministri alteriusutriusque*

nubente doveva essere presente almeno una traccia di fede, al fine di potere riconoscere la validità del sacramento nuziale, poiché: «chi rifiuta il sacramento, considerandolo un rito insignificante, è, per ciò stesso, incapace di volere il sacramento»³⁸.

Questa innovativa impostazione giurisprudenziale, di stampo soggettivista³⁹, sembrerebbe essere supportata da alcune delle sedici proposizioni sul matrimonio, formulate nel 1977 dalla Commissione Teologica Internazionale⁴⁰: ad esse, pur non essendo possibile attribuire alcun valore magisteriale, deve essere riconosciuto il merito di avere influenzato e vivacizzato il dibattito dottrinale e giurisprudenziale in materia⁴¹. *Se è vero che solo il consenso dei due nubenti (e non la fede) costitui-*

unius eiusdemque ritus, requiritur plenior et magis conscius quam in aliis christianis sacramentis: v. gr. baptismi, eucharistiae, ibid., 596, n. 14.

Le argomentazioni della decisio *coram* Pinto del 28 giugno 1971 saranno riprese dalla decisio *coram* Serrano del 1° giugno 1990.

³⁸ *Qui sacramentum negat ut inanem ritum illud tenens, incapax est sacramenti volendi, coram* Pinto, decisio diei 28 iunii a. 1971, in *SRRDec.* 63 (1980) 596, n. 14.

³⁹ G. BERTOLINI, *Fede, intenzione sacramentale e dimensione naturale del matrimonio. A proposito dell'Allocuzione di Giovanni Paolo II alla Rota Romana per l'Anno Giudiziario 2001*, in *Il Diritto Ecclesiastico* 112 (2001) 1420-1421: «Da un lato vi sono coloro che risultano più sensibili ad una riflessione teologica ed indagano sull'ordine oggettivo delle cose, stabilito dal Creatore; dall'altro si collocano autori i quali sostengono una revisione dottrinale talora anche radicale, dipanando le proprie argomentazioni proprio dal punto di vista soggettivo dei nubendi, della loro fede, della loro intenzione matrimoniale, ed in ultima istanza indagano sulla facoltà di costruire un valido vincolo, sacramentale oppure no. Questi ultimi autori risultano essere più sensibili a riflessioni di tipo ecclesiologico e pastorale».

⁴⁰ Cfr. COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *La sacramentalité du mariage chrétien. Seize thèses de christologie sur le sacrament du mariage*, 1-6 dicembre 1977, in *Enchiridion Vaticanum* 6 (1980) 352-397; cfr. anche sopra, nota 16, per il testo in lingua latina.

⁴¹ In merito, osserva Corecco: «La *CTI* ha senza dubbio inteso salvare la sostanza della dottrina tradizionale formulata nel can. 1012 (*CIC*), affermando che: "... il matrimonio, come istituzione voluta da Dio creatore è inseparabile dal matrimonio sacramento. La sacramentalità... è inerente alla sua essenza... al punto che non potrebbe venirne separata" [...] oppure nell'affermazione che: "per la Chiesa [...] fra due battezzati non esiste matrimonio naturale separato dal sacramento, ma unicamente un matrimonio naturale elevato alla dignità di sacramento". Malgrado queste affermazioni, la *CTI* arrischia di dare adito a delle ambiguità dottrinali, ammettendo che per i battezzati "che negano la fede o non hanno intenzione di fare ciò che fa la Chiesa... il diritto naturale di contrarre il matrimonio non viene meno" [...]. In effetti, non è possibile ammettere per i cristiani l'esistenza di un diritto naturale al matrimonio dopo aver negato l'oggetto stesso di questo diritto, cioè la possibilità che per loro esista ancora l'istituto "naturale" del matrimonio. Nel testo della *CTI* il concetto *matrimonio naturale* tende ad assumere una duplice valenza: quella metafisicamente astratta conoscibile dalla sola ragione umana [...] e quella soteriologia applicabile all'interno dei diversi stadi dell'economia della creazione e della redenzione (a cui si riferisce la teologia e il diritto canonico) [...] Invece di continuare a fare riferimento ad un "matrimonio naturale" sarebbe teologicamente più esatto affermare [...] che nell'economia della salvezza la "natura" del matrimonio cristiano coincide con la sacramentalità. Diventerebbe allora evidente che, nel caso in cui un uomo e una donna battezzati dovessero escludere la sacramentalità, il matrimonio non esisterebbe affatto», per lo meno così come lo intendono i cristiani (E. CORECCO, *Il sacramento del matrimonio: cardine della costituzione della Chiesa*, in AA.VV., *Ius et Communio*, vol. II, Casale Monferrato 1997, 581-582, nota n. 35).

sce il matrimonio, è pur vero che in mancanza di un grado minimo di fede potrebbe dubitarsi della effettiva esistenza di una vera intenzione sacramentale del nubente di fare ciò che fa la Chiesa nella ricezione del sacramento matrimoniale stesso⁴².

Per queste ragioni, nel corso degli Anni Settanta ed Ottanta, una parte della giurisprudenza della Rota Romana⁴³ aveva iniziato ad interrogarsi sulla possibile operatività pratica della esclusione diretta della dignità sacramentale, realizzata mediante un positivo atto della volontà del nubente, quale ipotesi di simulazione parziale invalidante il consenso matrimoniale⁴⁴. La riflessione di questo innovativo orientamento interpretativo – che trova nella giurisprudenza *coram* Serrano la sua più compiuta espressione⁴⁵ – si snoda entro due distinte coordinate concettuali correlate tra loro.

In primo luogo, la giurisprudenza rotale ha cercato di descrivere quale tipo di relazione potesse sussistere tra consenso matrimoniale ed intenzionalità sacramentale del nubente. Riprendendo le argomentazioni della *pars in iure* della *coram* Pinto del 28 giugno 1971, la *coram* Serrano del 18 aprile 1986 ribadisce la necessità di una *intentio vere sacramentalis* poiché la semplice sussistenza di una *intentio naturalis*, nel nubente, non è ritenuta sufficiente per la valida costituzione del matrimonio. *Il matrimonio cristiano, sacramento della maturità cristiana, esige infatti un consenso più pieno e consapevole rispetto agli altri sacramenti*⁴⁶.

Dal riconoscimento codiciale del principio consensualistico (cfr. can. 1057) scaturisce la necessità di una valutazione della prevalenza della intenzione per verifi-

⁴² COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *La sacramentalité du mariage chrétien. Seize thèses de christologie sur le sacrement du mariage*, cit., 382, n. 492.

⁴³ Cfr. *coram* Serrano, decisio diei 18 aprilis a. 1986, in *RRDec.* 78 (1991) 287-298; *coram* Huot, decisio diei 10 novembris a. 1987, in *RRDec.* 79 (1992) 622-636; *coram* Serrano, decisio diei 1 iunii a. 1990, in *RRDec.* 82 (1994) 431-445. L'altro orientamento giurisprudenziale rimane nel solco della consolidata tradizione interpretativa secondo cui la mancanza di fede non comporta una mancanza di volontà matrimoniale nel nubente; ad esempio: *coram* Pompèda, decisio diei 16 ianuarii a. 1995, in *RRDec.* 87 (1998) 4, n. 6; *coram* Fiore, decisio diei 17 iulii a. 1973, in *SRRDec.* 65 (1982) 592-593, n. 4; *coram* Burke, decisio diei 26 martii a. 1987, in *RRDec.* 79 (1992) 394-396, nn. 2-4 e n. 7; *coram* Boccafolà, decisio diei 15 februarii a. 1988, in *RRDec.* 80 (1993) 89, n. 4. Sull'argomento cfr. pure M. GAS I AIXENDRI, *Essenza del matrimonio cristiano e rifiuto della dignità sacramentale. Riflessioni alla luce del recente discorso del Papa alla Rota*, in *Ius Ecclesiae* 13 (2001) 139.

⁴⁴ *coram* Serrano, decisio diei 18 aprilis a. 1986, in *RRDec.* 78 (1991) 290, n. 5: «Ai giorni nostri, e non una volta sola, si è posta la questione della possibile separabilità tra il contratto – o l'istituto – naturale e il sacramento» [*Nostris quidem temporibus haud semel facta est quaestio de separabilitate vel minus inter contractum – vel totius institutum – naturalem et sacramentum*].

⁴⁵ Cfr. *coram* Serrano, decisio diei 18 aprilis a. 1986, in *RRDec.* 78 (1991) 287-298; *coram* Serrano, decisio diei 1 iunii a. 1990, in *RRDec.* 82 (1994) 431-445.

⁴⁶ *coram* Serrano, decisio diei 18 aprilis a. 1986, in *RRDec.* 78 (1991), p. 291, n. 5.

care, nella dimensione probatoria, la consistenza di una presunta esclusione diretta della dignità sacramentale, compiuta dal nubente⁴⁷.

Dalle argomentazioni delle *partes in iure* delle due decisioni *coram* Serrano derivano alcune chiare conseguenze:

- a) il superamento dell'automatismo sacramentale,
- b) la possibilità della esclusione diretta della sola dignità sacramentale del matrimonio, realizzata attraverso un atto positivo di volontà del nubente,
- c) l'equiparazione della dignità sacramentale alle proprietà essenziali del matrimonio cristiano, ai sensi del combinato disposto del can. 1099 e del can. 1101 § 2.

Contributi

2.3. La *intentio vere sacramentalis* al servizio della *intentio naturalis*?

Le considerazioni del paragrafo precedente invitano a riflettere su di un altro ed ulteriore aspetto, non meno problematico nella dinamica processuale e probatoria, che attiene ai possibili profili di nullità matrimoniale, ovvero, come possa operare concretamente la mancanza di fede del nubente nella struttura sacramentale del matrimonio cristiano all'interno delle cause di nullità matrimoniale ed in particolare a quali fattispecie invalidanti il consenso si possa applicare. In altri termini: *la mancanza di fede del nubente nel sacramento del matrimonio cristiano può costituire un elemento concreto non solo della simulazione, ma anche dell'errore di diritto determinante la volontà*⁴⁸, *che si configurerebbe come fattispecie terza ed altra rispetto al fenomeno della esclusione, totale o parziale?*

Per ciò che concerne il riconoscimento autonomo della fattispecie di nullità della simulazione parziale, per esclusione diretta della dignità sacramentale del matrimonio, l'argomentazione logica, assunta a fondamento di questa impostazione – ravvisabile nel maggiore dinamismo delle componenti intellettive e volitive del consenso del nubente e nella possibile scissione psicologica/intenzionale del momento

⁴⁷ *coram* Serrano, decisio diei 1 iunii a. 1990, in *RRDec.*, 82 (1994), p. 437, n. 9 e n. 10.

⁴⁸ *coram* Stankiewicz, decisio diei 25 aprilis a. 1991, in *RRDec.* 83 (1994) 155, n. 8; cfr. *coram* Defilippi, decisio diei 22 novembris a. 1996, in *RRDec.* 88 (1999) 750, n. 7; nonché G. VERSALDI, *Exclusio sacramentalitatis matrimonii ex parte baptizatorum non credentium: error vel totius simulatio?*, in *Periodica* 74 (1990) 430 e M. F. POMPEDDA, *Mancanza di fede e consenso matrimoniale*, in M. F. POMPEDDA, *Studi di diritto matrimoniale canonico*, Milano 1993. Quest'ultimo afferma esplicitamente: «la mancanza di fede, sul piano giuridico, può ed anzi deve tradursi in termini di *error personam pervadens*, cioè di errore che, per collegarsi con la terminologia ed anzi con la norma positiva del Codice canonico, è tale da determinare la volontà. Ma aggiungo e preciso subito che non si tratta di ripercorrere la strada a ritroso per giungere all'ipotesi di esclusione positiva, bensì di stabilire una fattispecie autonoma o, se meglio piace, formalmente distinta da questa» (427).

contrattuale dal momento sacramentale – poggia sulla positiva dizione del can. 1099, che sembrerebbe assimilare la dignità sacramentale del matrimonio alle sue proprietà essenziali⁴⁹: «L'errore circa l'unità o l'indissolubilità o la dignità sacramentale del matrimonio, purché non determini la volontà, non vizia il consenso matrimoniale».

L'enunciato del can. 1099 viene correlato e completato con la positiva dizione del can. 1101 § 2, che espressamente, fa riferimento all'*aliquod elementum essenziale*, comprensivo anche della dignità sacramentale del matrimonio, cui deve essere riconosciuta la giusta autonomia⁵⁰.

Questa ricostruzione teorica, pur suggestiva, presta il fianco ad alcune critiche.

Innanzitutto, non pare metodologicamente corretto operare una equiparazione sostanziale tra la dignità sacramentale e le proprietà essenziali del matrimonio cristiano⁵¹, poiché la dignità sacramentale, realtà immanente al *foedus*, deriva dal *diritto divino positivo*, mentre le proprietà essenziali del matrimonio derivano dal *diritto divino naturale*.

In secondo luogo, la disamina della giurisprudenza rotale denota non una reciproca autonomia, ma, addirittura, un sostanziale e reciproco appiattimento delle due fattispecie di nullità (can. 1099 e can. 1101 § 2), poiché, solitamente, l'errore

⁴⁹ Z. GROCHOLEWSKI, *Crisis doctrinae et iurisprudentiae rotalis circa exclusionem dignitatis sacramentalis in contractu matrimoniali*, in Periodica 67 (1978) 292: Mi sembra che la sacramentalità del matrimonio possa escludersi allo stesso modo e con gli stessi effetti della esclusione della unità o della indissolubilità [...]. Non si capisce per quale ragione possa aversi un consenso veramente matrimoniale se si può escludere un elemento essenziale senza il quale il matrimonio non potrebbe esistere. È una contraddizione sostenere che il matrimonio valido per i battezzati non possa esistere se esso non sia anche sacramento e, nel contempo, affermare che la positiva esclusione della dignità sacramentale non invalida il consenso [Mihi videtur sacramentalitatem excludi posse eodem modo et iisdem cum effectibus ac matrimonii unitatem vel indissolubilitatem [...]. Non intelligitur quomodo haberi possit consensus vere matrimonialis si excludatur elementum absque quo matrimonium extare nequit. Est contradictio adfirmare matrimonium validum inter baptizatos consistere non posse quin sit sacramentum, et insimul dicere positivam exclusionem sacramentalitatis non vitare consensum].

⁵⁰ Cfr. A. STANKIEWICZ, *De errore voluntatem determinante (can. 1099) iuxta rotalem iurisprudentiam*, in Periodica 79 (1990) 487-488.

⁵¹ A tale riguardo cfr. E. CORECCO, *Il matrimonio nel nuovo Codex Iuris Canonici: osservazioni critiche*, in AA.VV., *Ius et Communio*, vol. II, Casale Monferrato 1997, che afferma: «La sacramentalità dovrebbe [...] essere richiesta come contenuto già nel can. 1057 § 2, che dovrebbe precedere dal profilo sistematico il can. 1056. infatti prima si deve trattare della natura del matrimonio e dopo delle proprietà» (605); analogamente C. BURKE, *La sacramentalità del matrimonio: riflessioni canoniche*, in AA.VV., *Sacramentalità e validità del matrimonio nella giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana*, Città del Vaticano 1995, che osserva: «La sacramentalità non è una sovrastruttura soprannaturale aggiunta alla realtà naturale del matrimonio. È un errore considerarlo come una "proprietà" essenziale o come un "elemento" costitutivo del matrimonio cristiano. Una proprietà come l'indissolubilità o l'unità delinea un aspetto dell'essenza, mentre il sacramento trasforma l'intera essenza del matrimonio» (146).

di diritto viene a configurarsi come una *optima causa simulandi remota* della asserita esclusione, totale o parziale, della dignità sacramentale⁵².

Lo stesso *modus operandi* si ravvisa anche nel fenomeno simulatorio (parziale), nella interazione della dignità sacramentale con le proprietà essenziali del matrimonio cristiano⁵³. *Ciò induce a ritenere che l'esclusione diretta della dignità sacramentale del matrimonio cristiano possa qualificarsi come motivo invalidante il consenso nuziale solo se assurge agli estremi di una simulazione totale*; mentre, negli altri casi, la sacramentalità del matrimonio cristiano è destinata ad interagire con le proprietà essenziali del coniugio o a rimanere assorbita in esse⁵⁴.

Questa ultima constatazione creerebbe una sorta di contraddizione intrinseca nella ricostruzione argomentativa di quanti vorrebbero sostenere la praticabilità della nullità del consenso matrimoniale derivante dalla sola esclusione diretta della sacramentalità del matrimonio.

La più recente giurisprudenza rotale, percepite le difficoltà e le contraddizioni insite in una simile impostazione interpretativa⁵⁵, sembrerebbe essere (ora) maggiormente incline a ricondurre l'efficacia invalidante della intenzione del nubente contro il valore sacramentale del matrimonio cristiano, ancora una volta, entro la tradizionale e consolidata fattispecie della simulazione totale: «Alla luce dei ricordati principi dottrinali e giurisprudenziali, sembra potersi logicamente desumere che, se è vero che tra due battezzati non può sussistere un valido contratto matrimoniale che non sia anche sacramento (can. 1055, § 2), da questa constatazione ne deriva che: chi, tra i battezzati, con un positivo atto della volontà, esclude il sacramento, o, meglio, la dignità sacramentale del matrimonio, per ciò stesso esclude il patto nuziale e perciò il matrimonio stesso»⁵⁶.

⁵² Cfr. *coram* Sabattani, decisio diei 11 decembris a. 1964, in *SRRDec.* 56 (1974) 928, n. 4, lett. b).

⁵³ Cfr. *coram* Boccafola, decisio diei 15 februarii a. 1988, in *RRDec.* 80 (1993) 90-91; cfr. *coram* Giannecchini, decisio diei 14 iunii a. 1988, in *RRDec.* 80 (1993) 398-399.

⁵⁴ Cfr. *coram* Bruno, decisio diei 26 februarii a. 1988, in *RRDec.* 80 (1993) 168, n. 3; *coram* Serrano, decisio diei 1 iunii a. 1990, in *RRDec.* 82 (1994) 437, n. 10; e infine cfr. *coram* Caberletti, decisio diei 27 novembris a. 1998, in *RRDec.* 90 (2003) 815, n. 4.

⁵⁵ Cfr. *coram* Corso, decisio diei 30 maii a. 1990, in *RRDec.* 82 (1994) 416, n. 15.

⁵⁶ *coram* Faltin, decisio diei 16 aprilis a. 1997, in *RRDec.* 89 (2002) 306, n. 10: *Ex supra allatis principiis, doctrinae atque H.A.T. iurisprudentiae, logice deduci posse videtur, quod si verum est, non posse inter baptizatos validum contractum consistere, quin sit eo ipso sacramentum (can. 1055, § 2), sequitur: qui, inter baptizatos, positivo voluntatis actu, excludit sacramentum, seu melius sacramentalem matrimonii dignitatem, eo ipso excludit contractum, ideoque matrimonium ipsum.*

Constatate queste difficoltà interpretative sull'argomento è poi intervenuto anche il Pontefice Giovanni Paolo II nelle sue Allocuzioni del 2001 e del 2003 pronunciate alla Rota Romana⁵⁷. Questi discorsi offrono infatti nuovi spunti di riflessione e si pongono come un momento decisivo per le successive elaborazioni dottrinali e le pronunce giurisprudenziali.

Le parole del Pontefice hanno ribadito da una parte «l'insegnamento tradizionale sulla dimensione naturale del matrimonio e della famiglia»⁵⁸ e dall'altra la *stretta connessione esistente tra l'indole naturale del matrimonio canonico e la sua sacramentalità*⁵⁹. Anzi, a proposito di questa stretta connessione fra matrimonio naturale e sacramento del matrimonio Giovanni Paolo II afferma che: «l'importanza della sacramentalità del matrimonio, e la necessità della fede per conoscere e vivere pienamente tale dimensione potrebbe anche dar luogo ad equivoci, sia in sede di ammissione alle nozze che di giudizio sulla loro validità. La Chiesa non rifiuta la celebrazione delle nozze a chi è *bene dispositus*, anche se imperfettamente preparato dal punto di vista soprannaturale, purché abbia *la retta intenzione di sposarsi secondo la realtà naturale della coniugalità. Non si può infatti configurare, accanto al matrimonio naturale, un altro modello di matrimonio cristiano con specifici requisiti soprannaturali*. Questa verità non va dimenticata al momento di delimitare l'esclusione della sacramentalità (cfr. can. 1101 § 2) e l'errore determinante circa la dignità sacramentale (cfr. can. 1099) come eventuali capi di nullità. Per le due figure è decisivo tener presente che *un atteggiamento dei nubenti che non tenga conto della dimensione soprannaturale del matrimonio può renderlo nullo solo se ne intacca la validità sul piano naturale nel quale è posto lo stesso segno sacramentale*»⁶⁰.

⁵⁷ Secondo l'opinione espressa da alcuni Autori, le Allocuzioni del Pontefice alla Rota Romana costituiscono una interpretazione autentica della legge ex can. 16 o una esplicitazione della *mens Legislatoris* ex can. 17. Cfr. A. STANKIEWICZ, *Acta Tribunalium S. Sedis. Romanae Rotae Tribunal*, in Periodica 82 (1993) 544; J. T. MARTIN DE AGAR, *Magisterio de Juan Pablo II sobre incapacidad consensual*, in AA.VV., *Incapacidad consensual para las obligaciones matrimoniales*, Pamplona 1991, 88. Secondo l'opinione espressa da altri Autori, le Allocuzioni del Pontefice offrono un orientamento interpretativo generale per i giudici e gli operatori dei tribunali, mancando i requisiti formali per potere asserire che si tratti di una interpretazione autentica, cfr., J. J. GARCIA FAILDE, *La nulidad matrimonial, hoy. Doctrina y jurisprudencia*, Barcelona 1994, 205-207; S. PANIZO ORALLO, *La capacidad psíquica necesaria para el matrimonio*, in Revista Española de Derecho Canónico 44 (1987) 441-442.

⁵⁸ M. GAS I AIXENDRI, *Essenza del matrimonio cristiano e rifiuto della dignità sacramentale*, cit., 123.

⁵⁹ IOANNES PAULUS II, P.P., *Allocutio ad Romanae Rotae iudices*, diei 30 ianuarii a. 2003 habita, in AAS 95 (2003) 395, nn. 4-5.

⁶⁰ *Ibid.*, 397, n. 8.

Da ciò ne deriva che il sacramento del matrimonio: «non è qualcosa di aggiunto (e pertanto separabile) all'istituto matrimoniale; *il sacramento è lo stesso matrimonio* celebrato tra battezzati; *ipse contractus, ipsa institutio matrimonialis, ipsum coniugium*. Questo significa che è lo stesso matrimonio ciò che, essendo stato costituito come segno dell'unione di Cristo con la Chiesa, ha ricevuto per istituzione di Cristo, una dimensione soprannaturale di grazia. Questa elevazione soprannaturale non è qualcosa che si aggiunge ad ogni matrimonio in forza di circostanze o di fatti che incidano sui singoli matrimoni (celebrazione davanti al sacerdote, benedizione, riti liturgici), ma è un fatto che riguarda l'istituzione stessa»⁶¹.

L'inseparabilità tra il *foedus* coniugale ed il sacramento, enunciata a chiare lettere dalla dizione del can. 1055 § 2, principio fondante della dottrina cattolica sul matrimonio: «vuole esprimere [...] che tra battezzati, matrimonio e sacramento sono un'unica e medesima realtà»⁶².

Se, pertanto, il sacramento si compie ogni volta che il matrimonio viene celebrato tra due battezzati, a prescindere dalla *praevalens intentio sacramentalis* del nubente, non può non convenirsi che vi sia una continua ed immanente referenza tra le due dimensioni: terrena – quella del *foedus* – e soprannaturale – quella del sacramento – dell'istituto matrimoniale⁶³.

La sacramentalità, infatti, altro non è che: «l'assunzione del contratto nell'ordine soprannaturale e non dipende dalla intenzione dei contraenti, ma dall'istituzione divina»⁶⁴.

Per questa ragione: «l'introdurre per il sacramento requisiti intenzionali o di fede che andassero al di là di quello di sposarsi secondo il piano divino del “principio” [...] porterebbe inevitabilmente a voler separare il matrimonio dei cristiani da quello delle altre persone. Ciò si opporrebbe profondamente al vero senso del disegno divino, secondo cui è proprio la realtà creazionale che è un “mistero grande” in riferimento a Cristo e alla Chiesa»⁶⁵. In altri termini: l'intenzione generale di fare

⁶¹ J. HERVADA, *Studi sull'essenza del matrimonio*, Milano 2000, 349-350. Cfr. pure G. VERSALDI, *Exclusio sacramentalitatis matrimonii ex parte baptizatorum non credentium: error vel totius simulatio?*, in *Periodica* 74 (1990) 427.

⁶² J. HERVADA, *Studi sull'essenza del matrimonio*, Milano 2000, 350.

⁶³ Cfr. M. MINGARDI, *L'esclusione della dignità sacramentale dal consenso matrimoniale nella dottrina e nella giurisprudenza recenti*, Roma 2001, 27.

⁶⁴ P. MONETA, *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, Genova 1994, 141.

⁶⁵ IOANNES PAULUS II, P.P., *Allocutio ad Romanae Rotae tribunal*, diei 1 februarii a. 2001 habita, in *AAS* 93 (2001) 364, n. 8.

ciò che fa la Chiesa, presente negli sposi, fa sì che questi abbiano «accolto il progetto di Dio sul matrimonio e, quindi, almeno implicitamente, acconsentono a ciò che la Chiesa intende fare quando celebra il matrimonio»⁶⁶. Ma per quanto minima questa intenzione deve essere presente nei subenti. Di conseguenza soltanto quando: «questa minimalità non si riscontra nel caso concreto [...] il sacramento del matrimonio diviene teologicamente e canonicamente impossibile»⁶⁷.

3. Il significato in rapporto alla sacramentalità di un matrimonio della Circolare sull'*actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica*

La Circolare pubblicata il 13 marzo 2006 dal Pontificio Consiglio per i testi legislativi⁶⁸ non ha posto fine, bensì ha riaperto la discussione attorno alla corretta applicazione del can. 1117, che recita: «La forma qui sopra stabilita⁶⁹ (cfr. cann. 1108-1116) deve essere osservata se almeno una delle parti contraenti il matrimonio è battezzata nella Chiesa cattolica o in essa accolta e non separata dalla medesima con atto formale, salvo le disposizioni dal can. 1127 § 2»⁷⁰. L'analisi più dettagliata dei contenuti di questa circolare e dei loro significati per la corretta applicazione del diritto matrimoniale canonico è quella di Ludger Müller⁷¹, che giunge alle

⁶⁶ IOANNES PAULUS II, P.P., Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 22.11.1982, in AAS 74 (1982) 165, n. 68.4.

⁶⁷ P. A. BONNET, *Essenza, proprietà essenziali, fini e sacramentalità*, in AA.VV., *Diritto matrimoniale canonico*, vol. I, Città del Vaticano 2002, 144.

⁶⁸ Cfr. *Communicationes* 38 (2006) 175-177.

⁶⁹ Ossia nei cann. 1108-1116; fra di essi occorre tener presente soprattutto il can. 1108 sull'obbligatorietà della forma canonica ordinaria (un uomo e una donna come nubenti, 2 testimoni, 1 assistente) e il can. 1116 sulla forma canonica straordinaria (scambio del consenso davanti ai soli testimoni); inoltre non vanno dimenticati i canoni relativi alla dispensa della forma canonica (can. 1079 § 1 e § 2; cann. 1121 § 3 e 1127) e alla licenza di assistere ai matrimoni misti (can. 1127 § 2).

⁷⁰ A proposito del nuovo dibattito interpretativo sull'applicazione di questa norma, cfr. H. J. F. REINHARDT, *Das Konzept des "actus formalis" in c. 1117 CIC und die Anwendungsprobleme dieser Neuregelung*, in *Im Dienst von Kirche und Wissenschaft. Festschrift für Alfred E. Hierold zur Vollendung des 65. Lebensjahres*, hrsg. von W. Rees, S. Demel und L. Müller, Berlin 2007, 610-614, qui 613; cfr. pure Id., *Religionsfreiheit aus kanonistischer Sicht*, in *Neue Positionen des Kirchenrechts*, hrsg. von K. Lüdicke, H. Paarhammer und D. A. Binder, Graz 1994, 181-201, qui 198 s.; H. SCHMITZ, *Kirchenaustritt als "actus formalis"*. Zum Rundschreiben des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte vom 13. März 2006 und zur Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 24. April 2006, in AfKKR 174 (2005) 502-509, qui 505.

⁷¹ L. MÜLLER, *Die Defektionsklanseln im kanonischen Ehe recht. Zum Schreiben des Päpstlichen Rates für*

seguenti convincenti conclusioni: a) La menzionata Circolare non tratta né della questione di come sanzionare atteggiamenti contrari alla comunione ecclesiale, né di problemi relativi ai sistemi di finanziamento pubblico della Chiesa, bensì semplicemente di una questione di diritto matrimoniale canonico; b) Quest'ultima concerne il "cosa" bisogna intendere con il termine *actus formalis* usato dal legislatore del 1983 nei cann. 1086 § 1, 1117 e 1124, tutti appartenenti al titolo VII sul matrimonio del libro IV sulla funzione di santificare della Chiesa. Questo atto si concretizza in una decisione interna di uscire dalla Chiesa Cattolica manifestata esternamente all'autorità ecclesiastica competente. Come tale esso non è per nulla equiparabile all'istituto ecclesiasticistico o statuale della "Kirchenaustritt", regolato dagli ordinamenti giuridici di alcuni Cantoni Svizzeri, della Germania e dell'Austria. A livello di diritto matrimoniale canonico ed in particolare in rapporto alla questione della sacramentalità del matrimonio fra cristiani ciò significa: a) Le clausole di defezione della Chiesa cattolica dei cann. 1086 § 1, 1117 e 1124 del CIC hanno concretamente un significato molto limitato⁷²; b) I battezzati cattolici che avessero dichiarato alle autorità statali, ad esempio per ragioni fiscali, la loro "Kirchenaustritt" se si sposassero non sono esonerati automaticamente dalla forma canonica e quindi, nel caso in cui non avessero chiesta la *dispensa* dalla stessa all'autorità ecclesiastica competente il loro matrimonio sarebbe invalido.

Quest'ultima conseguenza corrisponde alla profonda preoccupazione pastorale della Chiesa verso tutti i fedeli che intendono sposarsi con un non cattolico o un fedele che di fatto non vive più nella piena comunione con la Chiesa Cattolica. Infatti, il diverso presupposto teologico-culturale di cui è portatrice la parte non più in piena comunione con la Chiesa Cattolica, particolarmente per ciò che concerne la dimensione sacramentale del matrimonio cristiano, potrebbe costituire un potenziale rischio non solo per la stabilità, ma anche per la validità stessa del matrimonio cristiano celebrato con la parte cattolica: per questo motivo, il codice di diritto canonico intende: «*sconsigliare* il matrimonio tra una parte che è ancora fedele, ed un'altra parte che non lo è mai stata o che non lo è più»⁷³. Anzi, come in tutti i matrimoni misti la successiva concessione della *licenza* da parte dell'ordinario è *necessaria proprio per potere celebrare validamente il matrimonio canonico*, pur-

Gesetzestexte an die Vorsitzenden der Bischofeskongregationen vom 13. März 2006, in AfKR 175 (2006) 374-396.

⁷² Cfr. K. LÜDICKE, in MK CIC 1086/5, Rd. Nr. 4a (Stand von April 2007) e le conclusioni di L. Müller.

⁷³ S. VILLEGIANTE, *Dispensabilità dalla forma di celebrazione del matrimonio e problematica inerente all'abbandono della fede con atto formale*, in AA.VV., *I matrimoni misti*, Città del Vaticano 1998, 160.

ché si siano adempiute, previamente, tutte le condizioni prescritte al can. 1125, n. 3: «entrambe le parti siano debitamente istruite sui fini e sulle proprietà essenziali del matrimonio, fini e proprietà che nessuno dei due contraenti deve escludere»⁷⁴.

La *ratio* delle cosiddette *cautiones* non è semplicemente quella di «... ridurre entro i limiti accettabili i rischi per la fede della parte cattolica e della prole che ogni matrimonio misto comporta»⁷⁵, ma anche e soprattutto quella di garantire la validità del matrimonio. In altri termini, la *parte non più cattolica* nel processo di formazione dell'intero consenso matrimoniale non dovrà escludere nulla di essenziale, ovvero, *dovrà accettare le proprietà e le finalità essenziali del matrimonio naturale* (unità, indissolubilità e fecondità), presupposte dal suo valore sacramentale. Ciò non significa pretendere dalla parte non più cattolica anche il riconoscimento (e la conseguente accettazione) del valore sacramentale del matrimonio stesso, ma semplicemente che anch'essa a norma del can. 1125, n. 3 *non escluda le proprietà essenziali del matrimonio naturale*.

In ogni modo sia nella concessione della dispensa della forma canonica, sia nella concessione della licenza per contrarre un matrimonio misto risulta evidente – per lo meno indirettamente – che anche il legislatore ecclesiastico del 1983 ritiene *necessario verificare attraverso l'intervento dall'autorità ecclesiastica competente l'esistenza o meno in entrambi i nubenti dell'intenzione minima di fare ciò che intende la Chiesa con il concetto di matrimonio*. E ciò è certamente molto importante in un'epoca culturale, come quella caratterizzante l'inizio del III millennio, in cui non solo si parla comunemente di matrimonio fra omosessuali, ma anche in moltissimi ordinamenti giuridici statuali il diritto matrimoniale e famigliare è sempre più dominato dalla tendenza a lasciare che i coniugi siano gli arbitri assoluti non solo della durata ma anche dei contenuti e degli effetti del contratto matrimoniale. *Oggi non è più possibile come negli anni '70 del secolo scorso affermare che per il costituirsi valido del sacramento del matrimonio bastano il battesimo e la volontà matrimoniale dei nubenti*⁷⁶: è più che mai necessario che la Chiesa verifichi con strumenti giuridicamente adatti l'oggetto di questa volontà, la sua corrispondenza a ciò che

⁷⁴ *Ibid.*, 142. Cfr. pure D. FALTIN, *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio con particolare riferimento al matrimonio dei battezzati non credenti*, cit., 80.

⁷⁵ Cfr. J. T. MARTIN DE AGAR, *Le competenze della Conferenza Episcopale: cc. 1126 e 1127§2*, in AA.VV., *I matrimoni misti*, Città del Vaticano 1998, 139.

⁷⁶ È il binomio minimo sostenuto ancora da U. NAVARRETE, *De notione et effectus consummationis matrimonii*, in *Id.*, *Quaedam problemata actualia de matrimonio*, Roma 1979, 136 e da D. BAUDOT, *L'inseparabilité entre le contrat et le sacrement de mariage*, cit., 349.

la dottrina cattolica definisce come matrimonio naturale. Le Chiese Orientali lo fanno attraverso le norme giuridiche che fanno della benedizione nuziale del presbitero un elemento costitutivo del consenso matrimoniale; la Chiesa Cattolica latina è libera di evidenziare in altri modi la sua funzione mediatrice e strumentale nel costituirsi del sacramento del matrimonio, ma non può più limitarsi ad affermare astrattamente i principi del *consensus facit nuptias* e dall'identità assoluta fra sacramento e contratto matrimoniale.

4. Conclusione: l'importanza dell'intervento strumentale della Chiesa anche a livello del matrimonio naturale

L'analisi dei dibattiti dottrinali e giurisprudenziali sulla sacramentalità del matrimonio cristiano, con particolare attenzione a quelli successivi alla promulgazione del CIC/1983 e alla pubblicazione della citata circolare sull'*actus formalis defectio- nis ab Ecclesia catholica*, conferma la bontà di alcune conclusioni che Eugenio Corecco tirava nel suo articolo, per alcuni versi davvero lungimirante ed ecumenico, intitolato *Il Sacerdote ministro del matrimonio?* e pubblicato proprio all'inizio degli anni '70 del secolo scorso. Scriveva allora il canonista svizzero: «Se è vero che la causa efficiente del contratto, nell'ordinamento canonico attuale, è unicamente la volontà dei coniugi, non si può però considerare il consenso come causa efficiente anche del sacramento. È semplicemente causa strumentale. Non si può affermare perciò che il consenso è l'unica causa del matrimonio cristiano, neppure nel caso che si dovessero considerare i coniugi come ministri del sacramento. Il principio giuridico *consensus facit nuptias* si riferisce alla causa efficiente del contratto, non a quella strumentale del sacramento. Di conseguenza è possibile che la causa strumentale venga posta anche da altri, che non siano i contraenti. Dal canto suo il principio della identità e della inseparabilità tra contratto e sacramento, intesi come nei termini espressi dalla Commissione Teologica Internazionale, non implicano un'identità assoluta e adeguata tra contratto e sacramento, quasi che tra questi due poli non possa inserirsi, con valore costitutivo, un altro elemento. È solo una identità la quale esclude che il sacramento possa essere ritenuto, in senso gallicano, elemento estrinseco ed eterogeneo al contratto. I principi della identità e inseparabilità non impediscono di vedere nel negozio matrimoniale un istituto che risulti dal concorso

della volontà dei coniugi e della volontà mediatrice e strumentale della Chiesa, che si esprime attraverso quella del sacerdote»⁷⁷.

Questo intervento strumentale della Chiesa non è né estrinseco né accessorio. Non è estrinseco perché la benedizione impartita agli sposi dal ministro rappresentante la Chiesa (come pure la concessione della dispensa o della licenza!) si coniuga perfettamente con il battesimo dei nubenti nella struttura sacramentale della *communio Ecclesiae*; non è accessorio perché attesta che la volontà matrimoniale dei nubenti corrisponde oggettivamente a ciò che la Chiesa intende per matrimonio, anche sotto il profilo strettamente naturale. A tale riguardo annotava ancora Eugenio Corecco: «Essenziale per la comprensione del problema è rendersi conto del fatto che il matrimonio cristiano dipende sempre nella validità della sua esistenza istituzionale dall'intervento mediatore della Chiesa. Esso è valido nella misura in cui è ritenuto tale dalla Chiesa, la quale, pur essendo vincolata sia dal *diritto divino* che da *quello naturale*, ha anche la funzione di garantire una lettura corretta degli stessi»⁷⁸.

Concludendo, nel contesto culturale attuale, segnato profondamente dal relativismo, *l'intervento strumentale della Chiesa è assolutamente necessario per verificare la «retta intenzione di sposarsi secondo la realtà naturale della coniugalità»*⁷⁹ e quindi il costituirsi del matrimonio come sacramento. Certo, il suo simbolismo sacramentale-ecclesiologico sarà compiutamente esplicitato solo quando anche nella Chiesa Cattolica latina l'intervento del ministro rappresentante la Chiesa sarà rivalutato nella sua pienezza⁸⁰, grazie ad una reale unificazione della forma canonica con quella liturgica. Ma ciò presuppone un ulteriore approfondimento teologico e giuridico delle relazioni, reciproche ed intrinseche, esistenti fra *diritto divino positivo* e *diritto divino naturale*, nonché dal carattere razionale di quest'ultimo, così fondamentale per la universalizzazione dei diritti umani⁸¹. Anzi, se è assoluta-

⁷⁷ E. CORECCO, *Il sacerdote ministro del matrimonio? Analisi del problema in relazione alla dottrina della inseparabilità tra contratto e sacramento, nei lavori preparatori del Concilio Vaticano I*, in *Ius et Communio. Scritti di Diritto Canonico*, a cura di G. BORGONOV - A. CATTANEO, Lugano 1997, vol. II, 349-445, qui 439 (l'articolo era stato pubblicato la prima volta in *La Scuola cattolica* 98 [1970] 343-372; 427-476).

⁷⁸ *Ibid.*, 443.

⁷⁹ IOANNES PAULUS II, *Allocutio ad Romanae Rotae indices*, 30.01.03, cit., n. 4.

⁸⁰ Non è solo l'auspicio di E. CORECCO, ma anche di M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, IV/1: *Die Lehre von den Sakramenten*, München 1964, 806 ss.

⁸¹ Sull'argomento, tanto caro a Papa Benedetto XVI, cfr. L. GEROSA, *Politica senza religione? Laicità dello*

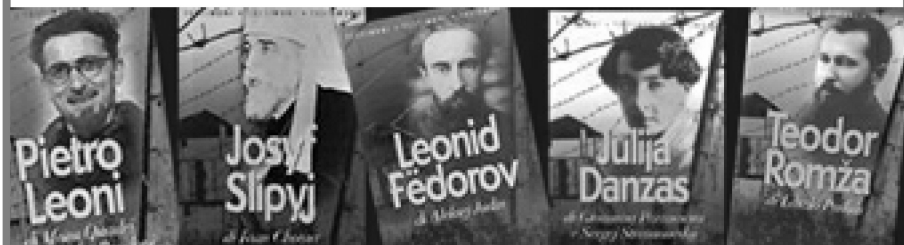
mente vero che quest'ultimi «non sono comprensibili senza presupporre che l'uomo, nel suo stesso essere, sia portatore di valore e norme da riscoprire e riaffermare»⁸², è altrettanto vero che ciò vale a maggior ragione per l'istituto del matrimonio, dove sacro e profano si coniugano completamente: in questo campo più che altrove la fede cristiana deve dimostrare concretamente di essere la miglior difesa della razionalità della vita.

Stato, appartenenze religiose e ordinamento giuridico. Relazione finale, in *Annuario DiReCom VII* (2008) 85-110.

⁸² 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.

COLLANA «TESTIMONI»

- **ANATOLIJ ŽURAKOVSKIJ**
di Il'ja Semenenko-Basin e Pavel Procenko
pp. 144, ISBN 88-87240-10-8
- **LEONID FĖDOROV**
di Aleksej Judin
pp. 176, ISBN 88-87240-11-6
- **PIETRO LEONI**
di Mara Quadri e Alessandro Rondoni
pp. 160, ISBN 88-87240-08-6
- **TEODOR ROMŽA**
di László Puskás
pp. 190, ISBN 88-87240-18-3
- **JULIJA DANZAS**
di Giovanna Parravicini e Sergej Stratanovskij
pp. 150, ISBN 88-87240-22-1



- **TRE VIE (A. ŽADANOVSKIJ, I. TROICKIJ, V. REMOV)**
di Giovanna Parravicini e Ol'ga Vasil'eva
pp. 148, ISBN 88-87240-23-X
- **PIE-EUGÈNE NEVEU**
di Aleksej Judin
pp. 200, ISBN 88-87240-33-7
- **JOSYF SLIPYJ**
di Ivan Choma
pp. 160, ISBN 88-87240-24-08
- **ANNA ABRIKOSOVA**
di Pavel Parfent'ev
pp. 260, ISBN 88-87240-48-5
- **AFANASIJ SACHAROV**
di Aleksandr Kraveckij
pp. 172, ISBN 88-87240-61-2



RC Edizioni s.r.l., via Tasca 36, 24068 Seriate (BG)
Tel.: (+39)035294021 • rcediz@tin.it • www.russiacristiana.org

A trent'anni dalla morte di Paolo VI. Una lettura dell'enciclica *Ecclesiam Suam* (6 agosto 1964)

Ettore Malnati

Facoltà di Teologia del Triveneto e Facoltà di Teologia di Lugano

Introduzione

Il 6 agosto 2008 la Chiesa Cattolica ha ricordato il XXX della pia morte del Servo di Dio Papa Paolo VI.

Molte sono state le testimonianze riconoscenti per l'opera svolta da questo Pontefice innamorato di Cristo e dell'umanità.

Vorremmo fare memoria di Paolo VI offrendo una riflessione sulla sua prima enciclica, l'*Ecclesiam Suam*, questa "carta programmatica" dello stile del suo pontificato lungo e fecondo, che vede nel metodo del dialogo a trecentosessanta gradi la via che i discepoli di Cristo dovrebbero far propria mai rinnegando la Verità rivelata, anzi servendo questa anche nella individuazione di quei *semina Verbi* presenti nelle varie culture e tradizioni.

La strada percorsa da Paolo VI sia nel dialogo tra gli uomini di ogni sentire, le Confessioni Cristiane, le religioni e le culture fu sempre orientata a testimoniare e far conoscere Cristo, «unico salvatore di tutti gli uomini e di tutto l'uomo»¹.

Riflettere sull'*Ecclesiam Suam* significa anche uscire da integralismi o illusori modernismi che nuocciono ad un autentico rapporto tra scienza e fede e tra il Cristianesimo e le altre religioni, come giustamente ci ha ricordato Benedetto XVI nel suo discorso di Regensburg².

Proprio nell'*Ecclesiam Suam* troviamo il giusto senso del dialogo e della coerenza con la propria fede come auspica Benedetto XVI.

¹ CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et Spes*, n. 22.

² BENEDETTO XVI, *Lectio magistralis* all'Università di Regensburg, 12 settembre 2006.

A trent'anni dalla morte di Paolo VI. Una lettura dell'enciclica *Ecclesiam Suam*

Il Concilio stesso nelle grandi costituzioni come la *Lumen Gentium* e la *Gaudium et Spes*, e i decreti *Unitatis Redintegratio*, *Nostra Aetate* e *Dignitatis Humanae*, deve molto allo spirito che soggiace a questa enciclica.

Per questo ci sembra opportuno offrire la presente riflessione teologica al fine di aiutare la comprensione del “progetto” che Paolo VI offerse come chiave di lettura del suo intero ministero petrino e del suo modo di porsi a servizio del Vangelo e dell'uomo, pensando ad un progetto di Chiesa, Corpo Mistico di Cristo a popolo di Dio nella storia, dove la dimensione della relazionalità non fosse motivo di contrapposizione ma di arricchimento, per un dialogo che – fedele alla verità – possa portare al riconoscimento della pluralità quale ricchezza della Comunità umana.

L'*Ecclesiam Suam*, stando alle parole dello stesso Paolo VI³, non vuole essere un'enciclica di carattere dogmatico ma «un messaggio fraterno e familiare»⁴ per rileggere l'evento Chiesa come essa stessa si è realizzata e come dovrebbe oggi prendere coscienza di sé, al fine di svolgere efficacemente la missione per la quale Cristo l'ha voluta nella storia.

Al di là delle intenzioni, l'*Ecclesiam Suam* offre comunque delle intuizioni e delle indicazioni che donano un valido apporto allo sviluppo dell'ecclesiologia come emergerà non solo dal Concilio Vaticano II.

Anzitutto vi è da affermare che già da questa sua prima enciclica Papa Montini fa trasparire la convinzione che il carisma petrino, che rimane come punto di riferimento della funzione del Vescovo di Roma in qualità di «successore del beato Apostolo Pietro, gestore delle somme chiavi del Regno di Dio e vicario di quel Cristo che fece di lui il pastore primo del suo gregge universale»⁵, deve essere a servizio della comunione e dell'unità con tutti i Vescovi «che lo Spirito ha posto [...] a reggere la medesima Chiesa di Dio» (cfr. At 20,28)⁶.

Il suo voler anticipare i Padri Conciliari in un tema così importante, non è solo un gesto di attenzione, ma riveste un'ottica dottrinale indicante la volontà di leggere la collegialità episcopale nel definitivo superamento della complessa problematica conciliaristica gallicana, non con la scelta giuridico-teologica del *sub Petro* unilaterale, ma con l'ottica patristico-teologica del *cum Petro* che precede e segue il *sub Petro* in una comunione “affettiva ed effettiva”. La Chiesa-Comunione trova in que-

³ PAOLO VI, *Encicliche e discorsi*, vol. III, Roma 1964, 267-268.

⁴ PAOLO VI, Enc. *Ecclesiam Suam*, n. 2.

⁵ *Ibid.*, n. 3.

⁶ *Ibid.*

sto rimettersi del Papa all'ascolto del Concilio, senza abdicare al ministero petrino del *confirma fratres*, un qualificante avvio. Le sue parole sono lapidarie: «Il Concilio ecumenico è là per questo; la sua opera non deve essere turbata da questa nostra semplice conversazione epistolare»⁷.

Il messaggio che Paolo VI vuole dare ai Padri conciliari è chiaro: «Confrontare l'immagine ideale della Chiesa, quale Cristo vide, volle e amò, come sua sposa, santa e immacolata (Ef 5,27), e il volto reale, quale oggi la Chiesa presenta, fedele, per grazia divina, ai lineamenti che il suo divin Fondatore le impresso e che lo Spirito Santo vivificò e sviluppò nel corso dei secoli, in forma più ampia e più rispondente al concetto iniziale da un lato, all'indole dell'umanità, che andava evangelizzando e assumendo, dall'altro; ma mai abbastanza perfetto, abbastanza venusto, abbastanza santo e luminoso, come quel divino concetto informatore lo vorrebbe. E deriva perciò un bisogno generoso e quasi impaziente di rinnovamento [...]»⁸.

L'*Ecclesiam Suam* è un rispettoso ma significativo messaggio rivolto all'intero popolo di Dio e, in particolare, ai suoi «Pastori», al fine di far prendere coscienza di ciò che è il mistero della Chiesa e trasfondere in ogni battezzato il «senso della Chiesa»⁹, senza il quale non si potrà mai essere «tralci vivi» per la salvezza dell'uomo. Il richiamo al rinnovamento della lettura teologica e della compagine «strutturale» della Chiesa è una forte esigenza per un efficace «aggiornamento» della Chiesa, tanto auspicato da Giovanni XXIII, per il quale pensò e volle il Concilio Vaticano II.

Dall'*Ecclesiam Suam* prendiamo le seguenti sottolineature ecclesiologiche.

1. «Chiesa: riconosci la tua grande dignità»

Paolo VI crede profondamente nell'«umanità» della Chiesa e la ritiene di estrema importanza. Per questo chiede che la Chiesa tutta¹⁰ prenda coscienza del «tesoro di verità di cui è erede e custode e della missione che essa deve esercitare nel mondo»¹¹.

⁷ *Ibid.*, n. 2.

⁸ *Ibid.*, n. 4.

⁹ *Ibid.*, n. 20.

¹⁰ *Ibid.*, n. 9.

¹¹ *Ibid.*, n. 7.

A trent'anni dalla morte di Paolo VI. Una lettura dell'enciclica *Ecclesiam Suam*

In questo modo la Chiesa è presentata come una realtà ben compaginata nella tensione propria non tanto a una *societas perfecta*, che non ha nulla da rivedere e da ripensare, bensì a quella «complessa famiglia di credenti»¹² che non può esimersi dal porsi in un serio e costante ascolto della Parola dalla quale deriva lo sforzo di realizzare le sue scelte e di sollecitare la testimonianza dei suoi membri se vuole che gli uomini possano credere al Vangelo. Il termine che il Papa usa è quello biblico della vigilanza (cfr. Mt 26,41)¹³.

Non si tratta solo di prendere atto della presenza di tante povertà dovute all'infedeltà dei discepoli di Cristo. Paolo VI vuole richiamare l'aspetto umano voluto dal Cristo come necessario per la storicizzazione in ogni tempo dell'efficacia della salvezza, anche se precario. Proprio perché consapevole che nell'economia cristiana nessuno può soggiacere al relativismo¹⁴ le chiede che tutti i componenti della Chiesa vigilino sulla loro vocazione che non può prescindere dalla coerenza di vita.

Il punto sul quale fare leva per una conversione anche istituzionale è, dice l'Enciclica, richiamare la verità ricordata da Paolo «voi siete una sola cosa in Cristo» (Gal 3,28). Cioè far sentire la necessità «del vitale rapporto con Cristo»¹⁵. Si esige una *congregatio fidelium* più consapevole di essere una presenza per coloro che, dell'evento Cristo, non solo hanno fatto lo stile di vita, ma sono un'unica cosa con Lui.

Per rafforzare questa sua convinzione, Paolo VI riporta un passo di sant'Agostino: «[...] Ralleghiamoci e rendiamo grazie, non solo per essere divenuti cristiani, ma Cristo. Vi rendete conto, o fratelli, capite il dono di Dio a nostro riguardo? Siate pieni di ammirazione, godete: noi siamo divenuti Cristo. Poiché se Egli è il capo, noi siamo le membra: l'uomo totale, Lui e noi [...]. La pienezza dunque di Cristo: il capo e le membra. Cosa sono il capo e le membra? Cristo e la Chiesa»¹⁶.

Qui vi è il superamento della concezione dell'ecclesiologia politica e l'indicazione per i Padri Conciliari a incamminarsi verso l'approfondimento "somatico" della teologia della Chiesa, avente Cristo come punto di riferimento, non solo in quanto suo fondatore, bensì come presenza da storicizzare.

¹² *Ibid.*, n. 9.

¹³ *Ibid.*, n. 8.

¹⁴ *Ibid.*, n. 11.

¹⁵ *Ibid.*, n. 15.

¹⁶ AGOSTINO, *In Jo. tract.*, 21, 8, PL 35, 1568.

La dinamica “sanante” ed “elevante”, che è propria dell’aspetto divino della Chiesa, è messa in luce da Paolo VI come fattore determinante per l’incorporazione a Cristo del battezzato, grazie alla quale egli diviene «figlio adottivo di Dio [...] fratello di Cristo [...]»¹⁷ e viene abilitato all’«inabitazione dello Spirito Santo e alla vocazione di una vita nuova»¹⁸.

Questo aspetto “invisibile” e imprescindibile deve essere ben presente a ogni battezzato, perché è proprio in vista di questo patrimonio immutabile e irreformabile¹⁹, che la Chiesa deve vigilare affinché non venga sfigurata la «fisionomia che Cristo le ha impresso»²⁰ e quindi debba porsi in costante stato di “conversione”.

Questo è il concetto di riforma al quale Papa Montini si rifà. Ciò non significa però ridurre «l’edificio Chiesa, divenuto largo e maestoso per la gloria di Dio, come un suo tempio magnifico, alle sue iniziali e minime proporzioni, quasi che quelle siano solo le vere, solo le buone, né ci incanti il desiderio di rinnovare la struttura della Chiesa per via carismatica [...] introducendo così arbitrari sogni di artificiosi rinnovamenti [...]». La Chiesa quale è, dobbiamo servire e amare, con senso intelligente della storia e con umile ricerca della volontà di Dio, che aiuta e guida la Chiesa anche quando permette che la debolezza umana ne offuschi la purezza di linee e la bellezza di azione. Questa purezza e questa bellezza noi andiamo cercando e vogliamo promuovere»²¹.

Paolo VI, dopo aver comunicato la necessità di un rinnovamento della Chiesa tutta, mette in guardia dalla tentazione di adeguarsi alla concezione profana della vita e richiama a tener presente «il grande principio, enunciato da Cristo... essere nel mondo ma non del mondo»²².

Paolo VI, proprio guardando la Chiesa voluta da Cristo, quale “luogo” necessario per la salute dell’uomo, e credendo profondamente che con la grazia e con la buona volontà il cristiano può vivere da creatura nuova, esorta l’intera Chiesa, che ha preso coscienza della sua identità, a essere ripresentazione efficace dell’evento Cristo per l’uomo e la storia in ogni tempo. Questo è infatti quanto si intuisce e percepisce da tutta l’enciclica.

¹⁷ PAOLO VI, Enc. *Ecclesiam Suam*, n. 18.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, n. 23.

²⁰ *Ibid.*, n. 24.

²¹ *Ibid.*, n. 24.

²² *Ibid.*, n. 26.

A trent'anni dalla morte di Paolo VI. Una lettura dell'enciclica *Ecclesiam Suam*

Il fatto poi che il desiderio di un costante e serio rinnovamento emerga dalla presa di coscienza che la Chiesa deve avere di sé, ci porta ad approfondire ulteriormente l'ecclesiologia montiniana. Se dunque la Chiesa è chiamata a saper leggere i segni dei tempi, ciò significa che deve *in primis* esercitare al suo interno una vera attenzione "dialogica" che porti alla sinergia comunionale. Qui abbiamo l'intuizione ecclesiologica di quelle scelte di collegialità a vari livelli che il Concilio Vaticano II, il post-Concilio e il nuovo Codice di Diritto canonico formuleranno e sanciranno, come "organismi di comunione" nello stile della sinodalità, per il cammino della Chiesa cattolica oggi, *cum Petro* e *sub Petro*.

2. «Non solo Chiesa di Chiese»

Dopo essersi posto il problema di come la Chiesa cattolica «deve premunirsi dal pericolo di un relativismo che intacchi la sua fedeltà dogmatica»²³, ed essersi convinto che essa deve essere nella realtà del mondo inteso come «la vigna»²⁴ nella quale operare, perché la sua missione è offrire a tutti la salvezza²⁵, Paolo VI valuta con serietà il rapporto tra le Chiese cristiane²⁶. Il gesto di Giovanni XXIII di volere un Concilio ecumenico, ha certamente contribuito a questa attenzione ecclesiologica di Papa Montini. Ed egli nell'*Ecclesiam Suam* lo fa trasparire quando afferma: «Il dialogo che ha assunto la qualifica di ecumenismo è già aperto»²⁷ e quando riporta la sapiente affermazione di Papa Roncalli: «Mettiamo in evidenza anzitutto ciò che è comune, prima di notare ciò che ci divide»²⁸. Vi è una grande fiducia e rispetto per i «fratelli cristiani tuttora separati»²⁹, tanto da ritrovare e stabilire un'attenzione di unità senza venir meno all'«integrità della fede, e alle esigenze della carità»³⁰, rendendoci disposti «a studiare come assecondare (questi fratelli cristiani) in tanti punti differenziali relativi alla tradizione, alla spiritualità, alle leggi canoniche, al

²³ *Ibid.*, n. 49.

²⁴ GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Christifideles laici*, n. 1.

²⁵ PAOLO VI, Enc. *Ecclesiam Suam*, n. 49.

²⁶ *Ibid.*, nn. 61-63.

²⁷ *Ibid.*, n. 61.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

culto»³¹. Qui vi è il superamento di quell'ecclesiologia apologetica propria dei trattati post-tridentini e il desiderio di lanciare un messaggio discreto, ma significativo, ai Padri Conciliari perché individuino un serio impegno di dialogo comunione con tutte le Chiese cristiane che, avendo in comune «un'unica fede, un unico Battesimo, un unico Cristo» (Ef 4,5), non possono che «intendersi per rendere più efficace l'impegno di evangelizzazione, scopo primario di tutte le Chiese» senza abdicare alla verità e veridicità del dato Rivelato. In ciò Paolo VI è fermo e convinto.

Nell'*Ecclesiam Suam* il ruolo della Chiesa cattolica ha un'altra prospettiva da quella che troviamo nell'Enciclica di Pio XII, dove si auspicava un «ecumenismo di ritorno». Qui la sua missione è quella di prendere e favorire «l'iniziativa di ricomporre l'unico ovile di Cristo; essa non cesserà di procedere con ogni pazienza e con ogni riguardo, non cesserà di mostrare come le prerogative che tengono ancora lontani da lei i fratelli separati, non sono frutto di ambizione storica o di fantastica speculazione teologica, ma sono derivate dalla volontà di Cristo, e che esse, comprese nel loro vero significato, sono a beneficio di tutti, per l'unità comune, per la libertà comune, per la pienezza cristiana comune»³².

Un ruolo, dunque, che nello stile del servizio alla comunione divenga concreta occasione perché si viva nella convinzione-certezza di essere, pur nella diversità, l'unica Chiesa di Cristo, senza irenismo, ma nella ricerca della comunione nella verità. Questa prospettiva ecclesiologica venne recepita dal Vaticano II e sottolineata con scelte profetiche e concrete nello stesso pontificato di Paolo VI, dai gesti e documenti di Giovanni Paolo II e da Benedetto XVI già nel suo primo discorso nella Cappella Sistina.

Il ministero petrino viene, nell'*Ecclesiam Suam*, visto come un servizio che garantisce questo ruolo di «attenzione» che la Chiesa cattolica deve fare suo in una Chiesa di Chiese, dove vi è un ministero «per confermare i fratelli nella fede» voluto da Cristo e accolto come suo dono.

Paolo VI si premura di assicurare che l'ostacolo dell'unità non è il «primato del Papa» in questa sua tensione intercomunione tra le Chiese³³. Ciò poteva essere vero in una concezione legata all'ecumenismo della *Mystici Corporis*. Ma avendo Paolo VI tracciato un ruolo della Chiesa cattolica per l'unità tra le Chiese cristiane, Egli ritiene indispensabile il ministero petrino affinché essa possa, restando se stes-

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, n. 62.

A trent'anni dalla morte di Paolo VI. Una lettura dell'enciclica *Ecclesiam Suam*

sa – e senza il Papa non sarebbe più tale³⁴ –, svolgere la missione di tessere l'unità tra le Chiese e promuovere la comunione, facendosi carico di questa attenzione attraverso il dialogo³⁵.

Il documento fa trasparire anche la convinzione che il ministero petrino, inteso non come «supremazia di spirituale orgoglio e di umano dominio, ma primato di servizio, di ministero e di onore»³⁶ è l'indicazione evangelica per tendere all'unità della fede. È proprio secondo quest'ottica ecclesiologica, molto rispettosa e aperta al valore di ogni Chiesa cristiana, che la Chiesa cattolica e al suo interno il ministero petrino svolgerebbe quella diaconia per l'unità tra le Chiese, senza abdicare alla verità e alla carità. Proprio grazie a questa consapevolezza di fedeltà alla verità e nel desiderio di ottemperare alla preghiera di Cristo: «Che tutti siano una cosa sola» (Gv 17,21), che Giovanni Paolo II continua nel suo pontificato il cammino ecumenico sulle orme di Paolo VI, incoraggiando ad approfondire «la questione del primato del Vescovo di Roma» e felicitandosi che «la questione sia presente quale tema essenziale non soltanto nei dialoghi teologici... ma anche nell'insieme del movimento ecumenico»³⁷.

Tale scelta sta dando i suoi frutti anche nel Pontificato di Benedetto XVI. Basterebbe pensare all'apertura il 28 giugno 2008 dell'Anno Paolino a Roma fatta dal Papa e dal Patriarca Bartolomeo I nella Basilica di S. Paolo, aprendo insieme per la Chiesa Cattolica e la Chiesa in comunione con il Patriarcato ecumenico la stessa esperienza spirituale.

È una prospettiva questa che, presa in dovuta considerazione, potrebbe dare un incentivo qualitativo all'ecclesiologia ecumenica. Con ciò non sono certo dissipate tutte le difficoltà dall'una e dall'altra parte in campo ecclesiologico, però si imposterebbe una lettura diversa sia del concetto di unità che di Chiesa mistero e sacramento.

Paolo VI vuole assicurare i fratelli cristiani delle altre Chiese e Comunità che la sua prospettiva non parte da un desiderio di egemonia e neppure da una concezione giuridico-unionistica, bensì da una seria lettura teologico-scritturistica del carisma petrino, al fine di rendere un “servizio” alle Comunità dei discepoli di Cristo sparse in tutto il mondo. A garanzia di questa sua attenzione richiama l'appellati-

³⁴ *Ibid.*

³⁵ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Ut Unum Sint*, n. 28.

³⁶ PAOLO VI, Enc. *Ecclesiam Suam*, n. 62.

³⁷ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Ut Unum Sint*, n. 89.

vo, che è e dovrebbe sempre essere lo stile di ogni pontefice romano: «servo dei servi di Dio»³⁸ e quindi della Chiesa cattolica in rapporto con le altre Chiese. Infatti il “substrato” dell’intera enciclica montiniana è proprio il profondo rispetto e il significativo apprezzamento e la fiducia per chi lavora per l’uomo e per il Regno di Dio nello stile cristico che non è venuto per condannare ma per salvare.

3. Il dialogo come stile di evangelizzazione e prospettiva intra-ecclesiale di comunione

Paolo VI fa trasparire nell’*Ecclesiam Suam* la sua grande “ansia” che la Chiesa possa raggiungere tutti così da far conoscere a ogni persona la grandezza delle proposte cristiane e, nello stesso tempo, far prendere coscienza alla Chiesa stessa che l’uomo moderno non gli è nemico, ma è quel viandante simile ai discepoli di Emmaus con il quale essa può percorrere un tratto di storia rincuorando e risvegliando in lui, attraverso il dialogo, la nostalgia di Dio, affinché possa anch’egli dire «Resta con noi Signore» (Lc 24,29).

Papa Montini vuole inserirsi e continuare lo sforzo dei suoi predecessori (Leone XIII, Pio XI, Pio XII, Giovanni XXIII) al fine di offrire al mondo «un patrimonio magnifico e amplissimo di dottrina, concepita nell’amoroso e sapiente tentativo di congiungere il pensiero divino al pensiero umano, non astrattamente considerato, ma concretamente espresso nel linguaggio dell’uomo moderno. E che cos’è questo apostolico tentativo se non un dialogo?»³⁹. Certo anche Paolo VI è consapevole che la missione primaria della Chiesa, caratterizzata dall’evangelizzazione, debba aiutare l’uomo ad accogliere il dono della conversione⁴⁰. Tuttavia il metodo che egli desidera indicare e offrire all’evangelizzazione deve superare quell’atteggiamento antitetico che fu proprio della Chiesa del *Sillabo* e avventurarsi a realizzare lo stile che il Verbo di Dio esprime nell’Incarnazione⁴¹, che si storicizza nell’ascoltare e nel parlare all’uomo contemporaneo⁴². Si tratta quindi di orientare la Chiesa tutta – egli

³⁸ PAOLO VI, ENC. *Ecclesiam Suam*, n. 62.

³⁹ *Ibid.*, n. 39.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, n. 41.

⁴² *Ibid.*, n. 39.

parla al Collegio episcopale e al popolo cristiano⁴³ – «ad avvicinare il mondo, nel quale la Provvidenza ci ha destinati a vivere, con ogni riverenza, con ogni premura, con ogni amore, per comprenderlo, per offrirgli i doni di verità e di grazia di cui Cristo ci ha resi depositari, per comunicargli la nostra meravigliosa sorte di redenzione e di speranza»⁴⁴.

Il dialogo viene presentato da Paolo VI come “il modo” scelto oggi dalla Chiesa per esercitare la sua missione apostolica⁴⁵, deducendolo dall’atteggiamento divino rivelatoci nella storia della salvezza. Non si tratta di una scelta orizzontale bensì di riproporre, sia pur gradatamente, lo stile del Dio Salvatore e redentore dell’uomo. La Chiesa dunque è presentata come necessaria anche perché deve garantire questo dialogo “sacramentale” con il mondo.

Nell’*Ecclesiam Suam* il Papa si affretta a sottolineare quali debbano essere le caratteristiche da parte della Chiesa per questo dialogo. E le individua nella: 1) chiarezza, 2) mitezza, 3) fiducia, 4) prudenza, affermando che se il dialogo verrà così condotto «si realizza l’unione della verità e della carità, dell’intelligenza e dell’amore»⁴⁶.

Se vi è dunque la preoccupazione di come avvicinare l’uomo moderno e di porsi in ascolto di una complessa problematica, Paolo VI essendo consapevole che, nel desiderio di andare incontro al mondo, una certa pastorale potrebbe assimilare atteggiamenti irenistici o sincretistici⁴⁷, si premura di sottolineare che la sua scelta per il dialogo non deve lasciare spazio ad ambiguità: «Il nostro dialogo, non può essere una debolezza rispetto all’impegno verso la fede. L’apostolato non può transigere con un compromesso ambiguo rispetto ai principi di pensiero e di azione che devono qualificare la nostra professione cristiana»⁴⁸. I destinatari di questo metodo sono gli stessi del kerygma: «tutti gli uomini di buona volontà»⁴⁹.

La Chiesa non deve paralizzare la sua missione di annuncio attraverso il dialogo a causa della presa di coscienza «delle proprie umane debolezze e dei suoi

⁴³ *Ibid.*, n. 40.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, n. 47.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, n. 50.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, n. 53.

falli»⁵⁰, deve invece farsi forte del fatto che del Vangelo l'uomo d'oggi ha estremo bisogno, e che essa è lo strumento necessario voluto da Cristo per farlo conoscere quale sale e luce per il mondo, e che «l'accoglimento del Vangelo, non dipende alla fine da alcuno sforzo apostolico e da alcune favorevoli circostanze di ordine temporale: la fede è dono di Dio e Dio solo segna nel mondo le linee e le ore della sua salute»⁵¹.

Papa Montini in questa Enciclica orienta la Chiesa a una missione concreta rivolta a rendere pensoso l'uomo e ad aiutarlo a non trascurare nulla di ciò che è parte costitutiva della sua identità di essere spirituale e razionale. In tal senso si esprimeranno Giovanni Paolo II nell'enciclica *Fides et Ratio* e Benedetto XVI soprattutto nella *Lectio magistralis* di Regensburg.

Vi è dunque il superamento di un'evangelizzazione di pura concezione confessionnalistica e l'indicazione della necessità dell'inculturazione evangelica per servire la persona e l'intera famiglia umana, senza nulla trascurare del mandato cristico (Mt 28,19-20).

Profetica è l'ansia che Paolo VI trasmette al fine di avviare da parte della Chiesa il dialogo per la pace, visto come «metodo che cerca di regolare i rapporti umani nella nobile luce del linguaggio ragionevole e sincero; e come contributo di esperienza e di scienza, che può in tutti ravvivare la considerazione dei valori supremi [...] [tale dialogo] non può non denunciare, come delitto e come rovina, la guerra di aggressione, di conquista e di predominio [...] per diffondere in ogni istituzione e in ogni spirito il senso, il gusto, il dovere della pace»⁵².

Non una Chiesa piegata su se stessa a difendersi o a condannare con anatemi il mondo, ma una Comunità che si propone accanto a chi non le è figlio ma amico vero dei valori umani di qualificare il passo dell'umanità. Per il bene integrale di essa, infatti, il Figlio di Dio si è reso presente e ha condiviso, nella soggettivizzazione concreta della stessa natura, le più profonde attenzioni e problematiche dell'uomo.

Dialogare con l'umanità significa tentare tutte le vie dei vari settori del tessuto proprio della famiglia umana, per servire l'uomo per il quale Cristo, fonte della premura e della missione della Chiesa, ha offerto l'integrità del suo evento per l'ordinata ed esaustiva promozione della persona umana.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, n. 59.

A trent'anni dalla morte di Paolo VI. Una lettura dell'enciclica *Ecclesiam Suam*

Queste intuizioni ecclesiologiche saranno di grande aiuto per il lavoro dei Padri conciliari, sia per la *Lumen Gentium* che per la *Gaudium et Spes*, e segneranno lo stile della Chiesa post-conciliare, non solo con l'istituzione del Sinodo dei Vescovi.

Il Papa si preoccupa anche, dopo aver trattato del dialogo con le Chiese cristiane⁵³ del dialogo che vi deve essere nella Chiesa cattolica⁵⁴. Egli, pur mantenendo il carattere di «un messaggio fraterno e familiare»⁵⁵, in questa sua prima enciclica offre direttamente ai Padri Conciliari come vorrebbe fosse il clima tra «i figli della Casa di Dio: un domestico dialogo»⁵⁶. Con tale affermazione Paolo VI apre la strada all'ecclesiologia di comunione, dove fedeli cristiani laici e presbiteri, presbiteri e vescovi, vescovi e romano pontefice, ministeri e carismi, concorrono al discernimento dei segni dei tempi, all'edificazione del Corpo Mistico e alla proclamazione testimoniante del Regno di Dio. Questo dialogo è auspicato per «tutte le verità, tutte le virtù e tutte le realtà del nostro patrimonio dottrinale e spirituale»⁵⁷.

Qui Papa Montini abbozza scientemente il valore della collegialità e sinodalità ecclesiali, che il Vaticano II coglierà e approfondirà, e che egli sancirà come stile della Chiesa post-conciliare.

Non viene intaccato il concetto gerarchico nella sua natura, ma esso viene riletto alla luce dell'ecclesiologia pre-gregoriana, mentre con l'esempio patristico si fa leva sulla necessità di reciproco ascolto e comune presa di coscienza di essere tutti, in virtù del Battesimo, responsabili – sia pur in modo diverso – dell'efficacia del messaggio di Cristo per l'uomo del proprio tempo. *L'Ecclesiam Suam*, auspicando l'introduzione del dialogo fra i membri della comunità ecclesiale come scelta obbligata se si vuole un superamento di un certo tipo di ecclesiologia giuridico-verticistica, indica nella «carità» il «principio» costitutivo di quella comunione intra-ecclesiale⁵⁸, che «non toglie la virtù dell'obbedienza là dove l'esercizio della funzione propria dell'autorità da un lato, della sottomissione dall'altro, è reclamato sia dall'ordine conveniente a ogni ben compaginata società, sia soprattutto dalla costituzione gerarchica della Chiesa»⁵⁹.

⁵³ *Ibid.*, nn. 61-63.

⁵⁴ *Ibid.*, n. 64.

⁵⁵ *Ibid.*, n. 2.

⁵⁶ *Ibid.*, n. 64.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, n. 65.

⁵⁹ *Ibid.*

Nell'enciclica viene certo sottolineata all'interno della Chiesa un'équipe che è fonte di autorità perché da Cristo istituita, e pertanto «è rappresentativa di Lui, è veicolo autorizzato della sua parola, è trasposizione della sua pastorale carità»⁶⁰. Questa assimilazione all'identità di Cristo-Capo, che fa dei ministri ordinati dei "veri pastori" coloro che «edificano il Corpo Mistico»⁶¹, deve far prendere coscienza della diversità, indicata già da Cristo, dell'esercizio dell'autorità nella Chiesa da quella esercitata nel mondo. Per Paolo VI «l'esercizio dell'autorità [deve essere] tutto pervaso dalla consapevolezza di essere servizio e ministero di verità e di carità»⁶².

L'ecclesiologia del Vaticano II è di non poco debitrice alle intuizioni che Paolo VI ha voluto offrire alla Chiesa tutta nella sua enciclica *Ecclesiam Suam*.

4. Il dialogo con le altre religioni

Partendo dalla convinzione che «la religione è per natura sua un rapporto tra Dio e l'uomo»⁶³, Paolo VI desidera dialogare con le religioni che si sono inserite quale risposta all'esigenza di religiosità connaturale all'uomo, non certo per irenismo, ma per offrire alla Chiesa quello che fu lo stile del Verbo divino nei confronti dell'umanità «impoverita e divisa a causa del peccato originale»⁶⁴. Proprio partendo da queste convinzioni espresse con chiaro riferimento al mistero dell'Incarnazione ed alla missione del Verbo incarnato, Paolo VI, sullo stile della «mirabile... conversazione di Cristo fra gli uomini»⁶⁵, vorrebbe che con il dialogo interreligioso Dio fosse conosciuto come Cristo lo ha rivelato all'intera umanità: «Egli è amore»⁶⁶. Benedetto XVI inizierà proprio il suo Magistero con l'enciclica *Deus Caritas Est*, riportando l'attenzione della Chiesa tutta sulla straordinaria unicità di questo aspetto della rivelazione dell'identità divina, facendo eco a questa sottolineatura che già nel '64 Paolo VI diede alla Chiesa.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 8.

⁶² PAOLO VI, Enc. *Ecclesiam Suam*, n. 66.

⁶³ *Ibid.*, n. 41.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

È proprio dell'Amore che l'umanità ha bisogno di scoprire la fonte e le presenze qualificanti. Il Cristianesimo, ricorda Paolo VI, ha nell'«amore il comandamento supremo»⁶⁷ ed è questo che si deve testimoniare ed offrire nel dialogo anche con le alte religioni. Per il Cristiano che lo compie, lo stile deve essere quello del «dialogo della salvezza che partì dalla carità, dalla bontà divina (Gv 3,16), non altro che amore fervente e disinteressato dovrà muovere il nostro. Il dialogo della salvezza – continua Paolo VI – non si commisurò ai meriti di coloro a cui era rivolto, e nemmeno ai risultati che avrebbe conseguito o che sarebbero mancati: non hanno bisogno del medico i sani (Lc 5,31), anche il nostro deve essere senza limiti e senza calcoli. Il dialogo della salvezza non obbligò fisicamente alcuno ad accoglierlo; fu una formidabile domanda d'amore, la quale, se costituì una tremenda responsabilità in coloro a cui è rivolta (Mt 11,21), li lasciò tuttavia liberi di corrispondervi o di rifiutarla, adattando perfino la qualità dei segni (Mt 12,38 ss.) alle esigenze e alle disposizioni spirituali dei suoi uditori e la forza probativa dei segni medesimi (Mt 13,13 ss.) affinché fosse agli uditori stessi facilitato il libero consenso alla divina rivelazione, senza tuttavia perdere il merito di tale consenso. Così la nostra missione, anche se è annuncio di verità indiscutibile e di salute necessaria, non si presenterà armata di esteriore coercizione, ma solo per le vie legittime dell'umana educazione, dell'interiore persuasione, della comune conversazione offrirà il suo dono di salvezza, sempre nel rispetto della libertà personale e civile»⁶⁸.

Da questo passo dell'*Ecclesiam Suam* possiamo comprendere l'animo di Paolo VI nel voler promuovere il dialogo interreligioso, senza venir meno al comando cristiano di annunciare a tutti (Mt 29,19) il vangelo e nello stesso tempo di rispettare la libertà di chi, conosciuta la verità rivelata, è responsabile delle sue scelte.

Dio stesso offre la salvezza ma non la impone.

Un'altra convinzione che guida Paolo VI verso il dialogo in genere, ma particolarmente verso le altre religioni, è offrire le «molteplici forme del dialogo della salvezza»⁶⁹ che porta la «missione della Chiesa alla vita degli uomini di un dato tempo, in un dato luogo, in una data cultura, in una data situazione sociale»⁷⁰. Ciò, però, lo afferma con estrema chiarezza: «La sollecitudine di accostare i fratelli non deve tradursi in un'attenuazione, in una diminuzione della verità. Il nostro dialogo non può

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, n. 43.

⁶⁹ *Ibid.*, n. 48.

⁷⁰ *Ibid.*

essere una debolezza rispetto all'impegno verso la nostra fede... L'irenismo e il sincretismo sono in fondo forme di scetticismo rispetto alla forza e al contenuto della Parola di Dio»⁷¹.

Per Paolo VI è Cristo che rivela all'uomo tutto l'uomo, come poi sottolineerà il Concilio Vaticano II⁷², è Cristo dunque che deve essere proposto anche alle religioni che pur contengono quei *semina Verbi* che portano alla Verità dell'unico Dio, la rivelazione del quale ha il suo apice in Cristo Gesù, senza nulla mortificare, ma in Lui tutto qualificare.

Paolo VI desidera che la Chiesa Cattolica, senza tentennamenti o irenismi o prevenzioni, costruisca un dialogo con «quegli uomini innanzitutto che adorano il Dio unico e sommo, quale anche noi adoriamo; alludiamo – egli sottolinea – ai figli, degni del nostro affettuoso rispetto, del popolo ebraico, fedeli alla religione che noi diciamo dell'Antico Testamento; e poi agli adoratori di Dio secondo la concezione della religione monoteistica, di quella mussulmana specialmente, meritevoli di ammirazione per quanto nel loro culto di Dio vi è di vero e di buono; e poi ancora i seguaci delle grandi religioni afro-asiatiche»⁷³.

Questa reciproca conoscenza e vicinanza deve realmente realizzarsi e divenire una testimonianza che l'uomo è realtà penultima e che non può fare a meno di Dio, ponendolo a fondamento dei suoi valori e della sua coscienza. Questa è la grande testimonianza da offrire alla cultura del pensiero debole e del laicismo esasperato, che diviene ancora più precaria dell'ateismo pratico.

Paolo VI però vuole essere onesto con sé e con le altre religioni, dicendo ciò che non si può attendere da questo dialogo e con estrema lealtà afferma: «Noi non possiamo evidentemente condividere queste varie espressioni religiose, né possiamo rimanere indifferenti, quasi che tutte, a loro modo, si eguagliassero, e quasi che autorizzassero i loro fedeli a non cercare se Dio stesso abbia rivelato la forma, scevra da ogni errore, perfetta e definitiva con cui Egli vuole essere conosciuto, amato e servito...»⁷⁴.

Il dialogo interreligioso non deve portare all'equivoco circa la Verità Rivelata da Cristo quale apogeo della Rivelazione, ma offrire invece il «riconoscimento di quei valori spirituali e morali delle varie confessioni religiose non cristiane... e con esse

⁷¹ *Ibid.*, n. 50.

⁷² CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et Spes*, n. 22.

⁷³ PAOLO VI, Enc. *Ecclesiam Suam*, n. 60.

⁷⁴ *Ibid.*

A trent'anni dalla morte di Paolo VI. Una lettura dell'enciclica *Ecclesiam Suam*

promuovere e difendere gli ideali che possono essere comuni nel campo della libertà religiosa, della fratellanza umana, della buona cultura, della beneficenza sociale e dell'ordine civile»⁷⁵.

Il dialogo inter-religioso è dunque importante da effettuare proprio perché l'umanità abbia da coloro che credono in Dio una mano tesa nel recupero dei «valori spirituali e morali» che ogni religione mette in evidenza per la realizzazione di tutta la persona umana. D'altro canto questa reciproca conoscenza faccia sempre più risplendere la verità su Dio e sull'uomo di cui il cristianesimo è foriero.

Conclusioni

Paolo VI apriva la sua prima enciclica con queste parole: «Gesù Cristo ha fondato la sua Chiesa perché sia nello stesso tempo madre amorevole di tutti gli uomini e dispensatrice di salvezza»⁷⁶.

Il Pontefice vuol richiamare a sé e all'intero popolo di Dio che il fine per cui Cristo ha voluto la Chiesa quale presenza nella storia di una maternità spirituale ed una «madia» aperta per chi attende e vuole salvezza, sussiste in modo completo nella Chiesa Cattolica.

In tal modo Paolo VI richiama che questa Casa Comune e luogo dove l'uomo incontra Dio come Padre è sgorgato dalla volontà di Cristo ed è lui dunque che le offre quelle potenzialità sacramentali di cui la Chiesa è foriera. Ma il Pontefice vuole richiamare e ricordare a sé e all'intero popolo dei battezzati che è necessario imitare e ripresentare nella storia lo stile che fu del Verbo incarnato: dialogare con ogni uomo e tutto l'uomo perché possa esser nella verità e svolgere la sua missione di presenza attenta ed avveduta a favore non solo dell'umanità, ma di tutto il creato. Il dialogo salvifico, che fu proprio dello stile di Cristo, deve esser fatto metodo e stile di tutta la Chiesa nella sua azione *ad intra* e *ab extra*, non tanto per un discorso pacifista ma proprio per offrire all'uomo – impigliato nella cultura della modernità e post-modernità che gli toglie ogni certezza che non venga dalla sua soggettività o dalla dimensione fenomenologia – di uscire da sé come pura auto-coscienza, anche “trascendentale” nella dimensione culturale, sociale ed etica implosa e meramente personalistica.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, Prologo.

Paolo VI desidera offrire, nella scoperta e conoscenza dell'altro con una relazionalità dialogante, la certezza che vi è un punto riferimentale per tutti, credenti e non credenti, che è quello di riconoscere la realtà penultima dell'uomo. Questa antropologica verità ridona all'umanità un recupero culturale, sia della natura che della Rivelazione per dare senso ad ogni progettualità degna dell'uomo immagine di Dio. Tale valutazione offre concretamente l'opportunità di superare la crisi antropologica della post-modernità senza conflittualità ma nella presenza-proposta dialogante tanto da offrire all'uomo pensoso l'accesso alla vera libertà, partendo proprio dalla libertà intellettuale che la fede dona con il suo contenuto di verità formalmente naturali-razionali di cui la Rivelazione è foriera, tanto «moralmente necessaria» per l'uomo che è alla ricerca del vero.

VIAGGI con Russia Cristiana

*Senza i germi del positivo e del bello l'uomo non può entrar nella vita;
senza i germi del positivo e del bello non si può mettere in moto una generazione.*

DOSTOEVSKIJ

ITINERARI 2009

ARMENIA

MOSCA-SAN PIETROBURGO

ANELLO D'ORO

GRECIA BIZANTINA

ITALIA MERIDIONALE BENEDETTINA E BIZANTINA

VIAGGI REALIZZABILI PER GRUPPI PRECOSTITUITI

SULLE ORME DEI GRANDI MAESTRI

(Mosca, Jasnaja Poljana, Optina...: i luoghi di Tolstoj e Cechov)

GRECIA e BULGARIA

(Salonicco, Aghia Triada, Filippi, Rila, Sofia, Plovdiv, Bachkovo...)

KAZAN', la capitale tatara sulla Volga

UCRAINA e CRIMEA



pellegrinaggio estivo alle isole
SOLOVKI (Mar Bianco)

Il monastero fondato nel XV sec. e trasformato da
Lenin nel primo lager-modello sovietico.

**Per programmi e informazioni, tel. a Giovanna Valenti
allo (+39)035294021, o inviare una mail a: rcsegr@tin.it**

www.russiaccristiana.org

Iubilate Deo in voce exultationis Le radici medievali del ministero liturgico del maestro del coro

Giovanni Conti

Musicologo

Un pressoché generale mutismo caratterizza il materiale documentario risalente al Medioevo, in relazione alle modalità della prassi esecutiva direttoriale del coro in ambito liturgico.

Se da un lato possiamo definire relativamente sufficienti le attestazioni che mettono in luce la dignità, l'importanza e gli oneri di colui che è assunto al ruolo di "direttore" di una *Schola*, dall'altro siamo costretti ad affermare con certezza che le medesime fonti non forniscono – se non in casi eccezionali e in maniera indiziaria – precise ed univoche informazioni circa le modalità pratiche per l'espletamento delle funzioni direttoriali. Solo alcuni elementi generici di tali funzioni possono essere in parte desunti in via indiretta. Simultaneamente si possono avanzare alcune ipotesi ponendole entro un quadro di punti di riferimento che sembrano imprescindibili. Infine si può effettuare una lettura "musicologicamente" attenta ai pochissimi testi di documentazione più esplicita.

La storia della liturgia e della musica – quella della musica sacra in particolare – attestano la preminenza del ruolo svolto dalla *Schola cantorum* nel contesto della esperienza ecclesiale ed ecclesiastica di tipo celebrativo.

Questa istituzione appare, gradualmente, con un suo statuto specifico, restando in mutuo rapporto ma anche differenziandosi dal nucleo della *Schola lectorum*. Dal punto di vista organizzativo fiorisce all'interno di una progettualità con sbocchi polivalenti, aperti sulle carriere ecclesiastiche per le quali era necessario assicurare ai futuri candidati una provata competenza nelle discipline sacre e nelle pratiche canoniche.

I membri della *Schola cantorum*, specie le più giovani reclute tra di essi, erano disponibili con i più sperimentati membri, per dare risposta alle varie istanze provocate da nuove situazioni emergenti dalla gestione della ritualità sacra in crescen-

lubilate Deo in voce exultationis. *Le radici medievali del ministero liturgico del maestro del coro*

te sviluppo. La formazione consisteva, al di là di insegnamenti specifici, nella condivisione di una esperienza celebrativa organica e ciclica eppure aperta a nuove acquisizioni.

La antica documentazione letteraria più esplicita circa la *Schola*, che è di poco posteriore a quella dei cantori solisti, proviene dalle fonti romane (*Liber Pontificalis* e *Ordines*), ed è confermata (anche fuori Roma) dai vari reperti archeologici. Sono tracce di un fenomeno di crescita generale, che, *extra Urbem*, per esigenze circostanziali e limiti ambientali, si sviluppa con minore apparato ma nella stessa direzione.

Sono probanti le considerazioni generali che fanno comprendere il ruolo della *Schola* per la comunicazione sonora delle celebrazioni con gli accennati risvolti istituzionali, professionali e architettonici. È presente una massa di fattori interagenti: quello dalla crescita eortologica, dello sviluppo della poesia cristiana, della rilettura cristologica ed ecclesiologica dei salmi davidici, del facilitato scambio di vivaci esperienze nate in regioni ecclesiastiche anche dissite tra loro, della nuova configurazione “basilicale” dei luoghi di culto con accesso disponibile ad ampie assemblee, dell’affinamento “estetico” di prassi rituali che intendevano ormai proporsi come eredi della migliore tradizione civica e culturale della romanità. E poi, ancora, il fenomeno della differenziazione ministeriale all’interno del *coetus* ecclesiastico e della più complessa ritualità destinata alla progressiva clericalizzazione.

Il luogo dell’ufficio direttoriale, al di fuori delle mansioni pedagogiche e didattiche, fu il Coro da intendersi nelle sue accezioni di sito e di unità di persone. Le vestigia dell’attività corale rimangono chiare tutt’oggi nelle basiliche paleocristiane dove la *Schola* trovò collocazione in spazi ben precisi e delimitati posti davanti all’altare. Ne sono ancora testimonianza i recinti visibili a Roma nelle basiliche di San Clemente e di Santa Maria in Cosmedin. Ma non fu usanza solo romana quella di evidenziare il luogo deputato alla ministerialità del canto: i reperti archeologici in lontane regioni, circa questo aspetto, sono eloquenti¹.

Come elementi complementari ed eloquenti appaiono le testimonianze poetico-letterarie di onore rese ai “cantori” liturgici, precipuamente ai solisti, il cui ruolo –

¹ Per quanto concerne l’antichità romana Cfr. A. FERRUA, *La Schola Cantorum*, in *Civiltà Cattolica* 113 (1962) v. 2, 250-258. Le scoperte archeologiche hanno fatto emergere luoghi per la *Schola* in Alvignano di Caserta (*Cubulteria*), presso Castelfusano (*Laurentum*), ad Aquileia, ecc. La tradizione si mantiene ininterrotta per secoli; ad es. nella biografia di Arnardus Gauzolino († 1030) Andrea Floriacensis narra che l’abate: *Chorum psallentium quoque pulcherrimo marmorum compsit emblemate, quae asportari iusserat a partibus Romaniae. Quod omni Galliae sit in exemplum.*

in una cultura a trasmissione orale – aveva una importanza da noi difficilmente calcolabile.

È pertanto più che lecito pensare – in relazione a questi dati – alla necessità di una organizzazione scolare, di una struttura formativa, per una trasmissione fedele e per una “inventività” vigilata. Invero il canto – anche solistico – essendo un “primario” codice comunicativo, proposto nelle assemblee e per le assemblee, non poteva essere affidato ad improvvisazione soggettiva ed estemporanea, ma composto, ricomposto e trasmesso con l’ausilio di un artigianato preciso: tanto più quando i soggetti discenti – prima che protagonisti – erano dei fanciulli cantori. Sappiamo del resto quanto fossero vivi il senso della *traditio* e la stima della “canonicità” dei gesti e dei testi rituali, seppure talora differenziati per aree culturali.

La necessità della presenza della figura di un responsabile ordinatore e coordinatore si impone: ma in quale ambito di esercizio?

Certamente a livello pedagogico e formativo (anche con interventi di natura “tecnica” desunti da abitudini culturali) nel confronto dei “sudditi”, e a livello di organizzazione e coordinamento nel confronto dell’istituzione globale. La sua opera doveva esser tale da assicurare, alla radice, la riuscita di una *performance* rituale non solo pertinente e ma anche qualitativamente nobile.

Non si hanno invece indizi di una certa forza probativa per ipotizzare un intervento “direttivo” – giocato su una particolare gestualità – durante la “celebrazione in atto”. Si avverte invero, nei testi della letteratura patristico-liturgica, la “diffidenza” (e la condanna) nei confronti di una gestualità (anche semplicemente vocale) che tenda in qualche modo alla mimesi teatrale ed a far prevalere il “personaggio” sul ministro. Doveva essere viva, invece, la preoccupazione di assicurare la “simbolicità” e la funzionalità del *chorus*, risultante percettivamente dalla sua disposizione circolare e dalla *concordia psallentium*. L’amalgama vocale probabilmente era affidato alla “consonanza” comunitaria maturata attraverso l’assetto istituzionale e l’esperienza vitale. Se ottenuto quale esito da ciò, poteva prescindere dal supporto di particolari tecniche gestuali introdotte nello svolgimento celebrativo.

Si può discutere circa questa ipotesi, ma non sembra mancare di qualche credibilità se essa si mantiene entro il limite dei tempi più remoti della *Schola* e del suo servizio liturgico: fino al sec. VIII-IX circa.

Infatti, non altro è deducibile neppure dalle notizie meno averse che ci sono giunte a proposito della *Schola* papale. Essa certamente costituiva un *unicum*, e tuttavia si proponeva anche come un paradigma, da imitare, ove occorresse, con le debite proporzioni secondo le necessità. Al suo interno per i cantori si svolse un rigoroso

lubilate Deo in voce exultationis. *Le radici medievali del ministero liturgico del maestro del coro*

iter di preparazione professionale di base². Quelli che neppure a Roma non si possono comunque individuare sono degli indizi convincenti della pratica, entro i riti, di particolari movenze del *primicerius*, assimilabili a quelle che, per noi, supportano una “direzione” corale (o una conduzione chironimica)³.

Non aiuta ad aggiungere qualcosa in merito neppure la distinzione “gerarchica” delle cariche, con titoli che riguardano la dignità dei soggetti seppure non disgiunta da una certa funzionalità. In più occasioni la documentazione ci consegna gli appellativi di *Prior Scholae*, di *Magister*, *Primicerius* o *Archicantor*, di *Paraphonistae*⁴. Sono termini che entro e fuori il contesto liturgico dicono l'organizzazione e l'attività della *Schola* stessa.

La conclusione di questo primo tipo di approccio al problema sembra indurre alla riaffermazione della distinzione già emersa da righe precedenti, ovvero: è difficile mettere in dubbio che dei gesti di vario tipo, delle movenze, dei cenni, degli sguardi intervenissero come strumentazione utile o necessaria per il *magister* qualora operava a livello di insegnamento, di attività iniziatica, di trasmissione di brani o di formule fino alla loro memorizzazione da parte dei discepoli ed alla maturazione di un comune dispositivo tecnico previo all'effetto d'insieme: tale era lo scopo della integrale formazione dei cantori. Invero è attraverso il gesto che il “direttore” poteva far fronte all'esigenza di richiamare alla memoria dei cantori già istruiti o a quelli da allenare nella memorizzazione, tutto quanto andasse oltre alle forme semplici della salmodia oppure – ma solo fuori di Roma – alle incisive melodie strofiche degli inni. Anche le composizioni “formulari” e “centonizzate” (non solistiche) avevano probabilmente bisogno di essere richiamate con qualche segnalazione, anche per la scambiabilità della loro posizione entro gli incisi melodici. È dunque attraverso qualche mediazione del gesto che poteva essere superata quella difficoltà che

² Basta evocare il dato conclamato di una formazione per i *cantores* della durata di circa un decennio, come annoterà Guido Aretinus nell'*Epistola ad Michelem*, 15: (...) *vix decennio cantandi imperfectam consequi poterunt*, in GUIDO D'AREZZO, *Le opere* (...), ed. A. RUSCONI, Firenze 2005, 132-133 (La tradizione musicale 10 = Le regole della musica 1). Forse si può ricondurre a questo significato anche il testo con cui AGOBARDUS LUGDUNENSIS nel *Liber de correctione antiphonarum*, XVIII, PL 104 col. [non S. Pagina] 338A, lamenta il troppo tempo trascorso dai cantori nello studio del canto. Ai futuri “maestri”, poi, competevano percorsi di apprendimento ancor più impegnativi, che dovevano contemplare, quantomeno, la dizione, la lettura, il canto e la teoria musicale.

³ L'ipotesi è affacciata da Dom Ambroise Kienle basandosi, a suo dire, su *Ordo romanus I* (ma il fatto riferito, che il maestro di coro si togliesse il suo ampio mantello prima della Messa, ove appare nel testo?). M. Huglo – da cui apprendiamo la posizione di Kienle – cita l'ipotesi e la chiama «ingegnosa» – probabilmente senza un controllo dell'*Ordo* citato – ma lascia comunque intendere la sua “improbabilità”. Cfr. MICHEL HUGLO, *La chironomie medievale*, in *Revue de musicologie* 49 (1963) 127.

⁴ Cfr. *Ordo romanus I*.

ancora nel X sec., Hucbaldo di Saint-Amand, tematizzerà scrivendo: *Primam enim notulam cum aspexeris, quae esse videtur elatior, proferre eam quocumque vocis casu facile poteris. Secundam vero, quam pressiore attendis, cum primae copulare quaesieris, quonam modo id facias, utrum videlicet uno vel duobus aut certe tribus ab ea elongari debeat punctis, nisi auditu ab alio percipias, nullatenus sic a compositore statutam esse pernoscere potes*⁵.

Sembra invece – dato il silenzio delle fonti – che tutto tale *corpus* segnico-gestuale non si possa immaginare trasposto (seppure in forma maggiormente “ritualizzata”) all’interno delle celebrazioni o dei loro vari segmenti rituali, durante l’esecuzione dei canti liturgici. E ciò sembra valere almeno – come si accennava – in riferimento all’età più arcaica del servizio della *Schola*. Si può invece affermare che al *magister cantorum* spettassero i compiti della scelta dei solisti, del dare all’esecuzione l’avvio ed eventualmente il tono, dell’indicare le pause e la chiusura dei brani, dell’ordinamento e avviamento dei percorsi processionali⁶. Questo è, presumibilmente, il limitato contenuto dell’attività direttoriale nell’atto esecutivo.

A questo punto, quasi a modo di intermezzo, vale la pena di riflettere partendo da un altro punto di vista, soltanto accennato in precedenza.

Sappiamo che il canto gregoriano, e prima ancora i diversi repertori marchiati da idiomi melodici locali, furono una espressione chiara e vivente dello stretto rapporto – durato a lungo nel decorso dei secoli medievali – che la musica ha avuto con la memoria. Un rapporto le cui origini mitico-filosofiche sono ravvisabili nella idealizzata consanguineità tra le Muse e Memoria: quelle Muse che fanno della musica – nell’accezione recepitata ancora da Isidoro di Siviglia – l’arte di modulare ma in modo tale che solo la memoria è capace di ritenere i suoni, per loro natura destinati a “perire” dal momento che non vengono codificati da scrittura⁷. A questo punto

⁵ YVES CHARTIER, *L’Oeuvre musicale d’Hucbald de Saint-Amand: les compositions et le traité de musique*, Saint-Laurent (Québec) 1995, 45.

⁶ (...) *exeunt de sagrestia et magister scholarum et cantor ordinant processionem*, Padova, Bibl. Capitolare, ms. E57 c. 95v. (Il “*Liber ordinarius*” della Chiesa padovana – Padova Biblioteca Capitolare, ms. E 57, sec. XIII, a cura di GIULIO CATTIN e ANNA VILDERA [...] Padova 2002, 130, nr. 127 [Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana XXVIII]).

⁷ *Musica est peritua modulationis sono cantuque consistens. Et dicta Musica per derivationem a Musis. (...) Quarum sonus, quia sensibilis res est, et praeterfluit in praeteritum tempus inprimiturque memoriae. Inde a poetis Iovis et Memoriae filias Musas esse confictum est. Nisi enim ab homine memoria teneantur soni, pereunt quia scribi non possunt*, ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologiarum* III, 15, in JOSÉ OROZ RETA & MANUEL-A. MARCOS CASQUERO, *San Isidoro de Sevilla, Etimologías, Edición bilingüe* I, Madrid 1982 (Biblioteca de Autores Cristianos, 433), 442-455, che riprende ritoccandola la storica edizione di W. M. LINDSAY, Oxford 1911 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).

lubilate Deo in voce exultationis. *Le radici medievali del ministero liturgico del maestro del coro*

di vista può essere “a suo modo” ricondotta quella interpretazione a tutti nota che Agostino e Boezio fanno della musica come “reminiscenza” del Nome di Dio.

Ora appare chiaro come questo rapporto tra la musica, il canto e la memoria, nel contesto entro il quale stiamo riflettendo, sia catalizzatore di non pochi interrogativi ed ovviamente sembri chiamare in causa quell’atteggiamento sussidiario che caratterizza una attività direttoriale, preoccupata di mettere in evidenza lo svolgersi di una linea melodica mediante il gesto.

Così il nostro problema si ripropone, a partire dalla focalizzazione del significato semantico di “chironomia”. Altro tema tutt’altro che pacifico, del quale possiamo considerare alcuni aspetti, che ampliano l’orizzonte problematico e almeno ridimensionano qualche strato di immaginario, pur senza fornire risposte certe.

a) Quintiliano definisce la «chironimia, come l’arte del gesto»⁸, e il referente è la pratica oratoria: si tratta di un sussidio retorico, di un codice non verbale funzionale alla espressività del discorso. È una prassi “solistica” che nel decorso della storia sarà personalizzata o per convinto coinvolgimento corporeo, o anche per semplice esibizione, dai cantanti (liturgici o meno) lungo il percorso storico. I testi di Agostino e di Boezio, ma soprattutto il pensiero di Isidoro di Siviglia sembrano dare un certo fondamento ad un primo dato, seppure a prezzo di una interpretazione semantica discutibile: quello di cercare nell’etimologia della parola uno stretto rapporto con la notazione neumatica. Alcuni studiosi infatti hanno sentenziato che nel significante greco sia racchiuso il fatto di una unione tra χείρ = mano e νεῦμα segno, inteso come grafia neumatica, di modo che all’origine della notazione neumatica si troverebbero i gesti chironomici, tradotti poi in tratti grafici sovrapposti ai testi del repertorio⁹.

Se un rapporto esiste esso non va comunque ricercato nell’etimologia, quanto piuttosto nella prassi emersa dopo la formalizzazione grafica: quella del neuma oramai fissato sul codice trasferito nel gesto.

Comunque la parola νεῦμα non è testimoniata in Occidente prima del 708¹⁰ e

⁸ (...) *et certe quod facere oporteat non indignandum est discere, cum praesertim haec chironomia, quae est (ut nomine ipso declaratur) lex gestus, et ab illis temporibus heroicis orta sit et a summis Graeciae viris atque ipso etiam Socrate probata, a Platone quoque in parte civilium posita virtutum, et a Chrysippo in praeceptis de liberorum educatione compositis non omissa*, M.F. QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* I, XI, 17, ed. A. PENNACINI, Torino 2001.

⁹ Questa asserzione, tra l’altro, trova giustificazione se si prendono in considerazione alcune delle grafie neumatiche, come quella sangallese che fu tanto determinante nella Restaurazione del gregoriano e degli studi successivi.

¹⁰ Cfr. *Analecta Bollandiana* LII (1934) 484.

secondo Amalario che si basa sull'accreditato grammatico Comminiano, il termine latino corrispondente – ovvero *nutus* – starebbe a significare un gesto della mano¹¹. Questo è l'orizzonte semantico dell'occidente latino, che sembra giustificare il collegamento tra la pratica chironomica e l'apparizione delle notazioni neumatiche.

- b) Discorso diversamente sfumato può essere condotto se si fa riferimento alla musica greca (e di altre civiltà antiche). Essa può aver avuto qualche risvolto su una liturgica “chironomia bizantina”, ancor prima che su quella dell'Occidente. Invero esiste una interpretazione – sostanzialmente più accreditabile – che interpreta il termine chironimia come unione tra χείρ = mano e νόμος legge. Si tratta di una “manualità” che “regola” varie attività. Tuttavia esiste un unico passaggio nella letteratura greca post-classica che lo applica ad un contesto melodico.

Alle pratiche di vario tipo il gesto conferisce un ritmo o serve a incrementare l'espressività. Sotto tale accezione è documentata la prassi del dirigere una danza, del guidare un insieme strumentale, del conferire controllo ad un movimento variamente coreutico, e persino è inteso un eventuale auto-gesticolare “espressivo”. Il gesto della mano del “corifeo”, non necessariamente addetto alla musica, vigila comunque sulla qualità agogica, dinamica ed espressiva di un momento ludico o di un insieme rituale.

È ammissibile un influsso di una tale marcata gestualità nel settore del canto liturgico, dapprima nel settore dalla musica sacra bizantina e poi con allargamento a più vasti ambiti delle regioni dell'Occidente? Non siamo contrari a donare a tale ipotesi un qualche credito, ma solo qualora lo si contestualizzi nell'orizzonte di mutate condizioni culturali e culturali.

E per questa “ambientazione”, eccoci alla necessità di delimitare l'ambito cronologico *post quem* è possibile una qualche ricostruzione, pur sempre ipotetica, tuttavia basata su forti analogie di dati culturali e su una più vasta concordanza di indizi.

Ci si riferisce, come a momento determinante di svolta, anche per quanto riguarda la “direzione” della *Schola* celebrativamente attiva, all'epoca della nascita e dell'impianto del repertorio “gregoriano”, o canto romano-franco.

¹¹ (...) *neuma graecum est et interpretatur nutus ut Comminianus grammaticus dicit*, AMALARIUS, *Liber de ordine antiphonarii*, XVIII, 9, in *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, edita a IOANNE MICHAELE HANSENS, III, Città del Vaticano 1950, 55 (Studi e Testi 140).

Tale complessivo e complesso evento è certamente ancora custode di molti segreti: ma possiede, a favore di una sua illustrazione, altrettanti tratti sostanzialmente delineati. Essi si situano cronologicamente dal momento delle vicende politico-ecclesiastiche pre-carolingie fino a quello della riforma carolingia teso a promuovere il nuovo assetto liturgico.

Si fa pertanto un tentativo di raccolta e di interpretazione di vari elementi in vista di un maggiore chiarimento circa il tema della “direzione”. Eccoli.

Tra la fine del sec. VIII e l’inizio del IX si affermano, imposte da necessità o suggerite da particolari obiettivi:

- la necessità di una organizzazione più capillare di *Scholae*, e di nuovi impianti di esse come punti forti di appoggio e di efficienza ai fini della unificazione liturgica nei territori europei, strumento a sua volta di un migliore amalgama religioso e sociopolitico. Tale promozione era già in corso da tempo, secondo la testimonianza di Beda, ma non apparteneva ad un progetto sistematico di “romanizzazione” della ritualità.
- Delle tracce più consistenti di riferimento alla teoria (più o meno rettamente intesa) ed alla pratica dei greci-bizantini nel settore musicale. La sistematizzazione octoecale ne è l’indice più evidente. Ma forse anche un uso più frequente di una voce “organale”. Influsso che non significa “trasposizione” di modelli *sic et simpliciter* ma insemminazione di idee ed orizzonti operativi in grado di far evolvere la realtà sul terreno locale.
- La invenzione delle formule ecchematiche per coadiuvare lo sviluppo del rapporto tra la memoria uditiva e le intonazioni secondo l’esatta modalità. Sono noti gli esempi del tipo: *Primum quaerite regnum Dei* oppure *Tertia die est quod haec facta sunt*, ecc.
- L’apparizione della notazione adiaستمatica – che non può o non sa ancora precisare sulla pergamena il grado dei suoni e le loro curve melodiche – e pertanto mantiene inalterato il rapporto di dipendenza tra i cantori e il “direttore”. Egli deve continuare a fornire tutti gli elementi, anche quelli già notati (dacché il manoscritto non è in uso ai cantori). Inoltre sulla pergamena si trovano fissati solo gli elementi più difficili da memorizzare, soprattutto quelli legati agli aspetti ritmici e all’ornamentazione. Come anche le lettere aggiuntive: proprio perché suscettibili di sfumata interpretazione, suppongono la dipendenza da un qualche cenno preciso. Infatti l’unità dell’espressione cora-

le costituisce l'impegno primario richiesto ad una guida durante l'atto esecutivo. Tutto ciò è determinante al punto che le notazioni neumatiche adiafematiche vengono denominate anche "notazioni chironomiche". La moltiplicazione e il perfezionamento dei codici neumati attestano senza dubbio l'intenzionalità di sussidiare l'impianto corretto e la pratica pertinente del nuovo repertorio standard, affidato ai responsabili delle *Scholae*. Erano necessari, i codici. Infatti per la diffusione capillare e la esecuzione il più possibile "unanime" del canto – ormai ovunque aureolato col nome di Gregorio – non si poteva certamente contare su di un numero di cantori di provata competenza come nei tempi andati (cioè attivati semplicemente e unicamente dalle risorse della memoria anche dal momento che erano molte le novità di natura melodico-ritmica introdotte nel repertorio), numero che fosse sufficiente per coprire le necessità del vasto impianto. Se ovviamente il sussidio prezioso dei codici neumati non poteva moltiplicarsi agevolmente – anche per il loro prezzo – sembra che si sia fatto tutto il possibile per dotare di almeno una copia le biblioteche delle *Scholae*. Così il direttore corale ne poteva disporre per ri-trasmettere con maggior fedeltà, previo studio e assimilazione personale, l'insegnamento dei brani, in condizioni che sempre meno favorivano la memorizzazione e la stessa custodia integra del patrimonio memorizzato. Ed era e restava questo il problema vero: perché anche il codice neumato poteva fungere sì da depositario definitivo, ma muto, del repertorio liturgico. E poi basti pensare a quanto, ancora più tardi, dichiarerà Johannes Affligemensis "Cotto(n)": *Hae autem omnia intervalla distincte demonstrant, usque adeo, ut et errorem penitus excludant, et oblivionem canendi, si semel perfecte sint cognitae, non admittant: quis non magnam in eis utilitatem esse videat? Qualiter autem irregulares neumae errorem potius quam scientiam generent in virgulis et clinibus atque podatis considerari per facile est, quoniam quidem et aequaliter omnes disponuntur, et nullus elevationis vel depositionis modus per eas exprimitur. Unde fit, ut unusquisque tales neumas pro libitu suo exaltet aut deoprimat, et ubi tu semiditonum vel diatessaron sonas, alius ibidem ditonum vel diapente faciat, et si adhuc tertius adsit, ab utrisque disconveniat. Dicit namque unis: Hoc modo magister Trudo me docuit; subiungit alius: Ego autem a magistro Albino didici; ad hoc tertius: Certe magister Salomon longe aliter cantat. Et ne te longis morer ambagibus, raro tres in uno cantu concordant, ne dum mille,*

lubilate Deo in voce exultationis. *Le radici medievali del ministero liturgico del maestro del coro*

*quia nimirum dum quisque suum praeferat magistram, tot fiunt diversificationes canendi quot sunt in mundo magistri*¹².

- La notazione neumatica (almeno quella di alcune famiglie) oltre ad essere una novità sussidiaria pratico-funzionale-istituzionale ed una indubbia attestazione del nuovo statuto professionale nobilitante il maestro capace di “leggere”, traduceva così in codice visivo-segnico – perfezionandosi nella diastemazia e negli accorgimenti ritmici – quell’oggettivo antecedente codice gestuale che era stato collaudato nelle faticose esperienze di insegnamento. E di riscontro la scrittura fissata, d’ora in poi sarebbe stata in grado di offrire un suo apporto: quello di restituire alle future movenze della mano un orientamento tale da fare assomigliare la direzione ad un vero e proprio atto di natura “rituale” (*nomos*).
- La vieppiù incrementata spettacolarizzazione delle celebrazioni liturgiche, quale rivincita gallicano-franca sulla *sobrietas* romana. Divenne tale da supportare (ed integrare nell’insieme) anche una competenza gestuale di un maestro a favore dei cantori.
- Infine si calcoli l’autentica cura “estetica”, almeno a livello progettuale e programmatico. Nasceva non per “estetismo” (salvo la sempre ricorrente pericolosa forza centrifuga del “musicale”), ma entro l’orizzonte vivace di quella sostanziosa spiritualità biblico-liturgica che riconosceva il valore primario della Parola interpretata e pregata. Ora tutti elementi lucidi all’intelligenza e pulsanti nel cuore del “direttore” – a sua volta “orante” e non senza un apporto emozionale – potevano trovare solo nel gesto (e nella gestione chironomica del coro) al momento dell’atto vivo e vitale dell’ingaggio celebrativo un elemento prezioso di natura simultaneamente espressiva di sé e mistagogico-impressiva per i cantori. Ciò equivale a quanto sinteticamente immaginerà, nel IX sec., Giovanni Diacono quando parlerà di dolce canto di san Gregorio reso con le soavi inflessioni delle dolci cantilene. In quest’ottica il canto liturgico medievale e la sua composizione possono essere valutati come apice di un processo retorico attraverso il quale si esternavano (nei gesti di lode o di suppli-

¹² JOHANNES AFFLIGEMENSIS, *De musica cum Tonario*, cap. XXI, ed. JOSEPH SMITS VAN WAESBERGHE, Roma 1950, 133-134 [Corpus Scriptorum de Musica]. Sempre di attualità risulta dello stesso JOSEPH SMITS VAN WAESBERGHE, *La place exceptionnelle de l’ars musica dans le développement des sciences au siècle des carolingiens*, in *Revue grégorienne* (1952) 81-104.

ca, nella riflessione sapienziale o nella narrazione sapida) i frutti di una credente e convinta partecipazione al “dialogo di Alleanza”.

In seguito e a causa della compresenza di tutti questi fattori le stesse diverse prospettive soggiacenti alla interpretazione semantica del termine “chironimia” si prestano ad un a ri-lettura in cui le peculiari sfumature di significato, risultano più agevolmente integrabili: “neuma”, dunque, sia come *nomos* che come *nutus*, ambedue regolatori dello *pneuma* alitante e definitivo movente delle vibrazioni vocali, regolate nella esecuzione corale di una mano.

Il significante verbale rimane quello greco, ma la eventuale attivazione pratica di esso si configura adattata alla situazione ed alle necessità della novità contestuale in cui ora è recepito. Soltanto che in Occidente, l’uso eventuale della mano chironomica, esclude – salvo eccezioni – l’impiego simultaneo di una segnaletica digitale.

Ed in effetti, posteriormente alla riforma carolingia, si registra l’apparizione – seppure avarissima – di alcune testimonianze occidentali di natura letteraria e/o iconografica concernenti il *magister chori* o il *magister scholae*. Testi o immagini che fanno emergere la sua posizione dignitaria (funzionale-pratica e simbolica) e/o alludono alla sua eventuale gestualità direttoriale. Tra l’altro favorita anche dalla riscoperta e riproposta di elementi liturgici della più corposa antica ritualità templare. Tipica la figura di Davide: *vir in canticis eruditus, qui armoniam musicam non vulgari voluptate, sed fidei voluntate dilexit...*¹³, nonché quella dei “capocoro” evocati dai salmi.

In sostanza il percorso tracciato si è mosso da un quadro “indiziale” per arrivare, seppur faticosamente, a meglio avvalersi di qualche conferma oggettivamente più delineata, anche se piuttosto “tardiva”.

Pertanto ci sembra possibile la ri-lettura – se non del tutto chiara almeno cautamente probante senza asserti presuntuosamente categorici – dei pochi documenti disponibili.

Ne passiamo in rassegna i principali, che peraltro sono stati già raccolti e a suo modo interpretati e commentati da M. Huglo.

¹³ AGOSTINO D’IPPONA, *La Città di Dio (De civitate Dei)*, XVII, 14, ed. D. GENTILI, Roma 2005.

lubilate Deo in voce exultationis. *Le radici medievali del ministero liturgico del maestro del coro*

Testi letterari

Gli elementi che si riscontrano in essi si riferiscono ad uno o a più elementi degni di nota, per cui non è agevole una categorizzazione schematica dei riferimenti, specie se si vuol prestare attenzione alla collocazione geografica e alla successione “cronologica” dei testi stessi.

a) Importanza istituzionale del *magister chori*

Alcuni passaggi mettono in chiaro rilievo, senza entrare però in dettagli descrittivi, il ruolo del maestro:

- *Cantoris officium est chorum in cantuum elevatione vel depressione vel per se vel per succentorem suum regere*¹⁴. Interessante la precisazione *succentorem suum*¹⁵.

Risulta sottolineata la sua posizione centrale nel coro-corona: quasi a modo di gioiello di un anello. Questo aspetto, oltre quello insistito che riguarda il ruolo anche “funzionale” di garantire “l’unità”, è insistentemente ribadito dai testi a motivo della sua natura di testimonianza “patristica” e per la sua forte dimensione “simbolica”.

- V’è un luogo eminente per il coro e soprattutto per il *Magister*. Come nell’antichità la *Schola* aveva trovato la sua sistemazione “attorno all’altare” in semicerchio¹⁶ tale posizione, ma ora “davanti all’altare” fu rivalorizzata nell’XI sec. sulla spinta di una diffusa spiritualità cluniacense¹⁷. In ciascuna delle due posizioni (la primitiva e la nuova) al “direttore” doveva essere riservato un posto rilevante. E gli esecutori stanno sempre stretti in cerchio attorno a lui. Tutti devono poter chiaramente ricavare le indicazioni necessarie al canto,

¹⁴ Consuetudinario di Lichfield (1193) o di Exeter. Citazione da MARTIN GERBERT, *De cantu et musica sacra a prima ecclesiae aetate usque ad praesens tempus*, I, 304, Oberried 1774.

¹⁵ Si trovano delle allusioni ad una doppia direzione (forse anche sincronizzata, se richiesta dalla diversa collocazione dei cori): *Duo regentes chorum*. Cfr. MICHEL HUGLO, *La chironomie* medievale, cit. nota 4. Ad es. il *Liber ordinarius* padovano (Padova, Bibl. Capitolare, ms. E 57, c 102r) attesta l’attività di due cori per le prose del *Benedicamus Domino* al termine della processione battesimale: (...) *quatuor de canonicis vel aliis ecclesiae clericis in corpore ecclesiae cantat...* la prima prosa. La seconda è eseguita da altri quattro cantori posti in *eminentiori loco graduum ab altari sanctae Crucis* (in *Il Liber ordinarius della Chiesa padovana*, cit.).

¹⁶ *Chorum autem ab imagine factum coronae et ex eo ita vocatum; unde et Ecclesiasticus liber scribit: Stantem sacerdotem ante aram et in circuitu eius corona fratrum*, ISIDORO DI SIVIGLIA, *De Eccl. Officiis*, I, 2.

¹⁷ Cfr. ULDERICUS III, *Consuetudines Cluniacenses*, PL 149, 749.

specie quelle elargite attraverso il gesto della mano. Egli è punto di riferimento allorché, una volta che i solisti hanno cantato le melodie ricche di melismi, il canto deve coinvolgere tutta la *Schola*.

- Il *magister* deve essere guardato attentamente dai componenti del coro: *Praecentorem... directorem sui constituent ad quem diligentissime attendant*¹⁸.
- Al *magister chori* spetta l'insegna onorifica del *baculus*, come ai grandi dignitari. *Magister scholarum tenens baculum episcopalem incipit Puer natus est et per certas determinatas stantias*¹⁹ *ab utroque latere cantatur usque in fine*²⁰. La presenza stessa nel libro della norma che regola la consuetudine, attesta l'importanza che si attribuiva a questa precisa prassi ed icona del diritto-dovere del *Magister*. E si noti, ancora una volta, l'accento all'intervento di una certa drammatizzazione estetico-esecutiva ottenuta con la suddivisione dei cori e consequenzialmente con la valorizzazione acustico-spaziale del tempio.
- Ancora: Andrea Floriacensis narra nella vita di Arnardus Gauzolino: *Fecit et precentorialem virgam argenteo scemate nitentem, cuius verticis summitas fert christallum et lucida gemmarum contubernia, haec subnotans modulamina: Octonos distingue modos per pneumata, cantor, / Laudibus in cunctis placeas ut iure tonanti. / Regibus est sceptrum, cantoribus est et id ipsum. / Hoc metuunt multi, dum stat censura superbi; / hoc et amant monachi, stantes in laude parati. / Aurea virga notat, quid rex pro iure sequatur. / Innixus longo cantor dat signa bacillo. / Grex sequitur tutus, clare tonat ipsa iuventus. / Hoc Helgardus tuus cantor non segnus alumnus / solemni de more facit, legemque priorum / Palmatus baculo, gemmis crustatus et auro. / [...] Hunc pro more gerit festis solemnibus anni.../...²¹.*

Questo testo costituisce una delle più significative e complete descrizioni che ci è dato reperire. Il ricco *baculus* del *Magister* qui è assimilato allo scettro dei re ed al "pastorale" del vescovo. Di conseguenza i cantori simboleggiano un

¹⁸ GIROLAMO DI MORAVIA, oggi identificato quale domenicano inglese attivo anche a Parigi (Hieronymus de Moravia). Cfr. anche MICHEL HUGLO, *La chironomie medievale*, cit., nota 3.

¹⁹ Il riferimento è alle parti delle tropature presenti nell'Introitus.

²⁰ Cfr. *"Liber ordinarius" della Chiesa padovana*, ed. Cattin-Vildera, 56, nr. 65 m (ms. E57, c 44v.), cit.

²¹ Testo inserito da JULIUS VON SCHLOSSER nell'antologia: *Quellenbuch. Repertorio di fonti per la storia dell'arte del Medioevo occidentale (sec. IV-XV)*, Firenze 1992, 183-184.

lubilate Deo in voce exultationis. *Le radici medievali del ministero liturgico del maestro del coro*

“gregge” fedele che conosce e si comporta secondo i cenni della guida (reminenza del testo evangelico di san Giovanni). Il “coro” appare allora come metafora vivente del popolo cristiano che cammina nella docilità e loda nella concordia. Nella situazione descritta tale ruolo spetta al solerte *magister* Elgardo, il quale lo svolge secondo un costume (*de more facit, pro more gerit...*).

b) Allusioni alla attività chironimica durante i sacri riti

Una seconda serie di testi contiene qualche più precisa allusione ad aspetti della gestualità: quella entro la quale possiamo iscrivere la direzione “chironomica”.

- *Praecentor manu et voce alios ad harmoniam excitat*²². *Manu et voce*: è l'espressione sintetica di un personale comportamento che assomma l'impegno esterno e la espressività del mondo interiore. Locuzione che troviamo ripetuta letteralmente nel testo che segue, sebbene redatto in luogo distante e in contesto specificamente riferito alla pratica del canto ambrosiano. Ecco:
- *Primicerius, lectorum paululum semotus a loco suo infra chorum incipit antiphonam in choro lectoribus circumstantibus eum in modum coronae, ipso mediante manu et voce descensionem antiphonae et ascensionem*²³. A Milano il costume direttoriale (ci è dato di ipotizzare una *koiné* tecnica) è dunque simile a quello di Roma, della Gallia e di altre regioni. La evidenziata vicinanza tra il luogo della *Schola* e il luogo da cui i lettori proclamano le sacre letture risponde ad una prospettiva teologico-simbolica – perfettamente attualizzata dal verbomelodismo del repertorio – e non solo ad una ragione di praticità.
- *Cumque manum ille ad modulos sequentiae pingendos rite levasset...* Stavolta si tratta di una testimonianza narrativa lasciataci dall'autore di *Casus Sancti Galli* (1030)²⁴. Un monaco sangallese in occasione di una messa solenne celebrata ad Inghelheim con la presenza di diversi vescovi, si porta al centro del coro²⁵ per dirigere con il gesto della mano il canto di *Laudes Salvatori*, se-

²² ONORIO D'AUTUN, *Gemma animae*. Cfr. MICHEL HUGLO, *La chironomie medievale*, cit., nota 2.

²³ BEROLDUS, *Ordo et caerimoniae ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis*, ed. M. MAGISTRETTI, Mediolani 1894.

²⁴ *Casus Sancti Galli*, Monum. Germ. Hist. (MGH), SS. II. 3. Si veda anche MICHEL HUGLO, *La chironomie medievale* cit., nota 6. Per un'agevole lettura in traduzione italiana cfr. *Cronache di San Gallo*, ed. GIAN CARLO ALESSIO, Torino 2004.

²⁵ I documenti di San Gallo, circa la struttura della chiesa abbaziale nel IX secolo, attestano con chiarezza l'esistenza – davanti all'altare – di un ampio spazio riservato al ministero dei cantori. La denominazione è *Chorus psallentium*, come appunto si evince da una planimetria conservata presso la Biblioteca della cittadina elvetica riprodotte tutta l'area del monastero quale si presentava nell'anno 820.

quenza attribuita a Notker. Il tono della cronaca permette di comprendere che la gestualità legata alla direzione del canto fosse consuetudine (è il senso forte dell'avverbio *rite* che specifica ulteriormente il *mos*). Essa è parte integrante dell'atto esecutivo, legata ad un comportamento rituale che è apprezzato da tutti e non soltanto utile ai cantori. Altre testimonianze legate a questa precisa celebrazione – si tratta in particolare di appunti cronachistici redatti da alcuni dei vescovi presenti – informano che quel monaco sangallese era il “direttore” della scuola di canto di Mayence.

- Anche la tradizione di canto cassinese – influenzata dalla prassi greco-bizantina – conosce l'utilità del gesto direttoriale per assicurare l'unità esecutiva. Come ovunque, esso contribuisce in maniera determinante persino ad un migliore fraseggio del solista, ma soprattutto è utile in relazione alla *Schola* per assicurare l'assieme. In prospettiva della raffinatezza intrpretativa di natura ritmica la funzione del gesto si rende ancora più determinante. Un monaco di Montecassino offre testimonianza, nel XII secolo, di una pratica di canto fatta propria ed osservata concordemente in diversi monasteri (greci) del Sud Italia. Ivi il maestro del coro è esplicitamente denominato Χειρονομικός. Non fa meraviglia stati i noti rapporti con il repertorio bizantino e pertanto anche con l'esperienza chironomica propria di questa tradizione. Le sue regole sono testimoniate da un più consistente numero di fonti: «il maestro del coro con la mano alzata in alto indica a tutti con i suoi gesti il ritmo e il modo di esecuzione in maniera che tutti nello stesso momento guardando la sua mano eseguono insieme il canto come fossero una sola voce»²⁶.

La medesima fonte inoltre attesta, una volta in più, la dignità ed il rango del maestro il quale «tiene il suo bastone nella mano sinistra; alza in alto la destra perché tutti la vedano ed applichino le regole della sua tecnica dei neumi; mostra, ad esempio, come salire di cinque gradi».

²⁶ La citazione, che a causa del suo valore volutamente proponiamo in traduzione italiana, è presente in MARTIN GERBERT, *De cantu et musica sacra a prima ecclesiae aetate usque ad praesens tempus, I – 1774*. La fonte, non specificata da Gerbert, è presumibilmente *Cassino 318*, ma è stato impossibile verificarlo.

lubilate Deo in voce exultationis. *Le radici medievali del ministero liturgico del maestro del coro*

Gli elementi iconografici

a) Iconografia di incerta interpretazione

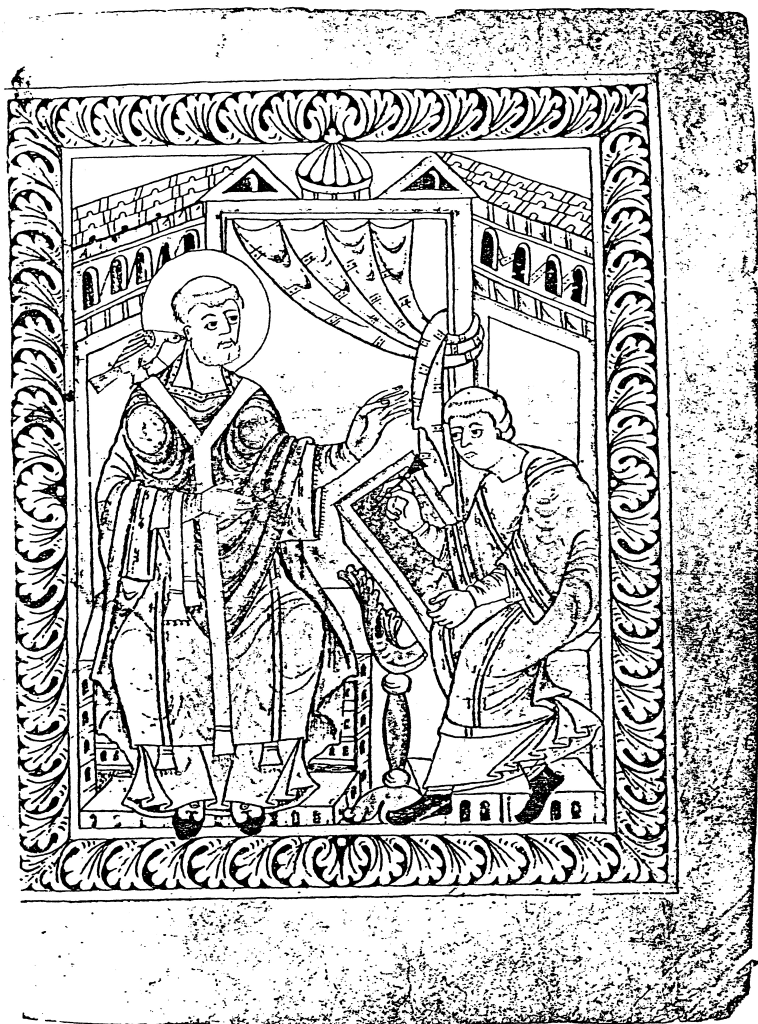
È un poco azzardato il tentativo di decodificare un comportamento chironomico presentato come “paradigmatico” mediante una ideale attribuzione di esso già a san Gregorio Magno. Ci si riferisce all’atteggiamento in cui il pontefice è presentato dalla raffigurazione del codice di Hartker²⁷ e da quella di un avorio di Nonantola²⁸.

Nei due casi il gesto del santo implica l’uso una mano sola, che è quella sinistra. La spiegazione plausibilmente avanzata per questo uso “mancino” riguarderebbe la volontà dell’artista di precisare specificamente il gesto chironomico, e non quello della benedizione pontificale. In tale prospettiva la versione iconografica di Hartker risulta alquanto convincente per l’ampiezza del gesto effigiato che il santo compie nell’atto di “dettare” la scrittura neumatica, quando, sapiente come Salomone, *anti-phonarium centonem cantorum studiosissimus nimis utiliter compilavit*²⁹. Un po’ meno lo si ricaverebbe dall’immagine di Nonantola, data la ieraticità quasi statica della scena (salvo il dinamismo dell’angelo). Tuttavia si tratta di una “tipologia iconografica” e come tale dovrebbe avere un significato univoco.

²⁷ Sankt Gallen Stiftsbibliothek, Ms 390, *Antifonario dell’Ufficio*.

²⁸ Nella fattispecie si tratta della eburnea copertura del *Cantatorium* di Nonantola (Ms I) ivi conservato presso il Museo benedettino Nonantolano e Diocesano d’Arte Sacra.

²⁹ Riferimento al noto testo di GIOVANNI DIACONO, in PL 75, 90, di dubbio valore storico ma di prepotente carica mitica.



Gregorio Magno
(Codice di Hartker)

lubilate Deo in voce exultationis. *Le radici medievali del ministero liturgico del maestro del coro*

Dibattiti



Gregorio Magno
(Avorio di Nonantola)

b) Un caso di iconografia “esplicita”

Si tratta di due importanti ed eloquenti raffigurazioni incise su tavole d'avorio, appartenenti ad un dittico originario³⁰. La loro attenta osservazione è istruttiva, anche perché si presenta a modo di essenziale sintesi di tutti gli elementi sin qui evocati.

- Al centro del primo piatto³¹ campeggia maestosa la figura di san Gregorio (fig. 1), rivestito di casula e di pallio. Qui è la sua mano destra che sta elevata quasi in atto di direzione (non benedicente!) come si deduce dalla figurazione pressoché simmetrica della mano sinistra la quale regge l'antifonario aperto sulla prima pagina: *Ad te levavi animam meam*. Chiara evocazione di una figura e di un evento istituyente. Attorno al santo, effigiati in modulo minore ma significativamente disposti a semicerchio *ad modum coronae* sette chierici in atto di cantare, raccordati tra loro dalla figura centrale del *magister chori*. Questi ha le mani levate, esattamente in atto di dirigere il canto che conosce a memoria ed ha fatto memorizzare ai coristi. La sua immagine significativamente riprodotta “di spalle” riflette quasi specularmente la positura del santo pontefice: a modo di suo rappresentante e prolungamento attualizzante. C'è da supporre che egli stesso canti compiendo un gesto di totale partecipazione, la quale deve essere detta, stavolta, *manibus et voce*.
- La seconda scena (fig. 2) è di impianto sostanzialmente simile alla prima, ma è altrettanto interessante ed importante nel mostrarci la posizione della *Schola*, durante un atto specifico del suo esercizio liturgico, quale è documentata dalle fonti più antiche: quasi *in circuito altaris*. Si notava antecedentemente che per i tempi arcaici non è mai accennata esplicitamente la gestualità chironomica del *Magister*. Ed eccola apparire qui, nell'evidenza delle due braccia alzate, con una movenza che è insieme direttoriale e coreutica: si tratta probabilmente del canto del *Sanctus*, in una ideale memoria di messa celebrata dallo stesso san Gregorio.

³⁰ I due avori sono separati, ma entrambi in origine costituivano sicuramente la copertura di un *Cantatorium* come le dimensioni di 33,3 cm x 11,6 cm si rivelano analoghe a quelle di altri libri della medesima tipologia (Monza, St. Gallen, ecc.). Lo smembramento delle due facciate ha provocato la duplice collocazione attuale, l'una al Fitzwilliam Museum di Cambridge, l'altra a Francoforte.

³¹ Per la sua plastica bellezza e il dinamismo accentuato dell'insieme, tale figura è riprodotta nell'opera di JEAN-CLAUDE SCHMITT, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris 1990.

lubilate Deo in voce exultationis. *Le radici medievali del ministero liturgico del maestro del coro*

Non è possibile stabilire quanto di rispecchiamento di una prassi primitiva o di sacralizzazione di una prassi più recente sia iscritta in queste immagini. Comunque al nostro interrogare rispondono assai significativamente.

Dibattiti

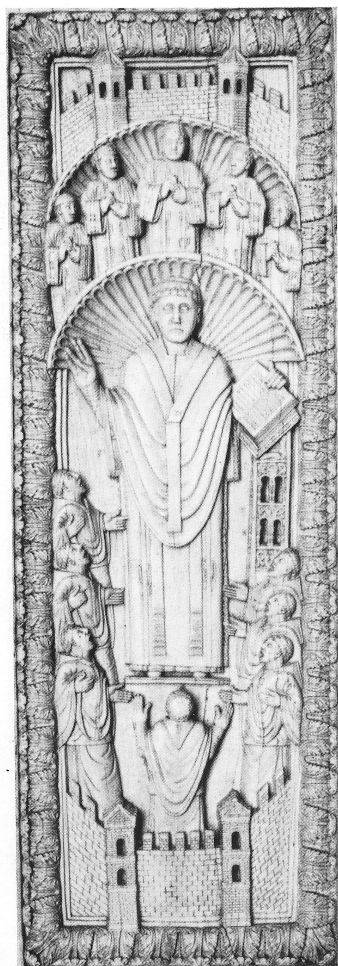


Figura 1



Figura 2

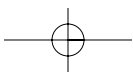
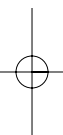
Questo stato di cose di impronta “medievale” avrà ancora una lunga sopravvivenza, seppure con varietà di accentuazioni e di realizzazioni. Verrà meno nel sec. XVI circa, per cause che sono a tutti ben note e comunque agevolmente intuibili.

Dopo gli studi di Mocquereau nell’ambito di una quasi matura stagione della moderna restaurazione gregoriana la chironimia si riproporrà come elemento opportuno se non addirittura necessario: e tuttavia lo statuto della sua pratica si delineerà all’insegna di teorie e di metodologie non altrettanto mature.

Oggi un passo avanti – con la mediazione delle avanzate ricerche semiologiche e dell’estetica modale – è possibile ed indispensabile.

Sono auspicabili, per l’indubbio interesse in vista di un comune vantaggio, una documentazione ampia ed un “confronto” serio sulle attuali modalità di conduzione, così da poter delineare – pur con tutte le variabili dell’apporto personale dei *Magistri Scholarum* – alcuni tratti oggettivi di uno stile direttivo.

Ciò non come accondiscendimento o imitazione di quanto è diventato normale in vista delle pratiche concertistiche o comunque corali, ma per una seria ripresa della verità storica e liturgica in vista della salvaguardia della purezza e della freschezza di un gregoriano riproposto come canto del “cuore” di ogni persona che la “voce” rivela, ma che raggiunge la sua pienezza orante e la sua carica segnico-ecclesiale soltanto con l’autorevole servizio di una guida, dotata di sensibilità raffinata e di “mano” esperta.



Omelia*

Diego Coletti

Vescovo di Como

La circostanza liturgica di questa nostra celebrazione sembra molto distante da una conclusione di anno accademico. Sembra devozionale, mariana, la Visitazione, la conclusione del mese di maggio. Preparandomi a questo incontro e a questa riflessione condivisa, invece mi è venuto in mente che non si potrebbe trovare di meglio, se è vero come è vero che lo studente di teologia anzitutto è uno capace di mettersi in ascolto. È uno che sente le lezioni, legge e riflette; e in questo modo cosa gli succede? Gli succede di concepire. Non so se avete mai riflettuto sulla vicinanza di queste due parole “concepito” e “concetto”; l’etimo è lo stesso. E i Padri della Chiesa si sono azzardati molte volte a spiegare che Maria ha concepito il verbo di Dio “ascoltando”. E sarebbe bello che noi considerassimo la nostra fatica di studenti e comunque di cultori della teologia dal punto di vista dell’immagine mariana che ci viene qui presentata, di una ragazza che ha ascoltato, e ascoltando ha obbedito, ha cercato di capire. Faceva le domande a scuola: «Ma come è possibile tutto ciò?». Ha cercato di capire, e comprendendo ha concepito ciò che è lo scopo – come è stato ricordato dal Rettore all’inizio – di ogni studio teologico. E cioè l’incontro sempre più profondo e consapevole, criticamente approfondito e sostenuto, con la persona del Signore Gesù. Se non è questo, non serve a niente studiare la teologia. Ed ecco allora che noi abbiamo ricevuto in questo anno abbondanza di parola dalla Chiesa nel suo Magistero di riflessione, di docenza teologica, e abbiamo potuto concepire. Avere dei concetti un po’ più profondi e abbondanti nella nostra fede e avere una relazione più profonda tra la nostra vita e la capacità di generare Gesù, perché chi ascolta e mette in pratica «costui è per me – diceva Gesù – fratello, sorella e madre».

* Il testo costituisce l’omelia pronunciata durante la celebrazione della Messa in occasione della Giornata delle Porte Aperte della Facoltà di Teologia di Lugano, tenutasi il 31 maggio 2008.

Ma noi stiamo meditando quest'oggi in modo particolare sul fatto che questo ricevere, ascoltare e concepire si traduce in disponibilità a servire. Anche questo è molto importante, anche questo ci è segnalato nella profondità del gesto evangelico che chiamiamo la Visitazione di Maria a santa Elisabetta. Disponibilità a servire che deve scaturire dalla nostra fatica di concepire Gesù attraverso l'ascolto della Parola. Disponibilità a servire che è stata per Maria una svolta concreta della sua vita. A parte che ha detto: «sono la Serva del Signore». Ma poi questa non è rimasta una dichiarazione astratta di principio. Una serva cosa fa? Serve, e allora sapendo che la sua parente Elisabetta già in età avanzata aveva avuto questo sconvolgimento della vita in un parto ormai inatteso, Maria si mette in viaggio e va a servire suscitando lo stupore di Elisabetta: «A che debbo che la Madre del mio Signore venga a servirmi?». Ma soprattutto facendo questo senza ritardi, senza rinvii, senza mollezze. Sant'Ambrogio, che ha un bellissimo commento della pagina del Vangelo di Luca sulla Visitazione, si sofferma a considerare questa parola: «in fretta», «raggiunse in fretta una città di Giuda», con un'espressione latina molto bella: *nescit tarda molimina sancti spiritus gratia*. È una di quelle espressioni sintetiche di Ambrogio che sono bellissime. Io l'ho imparata a memoria quando ero sui banchi dei miei studi teologici e non l'ho dimenticata più. La Grazia dello Spirito Santo non vuol saperne di mollezze ritardatarie: *nescit tarda molimina sancti spiritus gratia*. La Grazia dello Spirito Santo richiede un cuore pronto e coraggioso, richiede di andare in fretta – nel senso buono del termine – a prendere il nostro posto di servizio, senza rinvii, senza pigrizie; se c'è lo Spirito Santo, se c'è la Grazia dello Spirito Santo, se il nostro cammino è legato, anche la nostra fatica degli studi è legata all'obbedienza allo Spirito di Gesù e non a qualsiasi altro tipo di progetto personale. Maria ha dovuto rinunciare a tutti i suoi progetti, non aveva proprio l'idea di diventare la Madre di Dio. Ha dovuto mettersi a disposizione, e questo ha suscitato nel suo cuore il desiderio di fare le cose bene e presto – «presto e bene, raro avviene», dice un antico proverbio –, ma qualche volta avviene e deve avvenire quando ciò che ci spinge non è il ripiegamento su noi stessi o sul raggiungimento di qualche meta personale o di qualche alto voto agli esami, ma semplicemente la voglia di servire. La voglia di servire perché lo Spirito di Gesù è entrato nella nostra vita e lo Spirito di Gesù ha consegnato la nostra vita alla sua verità profonda che è quella di non essere qui per essere serviti, ma per servire e dare la vita. Non dimenticatelo più: *nescit tarda molimina sancti spiritus gratia!* Ma nella Visitazione noi possiamo anche cogliere un altro aspetto molto bello. Nella Visitazione c'è l'incontro tra le due grandi fasi dell'unica alleanza di Dio con l'umanità. Quelle che chiamiamo l'Antico Testamento e quelle che chiamiamo il Nuovo Testamento. L'Antico Testamento, l'Antica Alleanza

rappresentata in Elisabetta vecchia, ormai vicina alla fine, diventata muta perché rischia sempre di non aprirsi alla novità dell'iniziativa di Dio e che però riesce a riassumere tutto il proprio significato, questa Antica Alleanza, nel dito indice dell'ultimo dei Profeti, il più grande di tutti, l'unico che ha potuto dire: «Eccolo lì, l'agnello di Dio». E incontro a questa Antica Alleanza, che sta finendo nel suo momento di vertice – che è quello appunto di presentare al mondo la venuta del Figlio di Dio incarnato –, c'è questa ragazzina, questa giovinetta, che porta dentro di sé la Nuova ed Eterna Alleanza nella carne e nel sangue del Figlio di Dio, e che porta lo Spirito: «il bimbo fu pieno di Spirito Santo» nell'incontro con Maria che porta lo Spirito ed è la Madre del Signore. Così viene riconosciuta dall'Antico Testamento: «A che debbo che la Madre del Signore venga a me?». La Visitazione allora è il punto di snodo del passaggio sempre in atto. Sapete, se ciascuno di voi esamina se stesso, mi dica se non è vero questo passaggio sempre in atto tra la tentazione di fermarsi all'Antica Alleanza del Dio giudicante e spaventoso e la forza di correre in fretta verso la pienezza della gioia di un Dio amico, misericordioso e paterno. Perché tutte le generazioni d'ora in poi riconoscano dove sta la vera beatitudine, che sta nella misericordia di Dio, che sta in quel capovolgimento dei valori nel quale Gesù ha continuato ad essere annunciatore ai suoi amici che rimanevano sconcertati, stupefatti, meravigliati. E che Maria nella forza dello Spirito anticipa dicendo che i troni resteranno vuoti, i ricchi resteranno affamati. Le promesse di Dio sono affidabili. Nell'incontro con Maria l'umanità si apre ad una speranza che non delude, e questo servizio, questa missione, è affidata oggi, per il mondo di oggi, agli amici e alle amiche di Gesù.

Julien Ries

Editoriale, di Aldino Cazzago e Roberto Mussapi

Interno della chiesa di Santa Sofia in Costantinopoli, riproduzione

Il sacro nel legame di bello e vero, di Maria Antonietta Crippa

Julien Ries e la fondazione di un'antropologia del sacro, di Natale Spineto

Religiosità e struttura dell'umano, di Silvano Petrosino

Julien Ries e la nuova fenomenologia della religione, di Riccardo Nanini

Origine della religione. L'uomo: animale in cerca d'infinito, di Julien Ries

Credenze, misteri e vie della reincarnazione, di Julien Ries

Il nome di Dio sopra l'uomo, di Elio Guerriero

Henri Bouillard e la teologia del XX secolo, di Michel Castro

Sulle opere di misericordia, di Antonio M. Sicari

Tre testimoni della tradizione spirituale romena, di Piero Rizza

communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura
numero 216 aprile-maggio-giugno 2008

Editoriale Jaca Book

Abbonamento annuo, 4 numeri 38,00€

Ccp 14918205, intestato

Editoriale Jaca Book, via Frua 11, 20146 Milano

Oppure carte di credito BA, AE, CartaSI, Diners

communio@jacabook.it - serviziolettori@jacabook.it

Bollettino balthasariano (2006)

André-Marie Jerumanis (a cura di)

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

JULIO CESAR KESTERING, *Die Differenzierung des dialogischen Elements im jüdisch-christlichen Denken Emmanuel Lévinas' und Hans Urs von Balthasars*, Joachim Heil (Hrsg.), Turnshare Ltd, London 2003, 244 pp.

La ricerca svolta dall'autore sul pensiero di Lévinas e di Balthasar permette di approfondire la comprensione del principio dialogale, di evidenziarne l'importanza per uscire da una filosofia dell'autonomia intrappolata in un monologo con se stessa, dalla riduzione dell'altro a se stesso. La scelta dei due autori è significativa. Lévinas si inserisce nel pensiero ebraico, mentre Balthasar, pensatore cristiano, mostra come la prospettiva cristiana conferisca all'elemento dialogale la densità trinitaria che porta a compimento le tensioni polari tra spirito e corpo, uomo e donna, individuo e comunità. Il libro si divide in due parti nelle quali Kestering presenta in modo sistematico il pensiero dei due autori nei riguardi del principio dialogale. Nella parte conclusiva, a nostro parere troppo breve, egli fa dialogare i due autori. Riconosce loro il merito di aver tentato di offrire al pensiero filosofico delle vie per uscire da un pensiero che conduce all'indifferenza davanti all'altro o al suo assorbimento nella Totalità. Rileva che Balthasar vede proprio nel principio dialogale uno dei frutti più fecondi della riflessione e della prospettiva cristiana. «In tal modo l'uomo non viene originariamente definito con le categorie della ragione, della libertà, dell'autonomia o dell'autocoscienza sovrana, ma dall'inizio da un'incontro dialogale con un tu, con un altro essere umano. La categoria del dialogico diventa la categoria fondamentale per esprimere l'esistenza umana», scrive Kestering (p. 231). L'orientamento dell'io al tu non è dunque accidentale, ma essenziale, strutturalmente inscritto nell'essere umano. È l'altro che interpella l'io, diventa l'ospite, e lo rende responsabile. La differenza non è dunque una minaccia per l'io, ma al contrario uno

stimolo per la ricerca reciproca. I due autori, nota Kestering, si rivelano critici verso una filosofia, una scienza o una politica che si svolgano in un quadro mentale che escluda la traccia dell'infinito, o lo affermi ma senza un volto, senza una traccia divina o umana, e dunque senza muovere la responsabilità umana. In realtà i due pensatori hanno sottolineato ciò che altri pensatori dialogici come Rosenzweig, Ebner o Buber hanno rilevato, cioè che l'incontro con gli altri porta a un ordine diverso da quello della Totalità o dell'immanenza. Lévinas e Balthasar apriranno l'intersoggettività alla dimensione religiosa. Si tratta di un dramma a tre che Balthasar e Lévinas sviluppano ciascuno a modo proprio. Lévinas si allontana dal pensiero dell'essere che considera totalizzante. Così per Lévinas la questione essenziale in filosofia non è il pensiero dell'essere ma dell'altro, l'altro che è essere. Lévinas combatte il primato dell'ordine ontologico nel pensiero occidentale, che significa la morte dell'altro. Al contrario, la metafisica autentica o etica parte dall'altro e costituisce per Lévinas il vero punto di partenza della filosofia. In tal modo la filosofia come amore della sapienza si muta in etica dell'amore. Nell'altro, nel volto del prossimo possiamo incontrare sia la verità metafisica sia una traccia dell'Infinito. La questione di Dio e la questione antropologica devono ormai passare attraverso la mediazione del volto dell'altro. Di conseguenza in una filosofia dell'altro non c'è centralità del soggetto. Così «la preoccupazione per se stesso e la sua autorealizzazione si trasforma in preoccupazione per l'altro» (p. 235).

A differenza di Lévinas, Balthasar in bocca un'altra via. Anche se l'essere umano è coattore sul palco scenico del mondo e partecipa al dramma divino, e se l'incontro con il volto materno è via per la scoperta della differenza, la relazione Io-Tu è interpretata in modo causale e ricondotta ad un Tu originale, al fondamento ontologico. Per Balthasar la questione filosofica essenziale è dunque la questione ontologica, che lo porta ad interpretare l'essere nella prospettiva del dono. Kestering evidenzia come per Balthasar l'*analogia entis* sia fondamentale per collocare la questione del rapporto tra il Tu divino e il tu creato. La metafisica di Balthasar è dunque una metafisica della creaturalità, che gli permette di inglobare l'uomo e la totalità dell'essere già a partire dall'inizio nel dialogo drammatico con Dio. È tutta la realtà ad essere epifania, teofania di Dio, rivelando il mistero di Dio e invitando allo stupore non solo davanti al volto dell'altro, ma anche davanti alla meraviglia dell'essere che attraversa tutta la realtà creata.

Il libro che il lettore troverà nelle sue mani riflette lo stile di una tesi di dottorato, che ha il merito di offrire la possibilità di conoscere rapidamente le grandi linee della logica dialogale dei due autori. Si tratta di un'opera "descrittiva" più che di un

lavoro "critico", che meriterebbe certamente un approfondimento della parte conclusiva.

(André-Marie Jerumanis)

RODNEY A. HOWSARE, *Hans Urs von Balthasar and Protestantism. The Ecumenical Implications of His Theological Style*, T&T Clark International, London-New York 2005, 217 pp.

La ricerca sul pensiero ecumenico di Balthasar realizzata dal prof. Rodney Howsare della DeSales University, Pennsylvania, merita un elogio particolare per la sua chiarezza e per la giustezza della sua analisi sulla dimensione ecumenica della teologia balthasariana. In un primo capitolo, l'autore presenta la dimensione dialogale del pensiero di Balthasar come elemento essenziale della sua metodologia, che gli permette di affrontare la questione ecumenica nella prospettiva della verità. Nei capitoli 2 e 3, l'autore evidenzia la divisione tra l'aristotelismo radicale e l'agostinismo radicale che avviene nella teologia e nella filosofia, che non solo porterà alla modernità ma anche alla nascita della teologia della Riforma. Questa divisione si trova all'origine di altre rotture evidenziate da Balthasar tra teologia e santità, tra natura e grazia, tra fede e ragione, tra teologia e filosofia. Howsare rileva come, secondo Balthasar, H. de Lubac e K. Barth hanno tentato di reintegrare natura e grazia nel senso di un apriori teologico. L'autore confronta il pensiero di Balthasar con la teologia di Lutero. Egli mostra che Balthasar è sensibile alla preoccupazione di Lutero di salvare la gratuità della rivelazione che oltrepassa ogni tentativo razionalista di ridurre tale rivelazione alla misura della ragione. Solo che Balthasar non si accontenta della configurazione dialettica della teologia di Lutero. «Accettando un certo dualismo nominalista tra la conoscenza di Dio derivante dalla ragione e la conoscenza di Dio proveniente dalla rivelazione, Lutero ha contribuito irrimediabilmente alla separazione moderna tra natura e grazia», scrive Howsare (p. 157). Balthasar vede nel Barth tardivo una volontà di non trattare più la fede e la ragione, la natura e la grazia l'una accanto all'altra, ma di esaminare il problema nel contesto della grazia. L'autore considera che esiste un'evoluzione di Barth nel senso balthasariano, cioè da un rifiuto dialettico della creazione ad una creazione letta in chiave cristocentrica. Barth comincia a considerare la creazione come un presupposto gratuito per l'incarnazione, ma non porta a termine tutte le conseguenze del rapporto tra l'ordine della creazione e l'ordine della redenzione. Si deve dire che

l'ordine della creazione rimane aperto in modo imprevedibile al compimento dell'ordine della redenzione e salva così la libertà di Dio e la gratuità della rivelazione. Howsare sostiene la tesi secondo la quale non si deve ridurre Balthasar ad essere un Barth cattolico, perché per Balthasar l'atto di Dio presuppone e si serve dell'essere della creazione (p. 158). Nel capitolo 4, l'autore insiste sul fatto che occorre contestualizzare la critica di Balthasar al modello cosmologico e antropologico presente nella teologia cattolica all'interno del suo dialogo ecumenico. Egli presenta i due stili teologici della teologia cattolica e le loro insufficienze per invitare ad esprimere adeguatamente il mistero della fede nella prospettiva del Dio trinitario.

In un ricco capitolo conclusivo, l'autore esamina la relazione tra la Trinità immanente ed economica per mostrare come la sua posizione si collochi tra la patristica e la concezione rahneriana, da una parte, e la posizione luterana, dall'altra, che scoraggia ogni speculazione su Dio stesso. Per quanto riguarda la centralità della croce per la concezione di Dio, Balthasar è in accordo con Lutero e Moltmann, ma in sintonia con Rahner rifiuta ogni cambiamento in Dio. La soluzione si trova in Balthasar nel partire non anzitutto da una concezione di un Essere immutabile, ma nel concepire Dio in termini di autodonazione eterna d'amore. In tale modo la manifestazione *ad extra* di Dio non implica un cambiamento essenziale. Howsare esamina in seguito la questione della libertà dell'uomo nella sua relazione con Dio. Il modello del dogma di Calcedonia permette a Balthasar di trovare la soluzione ad ogni squilibrio che minaccia la questione della libertà divina e della libertà umana. Sul modello dell'umanità di Cristo che non viene annientata dalla sua divinità, egli sottolinea che l'obbedienza alla volontà divina porta a compimento la libertà umana. «Gesù non è solo Dio, ma la prima autentica persona» (p. 160). Nella Trinità stessa, Balthasar vede come la libertà delle persone non è mai concepita in opposizione al mutuo rapporto d'amore e di obbedienza. Per quanto riguarda la relazione della grazia e della natura, egli supera il loro dualismo, come fanno de Lubac o Rahner, ma in una maniera originale. L'originalità della posizione balthasariana deriva secondo Howsare dall'influenza di Lutero e di Barth nel privilegiare l'atto nei confronti dell'essere. Una volta che la creazione è concepita come dono, la nuova creazione come nuovo dono non può essere vista come un affronto alla ragione, né come una rottura con l'opera della creazione. Howsare si confronta infine nell'ultimo capitolo con la questione del rapporto tra la teologia e la filosofia. Il pensiero di Balthasar offre una via d'uscita dal dualismo moderno tra teologia e filosofia. Egli si ispira all'Aquinate che conferisce alla ricerca filosofica la sua autonomia di ricerca, senza però chiudersi alla luce della fede. La rivelazione non si riduce alla ricerca filosofica, ma nemmeno è estrinseca ad essa. La concezione di Balthasar dell'es-

sere come amore permette non solo di vedere in ogni atto di conoscenza in maniera implicita l'infinito, ma anche di scoprire che l'esistenza è frutto di un dono che lo precede.

Nella sua conclusione l'autore esamina le questioni critiche poste a Balthasar. Egli ricorda giustamente che l'intento della sua ricerca era di cogliere il pensiero di Balthasar nel suo giusto contesto. Per esempio, rimprovera a molti interpreti di Balthasar di aver esaminato la sua critica a Rahner senza considerare la sua appropriazione critica di Barth. Contro la tendenza della filosofia trascendentale di relativizzare il particolare, Balthasar ricorda nell'estetica teologica che il particolare rivela l'universale. A differenza dell'approccio dialettico, egli ricorda che, attraverso l'esperienza della bellezza e dell'amore intramondano, Balthasar la coglie come *Vorgriff* dell'esperienza della gloria divina.

Al termine della lettura del libro si ha la convinzione che l'autore sia riuscito a dimostrare l'intento annunciato all'inizio nell'introduzione, dove invitava a non considerare la teologia di Balthasar come una reazione conservatrice contro il Concilio Vaticano II. La sua teologia, secondo l'autore, deve essere concepita unitariamente come una teologia «rivelocentrica» e «correlativa» (p. 6).

(André-Marie Jerumanis)

MARCO TIBALDI, *Kerygma e atto di fede nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005 (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 131), 276 pp.

Questo volume riproduce, rendendola fruibile al grande pubblico, la tesi dottorale con cui l'Autore ha conseguito il Dottorato in Teologia presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma nell'anno 2000. La sua originalità consiste nell'affrontare la vasta produzione del teologo svizzero dal punto prospettico dell'evangelizzazione che, grazie agli sviluppi teologici e pastorali postconciliari e al magistero dei Pontefici che si sono succeduti, è divenuto tema teologico a tutti gli effetti.

Dato l'irrinunciabile carattere antropologico che una seria riflessione teologica sull'evangelizzazione deve esibire, l'Autore percorre anche il campo della filosofia ermeneutica e della comunicazione, mostrandone l'intrinseca fecondità anche per la teologia. In modo particolare, è il primo annuncio, il kerygma, che viene analizzato in relazione alla sua ricezione credente, a ciò che la teologia classica chiama *actus fidei*: il mistero pasquale di morte e risurrezione di Gesù, che nel kerygma

viene proclamato, è stato spesso, specie sul versante protestante, contrapposto alla struttura trascendentale dell'uomo. L'Autore, dal canto suo, vuole riprendere esattamente il primo annuncio per mostrare come, in realtà, la Parola proclamata istituisce, implica e suscita la corrispondenza dell'uomo, lo coinvolge e lo chiama alle sue responsabilità; il momento dell'annuncio, pertanto, non può esser separato dalla sua ricezione, così come il Divino non può essere diviso dall'umano, anche nel corso del processo di trasmissione e ricezione che, convocando la risposta umana, non oscurano mai la priorità della Parola e della proclamazione.

Nel suo tentativo di recuperare, cattolicamente, la priorità inclusiva della Parola congiuntamente al ruolo di corrispondenza dell'uomo, l'Autore sceglie uno dei protagonisti della teologia del Novecento, Hans Urs von Balthasar, letto sotto un aspetto insolito, quello della dimensione comunicativa, un tema che non ha goduto di trattazioni critiche specifiche. Il lavoro si articola in due parti fondamentali: nella prima, l'Autore ricostruisce la genesi e i principali sviluppi teologici, in ambito protestante e cattolico, circa il tema scelto (cap. I), inserendovi l'analisi di contributi specifici balthasariani, soprattutto in relazione al kerygma (cap. II e III). La seconda parte, che occupa i capp. IV e VI, è dedicata all'analisi del significato che Balthasar attribuisce al kerygma (cap. IV) per occuparsi poi della sua trasmissione e ricezione alla luce di due fondamentali modelli di comunicazione.

L'Autore individua tre orizzonti che sostengono la riflessione balthasariana: la discussione con Barth e di Bultmann che, soprattutto nella prima fase della sua produzione, si pongono come suoi interlocutori (anche se Balthasar è assai più vicino al primo che non al secondo), la stesura della Trilogia, che consente a Balthasar di sviluppare un suo pensiero originale e, non da ultimo, l'esercizio stesso del ministero sacerdotale.

Al centro del pensare teologico di Balthasar si colloca chiaramente il mistero della morte e risurrezione di Gesù, la rivelazione trinitaria in esso contenuta, e la dimensione antropologica che, oltre alla riconciliazione dell'uomo con se stesso, segna anche il recupero del senso della storia e della sua apertura escatologica. Balthasar, a giudizio dell'Autore, sviluppa il proprio pensiero all'interno di due figure: la circolarità e l'inclusione.

Quanto alla prima, il suo vantaggio teologico e antropologico consiste nell'evidenza che nessun contenuto può essere offerto e recepito al di fuori di una relazione che, nel caso del kerygma, si specifica come atto di fede. Questo contenuto, tuttavia, esige la fede della comunità ecclesiale agli effetti del suo darsi: l'ecclesialità si configura pertanto come un elemento costitutivo ed essenziale non solo della determinazione, ma anche della trasmissione del kerygma stesso. Schiacciare un ele-

mento a scapito dell'altro, come Balthasar contesta al primo Barth e a Bultmann, distrugge quella circolarità che si caratterizza come comunione-differenza in ogni azione che coinvolge il dono di Dio all'uomo: accade così che la storicità di Gesù non può essere negata in nome della sua inaccessibilità dal punto di vista storico-critico (Bultmann), come pure la libertà dell'uomo, costitutivo fondamentale dell'atto di fede, non può essere annullata dall'irrompere della Parola di Dio (primo Barth).

Contro un suo possibile fraintendimento, Balthasar integra la figura della circolarità con quella dell'inclusione: è dentro il dono abissale del Verbo nella carne umana che viene creata (inclusa) la risposta dell'uomo al dono di Dio.

Tutto questo apre all'orizzonte trinitario: il kerygma annuncia infatti un evento trinitario che coinvolge tutte le persone divine. L'inclusione del kerygma nella dinamica trinitaria avviene in modo "economico" e "immanente": mentre nel primo è il mistero trinitario che è nel kerygma, nel secondo è invece il kerygma che si trova incluso all'interno delle relazioni trinitarie, esattamente come la predicazione si inserisce nel disegno divino di salvezza per ogni uomo. Questo permette all'Autore di evidenziare come origine e destinatario ultimo del kerygma sia proprio la figura del Padre in relazione con il Figlio e lo Spirito e di come i soggetti storici (la Chiesa e i singoli annunciatori) vengano per grazia coinvolti in questo divino processo di comunicazione. Contrariamente a chi vorrebbe Balthasar disattento o insensibile alle tematiche antropologiche, l'Autore deduce queste ultime direttamente dall'orizzonte cristologico: il principio cristologico dell'assunzione dell'umanità, esige che l'umanità sia dotata di assumibilità e capacità di corrispondenza, in forza delle quali possono attingere il pieno compimento a partire dalla trascendenza di Dio.

L'Autore riprende poi tematiche care a Balthasar, quali la conoscenza del Mistero senza che, in quanto conosciuto, il Mistero stesso si dissolva (analogia), la configurazione cristologica dell'evento di Rivelazione: una sottolineatura opportuna è la centralità dell'opera dello Spirito Santo che, anche nell'analisi del kerygma, rimanda al suo ruolo all'interno della Trinità immanente. Lo Spirito, infatti, già nella Trinità immanente, è sia colui che rappresenta la reciproca disponibilità che lega il Padre e il Figlio, come anche il frutto; questo si riflette, economicamente, nella duplice presenza che lo Spirito ha sia nel processo kerygmatico che nella risposta credente, quale dono e creazione di capacità di accoglienza/risposta. In relazione alla risposta dell'uomo, l'azione dello Spirito si dispiega, per Balthasar, soprattutto come attività sanante le ferite del peccato, che trattengono l'uomo dalla pienezza di libertà e di amore.

L'azione dello Spirito, riceve poi la sua piena luce nell'innesto cristologico che interessa il credente nel suo atto di fede: se la fede è concepita da Balthasar in ter-

mini biblici come obbedienza alla parola del Padre, questa fede, lungi dall'essere una costrizione eteronoma, costituisce in realtà l'unica possibilità autentica di giusto rapporto con Dio, con se stesso e con l'altro. A questo proposito, va ascritto ai meriti del presente lavoro quello avere messo in evidenza il carattere "pratico" della fede, cioè la fede come pienezza umanizzante in cui la domanda umana trova il proprio compimento: l'assunzione delle categorie teatrali (nella Teodrammatica) consente a Balthasar di mettere in luce la drammaticità di tale domanda, minacciata alla radice dalla presenza della morte: solo la missione di Cristo, che include la morte come suo momento centrale, può rivelare all'uomo la possibilità di raggiungere la propria identità, anche attraverso quell'esperienza tanto temuta che sembra esserne la negazione più decisa. Se nell'estetica la fede era considerata principalmente come un atto di percezione ora, nella teodrammatica, l'atto di fede si qualifica in modo eminente come un agire, che ha come sua forma l'agire stesso di Cristo che il kerygma rende presente, e come materia la propria esistenza in tutti i suoi aspetti.

Inoltre, se l'annuncio mira all'inclusione nella persona e nella missione di Cristo, l'atto di fede che esso tende a suscitare si incontra con l'attuale problematica inter-religiosa: la natura del kerigma, tuttavia, non compromette la necessità e l'urgenza del dialogo, del reciproco riconoscimento e dell'assunzione dei "semi del Verbo", ma li richiede, li compie e li eleva. Questo, sottolinea Balthasar, non distrugge gli elementi che rendono la fede cristiana e il suo annuncio paradossale, cioè non assimilabile alle vie che l'uomo scopre per rispondere alle problematiche dell'esistenza, ma consente di evidenziarne la singolarità e, al tempo stesso, l'universalità.

Il presente studio non apre nuove strade alla ricerca, e tuttavia gode di una sua originalità nella capacità di aver applicato i grandi temi balthasariani all'orizzonte specifico dell'annuncio: merito fondamentale del lavoro è avere ripreso la teologia dell'annuncio presente nell'opera e averla ulteriormente rischiarata come cristologia e antropologia teologica. La bibliografia risulta ordinata ed estesa, anche se sarebbe stato opportuno integrare la testimonianza di alcuni autori, specie italiani, con la riflessione non meno decisiva e profonda di altri studiosi che, anche agli effetti del tema scelto dall'Autore, hanno offerto un contributo non meno significativo e profondo.

(Giorgio Sgubbi)

DIETRICH WIEDERKEHR, *Für einem befreienden Glauben. Drei Theologen als Wegbereiter*, Prolibro, Luzern 2005, 114 pp.

Il libro presenta tre teologi di Lucerna che hanno contribuito in anticipo a preparare il Concilio Vaticano II. I lavori patristici di Hans Urs von Balthasar, la ricerca esegetica di Herbert Haag e l'impegno ecumenico di Otto Karrer hanno aperto la via per un rinnovamento della teologia. L'introduzione di H. Ott, emerito di teologia sistematica all'Università di Basilea, che ha conosciuto personalmente i tre teologi lucernesi, permette di cogliere l'unità che l'editore ha voluto mettere in evidenza nel pensiero dei tre teologi, nonché la loro apertura ecumenica. Wiederkehr, nella sua presentazione della teologia di Balthasar, la colloca nell'ambiente culturale e teologico della Svizzera interna. Mette in evidenza la situazione stagnante della teologia che Balthasar stesso paragona ad un deserto che caratterizza il mondo cattolico della sua epoca. Sottolinea l'importanza dell'*Apokalypse der deutschen Seele* dove si intravede lo sforzo balthasariano di affrontare la questione escatologica non solo nella prospettiva teologica ma in dialogo con i modelli delle escatologie intramondane. Wiederkehr nota quanto poco sia sviluppata all'epoca una riflessione della teologia dogmatica cristiana nei confronti del comunismo o del nazismo. La via seguita da Balthasar rappresentava una novità che non è certo da sottovalutare. L'impegno per la concretezza della teologia cattolica si ritrova nella sua estetica teologica. Non basta un'apologetica che trascura l'esperienza di fede per pensare la relazione fede-ragione. «Balthasar si muoveva con l'uomo della modernità seguendo le sue coordinate della teologia e della filosofia, ma con una visione pluridimensionale dell'uomo, nella sua totalità di corpo e anima, storia e prassi – categorie che solo lentamente e con ritardo la teologia fondamentale faceva proprie in seguito alla riduzione della prospettiva operata dal Vaticano I» (p. 83). Wiederkehr nota ancora quanto l'aspetto della storicità per Balthasar sia importante per pensare mediante lo strumento del dramma la relazione tra la libertà umana e quella divina. La prospettiva antropologica presente nel pensiero balthasariano si accompagna a una forte dimensione ecclesiale, la quale lo porta a sviluppare una ecclesiologia che non si limita ad un riduzionismo istituzionale, ma tende ad evidenziare sempre la dimensione della Chiesa come mistero. Una tale visione della Chiesa offre a Balthasar il quadro per presentare la Chiesa come una «comunità di santi», di figure che non sono solo persone ascetiche, ma anche *loci theologici*. Wiederkehr mostra che solo questo quadro permette di cogliere come la struttura trinitaria della sua teologia si muova nel concreto della storia. Esiste nel pensiero di Balthasar una differenza tra la Trinità immanente e la Trinità economica, ma nello stesso tempo una reciprocità,

che determinerà tutta la sua sistematica teologica, in modo particolare la sua pneumatologia, la sua mariologia, la sua antropologia teologica (l'uomo concreto non si riduce ad una natura universale), la sua ecclesiologia (Chiesa santa e "peccatrice"), la sua teologia ecumenica (la Chiesa cattolica e la cattolicità mariana), la teologia del laicato. Rileviamo la distinzione che Wiederkehr, pur rilevando la continuità del pensiero, fa tra un primo e un secondo Balthasar. Egli nota le accentuazioni diverse, come per esempio la critica delle spiritualità che separano dal mondo in favore di un impegno nel mondo, mentre nel post-concilio si sposta verso una valorizzazione della contemplazione e di una spiritualità sacramentale. O ancora, «se prima egli nella sua ecclesiologia non risparmia le incongruenze dei ministri della Chiesa, ora ne prende sempre di più la difesa» (p. 110). Anche se possiamo condividere alcune divisioni tra un primo e un secondo Balthasar, le differenze rilevate e la loro interpretazione proposte dal prof. Wiederkehr sembrano a volte troppo riduttive e ispirate a una certa lettura teologica che è opinabile.

(*André-Marie Jerumanis*)

HENRI-JÉRÔME GAGEY – VINCENT HOLZER (éd.), *Balthasar, Rahner. Deux pensées en contraste*, Bayard, Paris 2005, 218 pp.

L'opera presenta gli interventi principali di un colloquio organizzato dalle tre facoltà di teologia di Parigi per il centenario della nascita di Hans Urs von Balthasar nell'anno 2005. L'originalità del colloquio consiste nell'avere presentato il pensiero di Balthasar insieme con quello di un altro grande teologo contemporaneo nato un anno prima, Karl Rahner. Dal confronto dei due pensieri emerge con maggior chiarezza la specificità dei due autori, che come indica il titolo della pubblicazione sono pensatori in contrasto. Solitamente i diversi interpreti del loro pensiero si riferiscono alla polemica tra Balthasar e Rahner nata attorno alla concezione del cristiano anonimo, al metodo della filosofia trascendentale utilizzato da Rahner, alla loro soteriologia e alla loro teologia trinitaria. Le diverse conferenze permettono di cogliere meglio il senso del contrasto e di evitare semplificazioni riduttive. Nella prima parte, viene esaminata la genesi e la sorgente del loro pensiero. Henrici, dopo avere sottolineato i contrasti, ricordando fra l'altro quello della loro concezione del ruolo dei laici nella Chiesa e del senso del pluralismo teologico, sceglie di mostrare come tra i due teologi, che si sono stimati tutta la vita, esista un fondo comune. Tutti e due sono figli di sant'Ignazio, tutti e due hanno la convinzione che la teologia non è fine a se stessa ma deve sempre servire la pastorale e l'annuncio della parola di

Dio. Henrici mette in evidenza due tratti decisivi per cogliere la loro teologia: la convinzione della possibilità dell'esperienza immediata di Dio e l'insistenza sull'universalità salvifica di Dio. Su questo ultimo punto, Henrici ricorda come Balthasar sia più preoccupato del punto di vista soteriologico, mentre Rahner parte dall'uomo. Non possiamo che apprezzare la maniera "aperta" e "chiara" con la quale l'autore – che non nasconde la sua simpatia per i due autori – rileva, nonostante le divergenze tra i due teologi, la profonda sintonia d'intenzione nel salvare l'uomo. Karl Heinz Neufeld ci offre la possibilità di contestualizzare il percorso teologico di Balthasar e Rahner nell'ambiente teologico degli anni dal 1930 al 1960. Condividiamo la constatazione di Neufeld, là dove sottolinea che la differenza tra i due percorsi, malgrado un inizio comune, è dovuta alla situazione diversa nella quale ciascuno ha cercato di compiere la sua missione di teologo. Bernard Sesboué vede il filo conduttore della genesi delle loro opere nella domanda: "come uscire dalla neoscolastica?". Egli sottolinea come entrambi sono convinti della necessità del dialogo con il pensiero del tempo. Rileva che la differenza si radica nella loro concezione del rapporto con Dio. Per Rahner, con la teoria dei cristiani anonimi e della Trinità "autocomunicante", esiste un rapporto di continuità, mentre per Balthasar un rapporto di discontinuità che si manifesta nella sua concezione "kenotica" della Trinità. Le loro cristologie ne saranno profondamente marcate: una cristologia drammatica per Balthasar e una cristologia di tipo trascendentale per Rahner. Nella seconda parte del colloquio, vengono sviluppate le coordinate dello stile teologico proprio delle due opere. Jean Greisch analizza la relazione del pensiero rahneriano con la filosofia moderna, e s'interroga, alla luce della critica di Schaeffler, se lo stile del pensiero trascendentale di Rahner non presenti il suo tallone d'Achille nel suo modo di concepire l'atto del giudizio. Si dovrebbe allargare la filosofia trascendentale nel senso di una "teoria dialogica dell'esperienza". Philippe Capelle mostra come il pensiero di Balthasar si concentri sulla questione della riappropriazione di una filosofia a partire dalla teologia. Nella conclusione della sua indagine nota come Balthasar, a differenza di Hegel, consideri in modo positivo la finitudine in quanto esiste una relazione tra il finito e il mistero, il finito procedendo dall'Infinito. Inoltre accoglie l'invito di Henrici a vedere nella drammatica un'ispirazione per la filosofia. «L'universale umano e il singolare umano si ritrovano nell'idea di decisione, dunque d'azione, di pratica e di drammatica» (p. 15). Vincent Holzer dal canto suo ci offre una riflessione sulla differenza tra la cristologia "trascendentale" di Rahner e la cristologia della "figura" di Balthasar a partire dalla loro interpretazione della Scrittura. Holzer mostra come la teologia biblica occupi una posizione assiale nella teologia di Rahner che permette di aprire una via fecon-

da per uscire dal positivismo dogmatico e dal suo corollario biblico, il biblicismo. Si può elaborare una teologia biblica collegandola con la teologia filosofica trascendentale. Holzer sottolinea come una teologia trascendentale del Mistero che determina la teologia biblica di Rahner si distingua dalla teologia biblica della Gloria di Balthasar. Per Balthasar è la figura di Cristo che costituisce il principio interpretativo più adeguato della Scrittura e non l'ermeneutica trascendentale della scrittura, la quale non prende abbastanza sul serio il radicamento veterotestamentario e il suo compimento nella figura di Cristo. Nell'ultima conferenza Michel Fédou paragona i due autori a partire dall'importanza data alla patristica e in modo particolare al pensiero di Origene. Il colloquio ha il merito di avere messo a confronto Balthasar e Rahner, e così di aver meglio messo in evidenza il profilo filosofico e teologico di ciascuno, evitando di cadere nei pregiudizi abituali che impediscono di cogliere la ricchezza del lavoro teologico svolto dai due autori.

(*André-Marie Jerumanis*)

CHRISTOPHER W. STECK, *La Gloria di Dio appare. Il pensiero etico di Hans Urs von Balthasar*, Cittadella editrice, Assisi 2005, pp. 300.

L'opera *La Gloria di Dio appare*, che è la sintesi del lavoro dottorale del gesuita statunitense Christopher Steck, potrebbe essere annoverata tra quella abbondante letteratura che si propone di approfondire le innumerevoli implicazioni etico-morali dell'estetica teologica balthasariana. Non è mistero quanto il teologo di Lucerna ponesse all'inizio della sua riflessione teologica l'apparire dell'oggetto, con la preoccupazione di custodire la sua assoluta trascendenza, per evitare che il prevalere del discorso antropologico spostasse l'attenzione dall'oggetto della conoscenza, al metodo con cui conoscere. Con Barth aveva condiviso la seria preoccupazione di salvaguardare la trascendenza della rivelazione: essa rischiava di essere annullata da un pensiero che la riconduceva unicamente alle possibilità conoscitive ed esistenziali dell'uomo; d'altro canto è ben noto a tutti che fu esattamente questa la questione, oggetto della diatriba con il confratello K. Rahner, perché non si imponessero alla figura della rivelazione cristiana le leggi precostituite del soggetto.

Questa è certamente una delle ragioni per cui l'opera di von Balthasar non si impegna direttamente in una trattazione teologico morale, se non in epoca tarda (quando ormai il complesso del suo pensiero era già elaborato) e solo in modo occasionale. Ci riferiamo al famoso saggio morale *Nove tesi sull'etica cristiana* che, per

la natura del testo (un contributo molto sintetico) e per la contingenza per cui fu scritta (l'elaborazione del testo impegnò l'autore una sola notte, per offrire all'indomani ai convegnisti, riuniti a Roma, un contributo significativo che affermasse il diritto del cristiano a motivare il proprio comportamento a partire dalla sua fede), non risulta essere in diretta continuità con l'opera e il pensiero del nostro teologo.

Eppure, senza tradire il pensiero di von Balthasar, lo sforzo della scuola a lui ispirata sta tutto nel cercare di approfondirne il pensiero, mettendo insieme una teoria etica coerente, partendo dal suo modo di accostarsi ai concetti correlati. La teoria che Steck ci propone si ispira ai testi del teologo di Lucerna senza che in essi sia mai stata esplicitata, nella coscienza che «data la ricchezza e la profondità delle idee di von Balthasar e la loro presentazione non sistematica, non ci può essere probabilmente un'interpretazione definitiva della sua etica» (p. 20).

Il primo capitolo del saggio in questione si diffonde in un approfondimento del pensiero del nostro teologo, con la preoccupazione di mostrarne l'assoluta originalità: riprendendo l'idea di bellezza e il suo analogato teologico: la gloria di Dio, egli sottolinea come il suo apparire esige da una parte una relativizzazione dei criteri della bellezza umana, dall'altra parte l'essere umano che la percepisce sente che ad essa è chiamato a sottomettersi impegnando al tempo stesso la libertà e l'autonomia della persona. Un incontro con una forma bella implica una visione autentica e una risposta ad essa, che si configura come un momento di obbedienza. Questa relazione tra la gloria di Dio e l'umana risposta non può essere concepita nella prospettiva di un semplice incontro interumano, che trova il suo compimento in un "Tu" divino, ma va letta nella prospettiva analogica. «La nostra risposta a Dio non è mai semplicemente una parola autonoma situata a fianco della parola di Cristo. Veniamo invece attivati da Dio. La risposta del credente alla forma-Cristo è più profonda sia dell'impressione psicologica suscitata dalla bellezza mondana, sia dall'esigenza morale posta dalla forma che appare. La ricettività attiva della persona umana raggiunge il suo compimento nella perfetta identificazione del cristiano con Cristo» (p. 67).

Nel secondo capitolo, Steck opera un approfondimento della estetica iconica balthasariana sviluppandola nella forma di una estetica drammatica: si tratta cioè di considerare l'azione umana alla luce del dramma divino-salvifico: la nuova relazione che Cristo attua tra Dio e la persona umana non è affatto periferica rispetto all'esistenza quotidiana, ma costituisce una parte essenziale del nostro modo di essere nel mondo. Il cristiano partecipa alla relazione di Gesù col Padre perché «attraverso l'opera dello Spirito Santo, l'azione umana è incorporata nella dinamica propria delle tre persone della Trinità. La partecipazione del cristiano a questa

corrente dello scambio trinitario è donata specificamente in Cristo ed è rivolta al Padre» (p. 73). Questa prospettiva rende possibile che le nostre storie (i nostri drammi) tutte legate alla terra diventino parte di quell'eterno, drammatico dialogo intradivino.

Nel terzo capitolo il nostro autore mostra come von Balthasar preservi integralmente la dignità dell'azione umana, con la sua libertà ed autonomia, di fronte alla discontinuità che la chiamata di Dio rappresenta per la persona. Lo fa attraverso l'analisi di due categorie: l'obbedienza e l'umano compimento, rinvenibili rispettivamente nel pensiero di Barth e Fuchs, che pur apparentemente opposte sono conciliate nell'opera del teologo di Lucerna. Del resto Steck sembra animato dalla preoccupazione di rispondere ad alcuni moralisti che, in definitiva, rimproverano a von Balthasar una intellettualizzazione e astrazione dell'umano.

Il quarto capitolo risponde poi, ad un'altra preoccupazione: la discontinuità posta dall'appello divino sembrerebbe precludere la possibilità di un consenso condiviso tra diversi gruppi sociali e religiosi, ciò che costituisce invece il punto di forza della teoria cattolica sulla legge naturale. Se da una parte l'etica cattolica può e deve includere una nota di «particolarismo cristiano» (p. 181), d'altro canto la considerazione dell'alleanza con Dio, richiede la piena capacità di agire del soggetto umano e chiede una relativa solidità e autonomia della creazione. L'alleanza, del resto, richiede che l'alterità della creazione sia preservata, precisamente allo scopo che Dio possa entrare in relazione con essa.

Il quinto capitolo del nostro saggio approda alla conclusione secondo cui per von Balthasar l'esistenza etica dei cristiani è una risposta all'apparire dell'opera di Dio nel mondo. Per giungere a tale affermazione il nostro autore mutua dal pensiero della Murdoch (personalità di grandissimo rilievo nel mondo accademico, filosofico e letterario internazionale) l'intuizione secondo cui l'immagine chiave della vita morale sia la visione del bello e del buono più che la scelta razionale. «Mentre per Tommaso la persona diventa virtuosa primariamente mediante la pratica delle virtù, von Balthasar mette in maggiore risalto l'incontro contemplativo del singolo con il bene. Siamo trafitti dal bene che viene percepito. Von Balthasar non nega (o almeno non ha bisogno di negare) l'intuizione di Tommaso per cui si diventa virtuosi agendo virtuosamente, ma dà rilievo al momento in cui per la prima volta riconosciamo il bene con il bene, ...ciò che Dio ha fatto per noi in Gesù Cristo» (p. 280). Si tratta di sintonizzare la nostra intenzionalità ai beni e ai valori autentici che costituiscono il modo vero e gustoso di vedere Dio e il Mondo.

Da qui la conclusione che il nostro autore anticipa già nell'introduzione alla sua opera: «La struttura dell'etica e della teologia di von Balthasar concorda fortemen-

te con gli *Esercizi spirituali*. Perciò il suo progetto potrebbe essere compreso come un contributo al compito di articolare una teologia e un'etica ignaziana per la comunità cristiana. Credo infatti che almeno sotto un aspetto il suo contributo sia superiore a quello di Rahner: perché il pensiero di von Balthasar è meno indebitato strutturalmente con un particolare sistema teologico (cioè quello di Tommaso d'Aquino), egli può e di fatto concede a Ignazio un'influenza più globale nella formazione della sua teologia e in particolare dell'etica. A causa di questa influenza, possiamo descrivere appropriatamente l'etica di von Balthasar come una riconfigurazione ignaziana dell'etica dei comandamenti» (p. 19).

(Angelo Puricelli)

LORENZO ARTUSI, *Hans Urs von Balthasar. Un'anima per la bellezza. Origini dell'estetica teologica nell'Apocalisse dell'anima tedesca*, Edizioni Feeria, Panzano in Chianti 2006, 448 pp.

Il libro di Lorenzo Artusi è una rielaborazione di una tesi di dottorato sotto la guida di Bruno Forte. L'autore pone come meta la ricerca della genesi dell'"estetica teologica" di Hans Urs von Balthasar nella sua prima consistente opera giovanile, l'*Apokalypse der deutschen Seele*. Secondo Artusi questo è il punto di partenza del metodo teologico che si è sviluppato nell'evoluzione dell'opera complessiva, ma che è presente fin dall'inizio, in una forma già ben definita (p. 18).

Tra le grandi opere balthasariane, come per esempio la *Trilogia*, alle quali si sono rivolti tanti ricercatori nell'ambito teologico, l'*Apocalisse dell'anima tedesca* è praticamente sconosciuta in Italia e poco conosciuta anche all'estero, e perciò la ricerca di Artusi potrebbe presentare un grande interesse presso gli studiosi di Balthasar.

Lo sviluppo di questo lavoro non cerca di "dimostrare" una tesi a priori, ma piuttosto tenta di cogliere la presenza di quegli elementi che ne fanno il "luogo genetico" dell'estetica teologica di Balthasar. Tenendo conto del fatto che Balthasar non è un autore "sistematico" e di come sia difficoltoso "definire" il suo metodo teologico, possiamo renderci conto di quanto ardua sia stata la ricerca di Artusi. D'altra parte dobbiamo riconoscere che per gli studiosi di questo autore il libro di Artusi può essere di grande aiuto nella comprensione del "metodo" balthasariano e della sua genesi, che ha sollevato non poche discussioni e incomprensioni.

A prima vista sembra sorprendente la scelta di invertire l'ordine cronologico della sua ricerca, analizzando prima l'estetica teologica per poi rivolgersi all'*Apocalisse dell'anima tedesca*, spiegando il prima alla luce del dopo; tuttavia, proseguendo la lettura di questo libro, dobbiamo riconoscere la coerenza della scelta.

La ricerca è divisa in tre grandi capitoli, il primo dei quali tratta della formazione letteraria e teologica di Balthasar, il secondo analizza l'estetica teologica, mentre il terzo, centrale, si rivolge alla complessa opera l'*Apocalisse dell'anima tedesca* per rilevare la nascita di un metodo teologico balthasariano.

Nel primo capitolo l'autore sottolinea l'importanza della formazione letteraria e musicale di Balthasar, in cui già agli inizi si evidenzia la presenza di due figure, ossia di Goethe e di Mozart. Analizzando il metodo balthasariano, non si può non parlare della *Gestalt* (forma) che egli pone al centro della sua opera teologica, cioè di quello sguardo sintetico di cui egli si riconosce essere debitore a Goethe (pp. 75-83), anche se il nome di Goethe non viene immediatamente legato al metodo e all'importanza della "percezione della forma"; in effetti, a questa consapevolezza del ruolo che Goethe aveva avuto per la sua opera, Balthasar giunge piuttosto tardi (p. 77).

Invece il "metodo universale-enciclopedico", cioè il fatto di confrontarsi con un gran numero di autori nei diversi campi come la letteratura, la filosofia, la teologia, la patristica ecc., è inaugurato da Balthasar proprio con l'*Apocalisse dell'anima tedesca*, ed è ripreso poi nella trilogia. Artusi vede proprio in questo fatto l'influenza di Guardini (p. 60), e dimostra come questo "metodo universale-enciclopedico" si esplicita in due fasi: «riportare testi e autori al centro cristiano e mostrare lo splendore del centro attraverso testi e figure rappresentative» (p. 67).

Nel secondo capitolo dedicato all'estetica teologica in relazione alle sue origini, Artusi pone come méta dimostrare quanto profondamente l'estetica teologica sia radicata nell'*Apocalisse dell'anima tedesca*. Egli tratterà di due aspetti fondamentali: il problema e l'esistenza di un unico metodo, che si identifica con il suo aspetto "epifanico", cioè la Bellezza, che mantiene sempre però il suo carattere di "mistero" e l'importanza della forma e del ritorno al suo centro, Gesù.

Nonostante tutte le difficoltà nel parlare del "metodo teologico" balthasariano, Artusi mette in rilievo l'unità metodologica, cioè il "metodo teologico" che riconosce l'inseparabilità dei tre trascendentali nella ricerca teologica. Se al centro della sua *Trilogia* sta la forma (*Gestalt*) di Gesù Cristo, essa nel metodo dell'"estetica teologica" appartiene non solo all'ambito puramente "estetico", ma anche a quello "drammatico" ed a quello "logico".

Alla domanda che tanti hanno posto, cioè per quale motivo Balthasar ponga la bellezza al punto di partenza per impostare un discorso tematico sulla rivelazione divina, si può trovare la risposta nel carattere di “mistero” del bello, nel suo rivelarsi velandosi: «L'immagine, la bellezza, è, per così dire, la porta di ingresso, il punto di partenza irrinunciabile, verso il bene (drammatica) e il vero (teologica): la bellezza ha, in questo senso e solo in questo senso, un “primato” sugli altri due trascendentali» (p. 114).

Nella comprensione dell'opera balthasariana è fondamentale la questione della *Gestalt* (Forma): «Quello che del metodo teologico di Balthasar a noi preme qui mettere in rilievo è la centralità dell'immagine (*Gesbild*), della figura (*Gestalt*), della forma (*Form*) e il suo coincidere, alla fine del percorso di Balthasar (ma forse fin dall'inizio?), con la *Gestalt* di Gesù Cristo» (p. 112). Artusi prosegue: «La figura di Cristo diviene il luogo dove, in base all'unità della persona, l'immagine terrena conduce all'Immagine divina, il luogo in cui si verifica immediatamente il passaggio dalla superficie alla profondità» (p. 114).

Tutta la ricerca di Balthasar potrebbe essere descritta come un “duplice movimento” di ritorno al centro. Cristo è la “forma centrale” della rivelazione attorno alla quale si coagulano e si riuniscono i momenti restanti della rivelazione salvifica (p. 122): «L'unicità del metodo di Balthasar si può cogliere anche nelle due fasi che lo caratterizzano: riportare testi e autori al centro cristiano e mostrare lo splendore del centro attraverso testi e figure rappresentative» (p. 130). E così, attraverso il confronto, riportare al centro e ricapitolare tutto in Cristo.

Nel terzo capitolo Artusi analizza l'*Apocalisse dell'anima tedesca* partendo dalla ricerca precedente per rilevare gli elementi della genesi di un metodo teologico.

Secondo Artusi l'*Apocalisse dell'anima tedesca* non contiene discussioni teoretiche, ma cerca piuttosto di identificare quel punto dove nasce l'apertura verso la “scelta-ultima-Cristo”; egli tratta del tema estetico, del problema del rapporto dia-logico tra le diverse visioni di mondo e infine della via per una nuova visione escatologica in dialogo con Barth (p. 135).

Nell'*Apocalisse dell'anima tedesca* Balthasar ha cercato di evidenziare come gli autori arrivino ad «auto-confessare», a «esibire» il loro rapporto con il trascendente (p. 142). In quest'opera i temi della teologia di Balthasar sono già tutti presenti, anche se espressi a volte in modo eccessivamente «sintetico» e «giovanile». È forse questo il motivo dell'insoddisfazione di Balthasar verso questa sua opera nei diversi momenti in cui vi si volge retrospettivamente: è come se avesse detto troppo, tutto assieme; ma la linea di fondo, l'«intuizione dell'inizio», rimane valida e immutata fino nelle sue ultime opere, come rileva Artusi (pp. 145-146).

A nostro parere è particolarmente interessante la descrizione del dibattito culturale del tempo in cui viene scritta l'*Apocalisse dell'anima tedesca*. Ritroviamo la descrizione del processo di trasfigurazione della letteratura austriaca, la nascita del circolo di Vienna, la psicanalisi di Freud e la sua scuola, la nascita del neopositivismo.

Balthasar, nell'introduzione all'*Apocalisse dell'anima tedesca*, presentando il proprio metodo lo definisce come «escatologia mitica». Se l'oggetto dello studio di Balthasar è l'anima, questa interiorità velata, il fine che egli si propone è quello di portare alla luce, di svelare questa interiorità nella sua relazione con il suo destino eterno (escatologia) (p. 167). Infatti, l'escatologia si può definire come la relazione dell'anima con il suo destino eterno, il suo procedere non può muoversi nell'astratto spazio delle idee, ma è un procedere concreto, nello spazio storico dell'esistenza (p. 168). Perciò Artusi mette in rilievo che su questa linea Balthasar propone di «esercitare l'escatologia» secondo il metodo «esistenziale», «mitico» piuttosto che seguendo il metodo «positivo» e «narrativo» (p. 169) e «Le immagini mitiche sono, quindi, per Balthasar, il linguaggio indiretto con cui la filosofia, la teologia, l'arte esprimono concretamente il loro discorso sull'ultimo» (p. 171). Balthasar si rivolge all'immagine mitica per rispecchiare l'anima di un'epoca che in essa si manifesta più chiaramente che non in qualsiasi teoria astratta (pp. 171-173).

Tutta la ricerca di Artusi porta ad evidenziare che è alla forma, alla *Gestalt*, che Balthasar guarda come punto di avvio e chiave ermeneutica per la messa a fuoco del suo metodo teologico. Nell'*Apocalisse dell'anima tedesca* questa comprensione della forma, dell'immagine, diventa il mezzo di confronto con tutti i nodi della cultura tedesca moderna (p. 235). L'idea stessa di rivelazione – apocalisse – è il punto di partenza dell'estetica teologica: rivelare significa manifestare la forma dell'apparizione. In questo senso, tutto il vocabolario dell'*Apocalisse dell'anima tedesca* rinvia a una ricomposizione della duplicità nella forma: l'interiore e l'esteriore; un rivelare che si manifesta e si nasconde per rispettare il mistero; la storia e l'anima; il problema escatologico o del destino; la necessità di una comprensione «estetica», per immagini, che non divide il contenuto della rivelazione dalla sua forma ultima, Gesù Cristo (p. 236). Alla fine della sua ricerca Artusi può affermare molto giustamente: «L'*Apocalisse dell'anima tedesca* è solo il “luogo genetico”, per così dire, il luogo in cui si compie il primo, determinante, passo della ricerca di Balthasar verso quell'evidenza convincente della forma di Cristo (che appare in tutta la sua innegabile bellezza), in cui si rivela il superiore, eppure crocifisso, amore di Dio» (p. 242).

(Linda Gutpelca)

WOLFGANG W. MÜLLER (Hrsg.), *Karl Barth-Hans Urs von Balthasar. Eine theologische Zwiesprache*, Theologischer Verlag, Zürich 2006, 191 pp.

Questo volume raccoglie le conferenze tenute all'Istituto Ecumenico di Lucerna in occasione del Giubileo del centenario della nascita di Hans Urs von Balthasar nell'anno 2005, con il tema "Hans Urs von Balthasar e l'ecumenismo", prendendo come punto di partenza il libro dell'autore su Karl Barth. Come evidenzia bene il curatore della presente raccolta, il libro di Balthasar su Karl Barth rispecchia bene non solo la sua dimensione ecumenica, ma indica il centro cristocentrico che accomuna le opere dei due autori. «Il libro su Barth di Balthasar riflette un pensiero sistematico-speculativo magistrale, che non solo all'epoca della sua pubblicazione stimolava il discorso ecumenico, ma anche oggi accompagna "in profondità" il dialogo ecumenico» e preparava a suo modo la dichiarazione comune sulla giustificazione del 1999 (p. 23). L'analisi di Werner Löser appare molto precisa nell'evidenziare i punti del dibattito teologico tra i due autori, rilevando come l'ottimismo balthasariano non si è concretizzato nel senso che rimane controversa la questione se l'uomo come creatura con la sua libertà può essere considerato come partner di Dio (p. 93). Molto suggestiva ci appare la conferenza tenuta dal teologo riformato di Berna Martin Bieler, che tenta di evidenziare come l'insieme dell'opera balthasariana sia un invito molto stimolante per il dialogo ecumenico. Nell'introduzione alla sua conferenza ricorda come Balthasar gli aveva confidato che il concetto di merito doveva essere sostituito con quello della fecondità (p. 89). Sarà secondo la prospettiva della fecondità che l'autore esaminerà di fatto il pensiero di Balthasar sul *Filioque*, sulla Chiesa come sposa di Cristo e sulla metafisica dell'essere che ha un senso alla luce della fecondità dell'amore. La teologa di Münster Dorothea Sattler si mostra critica verso l'approccio tipologico alla differenza uomo-donna dei due autori che accentua la passività della donna, ma anche verso la posizione della donna nella Chiesa cattolica romana. Gottfried Wilhelm Locher mostra come la teologia di Balthasar può servire da impulso per continuare il dialogo ecumenico attuale. 1) L'ecumenismo non si fa con la negazione della propria ricchezza. 2) È la forma cristologica che deve servire da fondamento per approfondire l'ecclesiologia e la prassi ecclesiale. 3) L'identificazione tra cattolicità e "dimensione ecumenica" sottolineata da Balthasar è uno stimolo per il cammino ecumenico attuale (p. 169). Béatrice Acklin Zimmermann affronta la questione del *simul iustus et peccator* alla luce del pensiero di Barth e di Balthasar. Mostra come le difficoltà del *simul* possono essere sormontate se utilizziamo con Balthasar un approccio che non si limiti all'ontologico, ma che sia anche esistenziale e relazionale. Infine menzioniamo la preziosa

descrizione che ci offre T. Krenski del contesto biografico e teologico nel quale si svolge il dialogo Balthasar-Barth.

La lettura della raccolta delle conferenze si rivela essere molto feconda per chi voglia avere una visione panoramica seppure non esaustiva dell'apporto di Balthasar alla questione ecumenica. Segnaliamo ugualmente alla fine di ogni conferenza una bibliografia sulla tematica affrontata, che offre possibili tracce per uno studio ulteriore. A proposito della critica di Sattler, rimandiamo allo studio recente di R. Carelli, *L'uomo e la donna nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Eupress FTL, Lugano 2007, che permette di cogliere aspetti del pensiero di Balthasar che di solito non vengono presi in considerazione nella critica rivolta alla sua antropologia duale.

(André-Marie Jerumanis)

DIDIER GONNEAUD – PHILIPPE CHARPENTIER DE BEAUVILLÉ (sous la direction de),
Chrétiens dans la société actuelle: l'apport de Hans Urs von Balthasar. Actes du Colloque du Centenaire de H.U. von Balthasar (17-18 novembre 2005) à l'Université Catholique de Lyon sous le patronage du cardinal Philippe Barbarin, Socéval Éditions, Magny-les-Hameaux 2006, 334 pp.

Come afferma il prof. Didier Gonneaud, l'intento del colloquio organizzato a Lione in occasione del centenario della nascita di Hans Urs von Balthasar ha come scopo di «studiare la portata essenzialmente pratica della missione teologica che Balthasar assegnava alla sua opera» (p. 11). La pubblicazione che il lettore troverà tra le sue mani si divide in tre parti. Nella prima, *Chrétiens dans la société moderne; les débats du XX^e siècle et Balthasar*, E. Gabellieri esamina il pensiero di Balthasar in confronto con la modernità, mentre D. Moulinet si sofferma sulla questione degli istituti secolari e dei nuovi rapporti tra Chiesa e mondo; J. Servais paragona Yves Congar e Hans Urs von Balthasar sullo statuto teologico del laico. Mons. P. Henrici conclude questo primo momento di riflessione sull'originalità della teologia balthasariana. Nella seconda parte, *Théologie et sainteté, la présence chrétienne dans le monde*, G. Narcisse evidenzia come per Balthasar è Cristo il cuore del mondo. Ph. Dockwiller affronta l'importanza della figura cristologica per mostrare come la teologia diventi fenomenologia applicata a Cristo. Mons. Roland evidenzia la valenza epistemologica della figura che permette di conoscere in modo sintetico e non più solo critico o analitico e dunque di cogliere insieme Cristo e Chiesa, mo-

strando come l'obbedienza sia il punto d'incontro tra Cristo e la Chiesa. Nella terza parte, *La vérité est symphonique*, W. Löser evidenzia le sorgenti patristica e gesuitica del pensiero di Balthasar. Ch. Boureux illustra il rapporto di Balthasar con la cultura. Il cristocentrismo di Balthasar significa che «tutta la cultura parla di Cristo, tutta la cultura trova il suo senso solo perché è stata assunta da Cristo e conduce a Cristo come perfezione dello spirito e dell'esistenza umana nella linea dell'epistola ai Colossesi» (p. 251). P. Ide esplicita in modo fecondo l'affermazione balthasariana «L'atto filosofico vive dell'essere e dell'amore» e ne mostra prolungamenti possibili in filosofia, teologia e bioetica. Nella conferenza finale, B. Rordorf ci conduce nel dibattito Barth-Balthasar, per sottolineare le convergenze. Egli aiuta a vedere la fecondità del pensiero di Barth anche per la teologia cattolica, nel senso di pensare la natura in modo dialettico. Ma Rordorf mostra che «ciò che è in gioco nella controversia è lo statuto della risposta umana» (p. 313). *L'Engführung*, il restringere cristologico, rimproverato da Balthasar a Barth significa che per Balthasar «la grazia, per essere grazia, deve raggiungere un essere che esiste in sé, che dispone di una autonomia che rimane relazionale, che essa stessa è un dono della grazia, ma che costituisce per quell'essere la possibilità di rispondere lui stesso, in prima persona, alla grazia» (p. 311). È così che Rordorf interpreta giustamente il pensiero di Balthasar, per il quale la priorità inglobante della rivelazione e della fede non significa escludere un movimento relativo di Adamo verso Cristo e della ragione verso la fede nell'alleanza stessa.

Segnaliamo alla fine di ogni parte un resoconto della discussione. Inoltre alla fine del libro il lettore troverà un riassunto di ogni intervento. Menzioniamo anche un riferimento ai momenti artistici del colloquio, l'uno teatrale, che mette in scena estratti del *Cuore del mondo*, un altro musicale, dedicato a Mozart, senza dimenticare il volto del pittore Georges Rouault al quale Balthasar allude in *Gloria e Croce*.

Non possiamo che dare un giudizio pieno di ammirazione e di riconoscenza per la struttura del colloquio e l'approfondimento al quale portano alcune conferenze, in un linguaggio che rende accessibile il pensiero di Balthasar ad un grande pubblico anche fuori dell'ambito accademico, cosa che Balthasar ha sempre voluto.

(André-Marie Jerumanis)

PETER HENRICI (Hrsgb.), *Hans Urs von Balthasar – ein grosser Churer Diözesan*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2006, 136 pp.

Il presente libro consiste in una raccolta di conferenze in occasione del centenario della nascita di Hans Urs von Balthasar, tenute all'accademia teologica di Coira durante il colloquio del 2005. I relatori hanno ricordato un aspetto spesso dimenticato della vita del teologo di Basilea, il suo lavoro pastorale. Il congresso s'ispira alla figura di Balthasar per svolgere una riflessione sul tema generale "Evangelizzazione della cultura odierna". Come ricorda il titolo dell'opera, Balthasar fu un "grande" sacerdote della diocesi di Coira. Dal punto di visto storico, le relazioni di M. Lochbrunner e di U. Fink-Wagner offrono delle novità per comprendere meglio la dinamica che ha portato all'incardinazione di Balthasar nella diocesi di Coira dopo l'uscita dall'ordine dei gesuiti. M. Lochbrunner ricorda i motivi che hanno portato Balthasar alla scelta della diocesi di Coira con la quale esisteva una relazione particolare. Aveva studiato nel monastero di Engelberg dal 1917 al 1921. Il suo studio all'università di Zurigo e il suo ministero di cappellano all'Università di Basel sono altri elementi di questo legame con la diocesi di Coira. Non di poca importanza si rivelerà anche la fondazione della Johannes Verlag a Einsiedeln. U. Fink-Wagner riferisce della relazione esistente tra Balthasar e il vescovo di Basilea F. von Strong, in modo particolare per la questione dello statuto della Johannesgemeinschaft. A. M. Haas nella prima relazione ha permesso di cogliere l'importanza dell'evangelizzazione della cultura che Balthasar ha realizzato prima dell'insegnamento di Paolo VI dell'*Evangelium nuntiandi*. Tra le altre conferenze, quella di P. Henrici ci offre un paragone tra Balthasar e Rahner, evidenziando come la ricerca dei due, pur avendo la stessa meta, proceda su due binari diversi. Henrici mostra il contributo dei due all'evangelizzazione della cultura, sottolineando che «In realtà i due teologi erano più vicini tra loro di quanto pensi l'opinione comune...» (p. 40). Rahner e Balthasar erano entrambi impregnati dalla spiritualità ignaziana. Ne testimonia l'*Aufriss einer Dogmatik* progettato insieme nel 1939, e pubblicato nel primo volume di *Schriften zur Theologie* che sostanzialmente riprende le grandi idee del progetto originario. Secondo il motto comune ai due teologi, trovare Dio in tutto, essi cercheranno di avvicinare Cristo e la Chiesa al mondo di oggi. A questo proposito, in *Schleifung der Bastionen*, Balthasar descrive la nuova situazione della Chiesa nei tempi moderni e la necessità di una comunicazione. In questa stessa linea s'inserisce il progetto di Rahner di rielaborare la teologia scolastica alla luce della modernità. Henrici sottolinea che mentre Rahner mira alla cultura teologica e filosofica più specificamente cristiana, Balthasar guarda all'insieme della cultura europea. Se

André-Marie Jerumanis (a cura di)

Balthasar cerca di abbandonare lo spirito della neoscolastica e di continuare i suoi studi di patristica cominciati con H. de Lubac e rifiuta ogni cattedra universitaria, Rahner, anche se si libera dallo spirito della neoscolastica, rimane nelle acque della scolastica seguendo l'interpretazione proposta da J. Maréchal e stimolato dal pensiero di Heidegger. Henrici nota il risultato paradossale: se lo speculativo e sistematico Rahner non arriva ad elaborare un'opera sistematica, Balthasar, lavorando ai suoi frammenti lascia in eredità una Trilogia nella quale si rispecchia una grande sistematica teologica secondo uno schema non tradizionale. Henrici si confronta in seguito con quattro temi che sono stati motivo di controversie tra i due teologi: lo stato del laico e la teologia degli istituti secolari; lo statuto del "cristiano anonimo"; la *theologia crucis*; il pluralismo religioso (modello della convergenza o della sinfonia?). Tali questioni sono per Henrici i punti focali con i quali ogni teologia dell'evangeliizzazione deve confrontarsi oggi. Anziché contrapporre i due teologi, Henrici è riuscito a mostrare quanto sia importante percepire le due vie da loro percorse per elaborare una teologia e uno stile di vita che abbiano qualcosa da proporre al mondo di oggi e che salvino l'uomo "secolarizzato". Segnaliamo la pubblicazione in appendice della traduzione in tedesco del messaggio di papa Benedetto XVI al congresso del centenario organizzato in Laterano nell'anno 2005.

(André-Marie Jerumanis)

Finito di stampare
nel mese di novembre 2008
da Reggiani S.p.A. – Varese