RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

1

Anno XIV
Marzo 2009

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

RTLu 1/2009

Editoriale

André-Marie Jerumanis, *Benedetto XVI o la forza dell'umile amore* 5

Articoli

Réal Tremblay, *Le Christ, clé de voûte de la dignité et de la sacralité de la vie humaine selon l'Instruction «Dignitas personae»* 13

André-Marie Jerumanis, *Il significato della* dignità della persona *nell'età delle tecnologie riproduttive e della medicina rigenerativa. Rilettura contestuale dell'Istruzione* Dignitas personae. 23

Lola Velarde, *La responsabilità dei fedeli laici nella vita pubblica: la difesa della vita e il bene della famiglia* 63

Giovanni Ventimiglia, *L'ibrido in filosofia*. 79

Contributi

Franco Manzi, *Il «perfezionamento» di Cristo e dei credenti in Ebrei 8,1-11,40* 85

Hans Christian Schmidbaur, *Leben und ewiges leben* 103

Dibattiti

Markus Krienke, *«Ama gli esseri tutti». Il problema della fondazione dell'etica in Antonio Rosmini* 151

Ettore Malnati, *A trent'anni dalla «Redemptor Hominis»* 177

Recensioni

Noel Izenzama Mafouta, *Le paradigme écologique du développement durable en Afrique subsaharienne à l'ère de la mondalisation. Une lecture éthico-théologique de l'écodéveloppement* (di Markus Krienke) . . .193

Note in margine ad una recente recensione (di Augusto Chendi) 201

Editoriale
Benedetto XVI o la forza dell'umile amore

André-Marie Jerumanis
Facoltà di Teologia (Lugano)

Diversi eventi della recente vita ecclesiale hanno avuto una risonanza non solo intraecclesiale ma anche extraecclesiale. La decisione di remissione della scomunica dei quattro vescovi, consacrati dall'Arcivescovo Lefebvre nel 1988, ha generato un clima di incomprensione, clima ampliato dalle parole di uno di loro, il vescovo R. Williamson, sul dramma della *Shoah* in favore di tesi negazioniste. Anche il mondo teologico si è visto interpellato intorno all'interpretazione da dare del Concilio Vaticano II. Sembrava che il gesto di revoca della scomunica dei quattro vescovi relativizzasse il valore del Concilio Vaticano II. Diverse le interpretazioni teologiche date all'operato di papa Benedetto XVI. Chi lo leggeva in chiave di «restaurazione in corso» (H. Küng), chi lo vedeva positivamente come tentativo di ri-costruzione di un'unità persa, sottolineando che la remissione della scomunica non significava che l'unità era ristabilita. Alcuni media praticando un'ermeneutica del sospetto e della contrapposizione hanno reso difficile un approccio sereno all'evento, considerata la complicazione creata dal caso Williamson. Trascurando di fatto l'intenzione profonda del Papa, indicata dal momento scelto per l'annuncio della revoca della scomunica, la fine della settimana di preghiera per l'unità dei cristiani, si poteva arrivare a non cogliere il coraggio di Benedetto XVI, il quale manifestava concretamente, attraverso tale gesto, che lo sforzo per creare l'unità nella Chiesa non deve spegnersi, che si possono lasciar presagire altri gesti significativi. Il clima mediatico e quello creatosi nella comunità ecclesiale ha provocato sofferenze in tutti i campi, sia tra chi non ha capito il gesto, sia nei cuori di coloro che si sono sentiti feriti dal tono delle critiche fatte a Benedetto XVI. L'affermazione chiara da parte di Benedetto XVI il 4 febbraio 2009 che «La Shoah fu un crimine contro Dio e gli uomini», chiedendo al vescovo negazionista di ritrattare le sue affermazioni, ha disinnescato l'incomprensione in diversi ambiti della società civile ed in modo particolare con il mondo ebraico. La lette-

ra ai vescovi della chiesa cattolica riguardo alla scomunica dei 4 vescovi il 12 marzo 2009 ha concorso ad una ulteriore distensione, provocando un esame di coscienza intraecclesiale sulla recente vicenda e sul modo di vivere la fede nella chiesa stessa. C'è chi ha sottolineato le tre svolte del papa nella lettera di Benedetto XVI[1]. C'è chi è stato sorpreso dal modo inconsueto di esprimersi per un papa. Tutti però sono stati interpellati dal tono sincero e umile di Benedetto XVI che ha dato un esempio a tutti della forza dell'umile amore. In realtà, l'abbinamento tra umiltà e carità, che ritroviamo nella lettera, riflette lo spirito dell'enciclica *Deus Caritas est*, spirito che è in linea con le beatitudini, con la tradizione patristica espressa da sant'Agostino nel suo commento del prologo del vangelo di Giovanni quando afferma: *ubi humilitas, ibi caritas*[2], o ancora con la Regola di San Benedetto dove l'umiltà è condizione per arrivare alla perfezione della carità: «Una volta ascesi tutti questi gradi dell'umiltà, il monaco giungerà subito a quella carità, che quando è perfetta, scaccia il timore» (VII, 67). È proprio nel nome della carità che Benedetto XVI ha realizzato il gesto di revoca della scomunica per creare un clima che possa permettere ai cristiani che hanno seguito Lefebvre di ritrovare la piena unità con la Chiesa cattolica. «Dobbiamo davvero tranquillamente lasciarli andare alla deriva lontani dalla Chiesa?», si chiede il papa. È sempre seguendo il principio della carità che Benedetto XVI si riferisce al brano di Gal 5,13-15, per invitare tutti al reciproco rispetto secondo la logica dell'amore: «Ho notato con sorpresa l'immediatezza con cui queste frasi ci parlano del momento attuale: "Che la libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri. Tutta la legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: amerai il prossimo tuo come te stesso. Ma se vi mordete e divorate a vicenda, guardate almeno di non distruggervi del tutto gli uni gli altri!"». In questo modo il papa ha ricordato che il cristianesimo non è innanzitutto una teoria, ma piuttosto adesione ad una Persona, comunione di vita con Cristo che non può esaurirsi a livello intellettuale, ma deve manifestarsi nell'agire. Tra ortodossia e ortoprassia esiste quella relazione di reciprocità, già evidenziata 25 anni prima[3]. Per quanto riguarda l'interpretazione del Concilio Vaticano II, il papa afferma chiaramente la chiave di lettura adoperata: «Non si può congelare l'autorità

---

1 Cfr. A. Melloni, *Le tre svolte di Ratzinger*, in Corriere della Sera, 15 marzo 2009, 32. Non ne condividiamo l'analisi, che a nostro parere non rispecchia fedelmente lo scritto e l'insieme del pensiero teologico di Benedetto XVI.

2 *In Io. Ep.tr.*, Prol. (PL 35, 1977-1978; SC 75, 107).

3 «Della fede cristiana fa di fatto parte la prassi della fede; un'ortodossia senza ortoprassi smarrisce il senso del cristianesimo: l'amore che viene dalla grazia» (J. Ratzinger, in *Prospettive di morale cristiana. Sul problema del contenuto e del fondamento dell'ethos cristiano*, Roma 1986, 55).

magisteriale della Chiesa all'anno 1962 – ciò deve essere ben chiaro alla Fraternità. Ma ad alcuni di coloro che si segnalano come grandi difensori del Concilio deve essere pure richiamato alla memoria che il Vaticano II porta in sé l'intera storia dottrinale della Chiesa. Chi vuole essere obbediente al Concilio, deve accettare la fede professata nel corso dei secoli e non può tagliare le radici di cui l'albero vive».

Il 25 gennaio 2009, ricorrevano cinquanta anni dal primo annuncio pubblico del Concilio da parte di Giovanni XXIII. Il Concilio Vaticano II, che è stato definito da Giovanni Paolo II «il più grande evento religioso e culturale del secolo»[4], realizzava ciò che Paolo VI nel discorso inaugurale della seconda sessione del Concilio Vaticano II (29 settembre-4 dicembre 1963), annunciava, definendone i quattro obiettivi: una definizione più esatta e completa della Chiesa, il rinnovamento della Chiesa Cattolica, la ricomposizione dell'unità fra tutti i cristiani, il dialogo della Chiesa con il mondo contemporaneo. Questi punti esplicitano l'intenzione iniziale espressa da Giovanni XXIII nel discorso di apertura del Concilio: diffondere la dottrina di Cristo in modo efficace nel mondo contemporaneo, dottrina che porta alla vita e all'azione[5]. Rileviamo l'indirizzo cristocentrico del discorso di Paolo VI. Alle tre domande sul principio, sulla via e sullo scopo del Concilio, Paolo VI rispondeva: «Cristo! Cristo!, nostro principio, Cristo nostra via e nostra guida! Cristo, nostra speranza e nostro termine»[6].

Diverse sono state le interpretazioni del Concilio Vaticano II e questo dato di fatto motiva la sua difficile ricezione. Possiamo ravvisare due ermeneutiche principali: l'una, insistendo sulla rottura operata dal Concilio con il passato, dando priorità allo spirito del Concilio e relativizzandone i testi, vede una discontinuità tra Chiesa preconciliare e Chiesa postconciliare; l'altra, ne mostra il carattere di riforma, insistendo sulla continuità. Nel 2005, il papa rilevava di fatto una continuità nei principi, ma senza negare la discontinuità legata alla contingenza delle applicazioni concrete. Tale ermeneutica della riforma permette di capire la portata delle novità nella continuità del Concilio Vaticano II. Essa corrisponde sia all'intenzione che Giovanni XXIII ha espresso nel discorso inaugurale, l'11 ottobre 1962, sia di Paolo VI nel discorso conclusivo il 7 dicembre 1965. L'ermeneutica della riforma, significa dunque concepire il rinnovamento conciliare «nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato; è un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del Popolo di Dio in cammino. L'ermeneutica

4 Giovanni Paolo II, *Varcare la soglia della speranza*, Milano 1994, 171.

5 Giovanni XXIII, in *AAS* 54 (1962) 790-792.

6 Paolo IV, *VI allocutio*, 29 sept. 1963, EV (91) 144.

della discontinuità rischia di finire in una rottura tra Chiesa preconciliare e Chiesa postconciliare»[7].

È utile ricordare la relazione finale del sinodo straordinario del 1985: in essa i Padri sinodali parlavano di luci e ombre nella accettazione del concilio[8]. Nel riconoscerne i frutti, esprimono il loro pieno consenso nel «promuovere ulteriormente la conoscenza e l'applicazione del concilio sia nella lettera che nello spirito»[9]. Riferendosi alle zone d'ombra parlano di disaffezione verso la Chiesa nel primo mondo. Tra le cause di non fecondità del concilio *ad extra* viene menzionato non solo il cosiddetto consumismo, ma anche «l'esistenza nella società di forze capaci di grande influenza che agiscono con un certo spirito ostile verso la Chiesa»[10]. Tra la cause interne si allude ad «una lettura parziale e selettiva del concilio come anche un'interpretazione superficiale della vera dottrina del concilio»[11] e, in modo particolare, viene evidenziato un approccio troppo sociologico e istituzionale della Chiesa che esclude la dimensione misterica. I Padri sinodali invitano ad una lettura integrale e organica dei diversi documenti, e ad interpretare gli stessi nell'accordo offerto dalle quattro costituzioni maggiori. Affermano esplicitamente che «non è lecito separare l'indole pastorale dal vigore dottrinale dei documenti. Così anche non è legittimo scindere spirito e lettera del concilio. Il concilio deve essere compreso in continuità con la grande tradizione della Chiesa ed insieme dalla stessa dottrina del concilio dobbiamo ricevere luce per la Chiesa odierna e per gli uomini del nostro tempo. La Chiesa è la medesima in tutti i concili»[12]. In modo particolare si insiste sulla missione della Chiesa nel mondo in prospettiva pasquale. «In questa prospettiva pasquale, che afferma l'unità della croce e della risurrezione, si scopre il vero e falso significato del cosiddetto "aggiornamento". Si esclude un facile adattamento che potrebbe portare alla secolarizzazione della Chiesa. Si esclude anche una immobile chiusura in se stessa della comunità dei fedeli. Si afferma invece l'apertura missionaria per la salvezza integrale del mondo. Attraverso questa tutti i valori veramente umani non solo vengono accettati ma energicamente difesi: la dignità della persona umana, i diritti

7 *Discorso di Sua Santità Benedetto XVI alla Curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, giovedì 22 dicembre 2005, in *AAS* 98 (2006) 46.

8 Cfr. Synodus Episcoporum (in coetum generalem extraordinarium congregata, 1985), *Relatio finalis Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi, 7 decembris 1985*, EV/9, 1779-1818.

9 *Ibid.*, 1780.

10 *Ibid.*, 1783.

11 *Ibid.*, 1784.

12 *Ibid.*, 1785.

fondamentali degli uomini, la pace, la libertà dalle oppressioni, dalla miseria e dall'ingiustizia. Ma la salvezza integrale si ottiene solo se queste realtà umane vengono purificate ed elevate ulteriormente mediante la grazia alla familiarità di Dio, per Gesù Cristo, nello Spirito Santo»[13]. Si insiste sulla missione salvifica integrale della Chiesa in rapporto al mondo. La missione della Chiesa è spirituale ma è anche missione di umanizzazione della società. In modo particolare si pensa alla missione della Chiesa a servizio dei poveri, degli oppressi, degli emarginati. Si allarga il concetto di povertà, alla povertà spirituale, alla mancanza di libertà[14]. Nella conclusione viene affermato chiaramente che «il messaggio del concilio Vaticano II è stato già accolto con grande consenso da tutta la Chiesa e rimane la magna carta per il futuro»[15].

Un ultimo punto emerge dalla lettera di papa Benedetto XVI: la preoccupazione per la crescente perdita della memoria di Cristo, preoccupazione che anima il suo sforzo nel ricostruire l'unità della Chiesa: «Nel nostro tempo in cui in vaste zone della terra la fede è nel pericolo di spegnersi come una fiamma che non trova più nutrimento, la priorità che sta al di sopra di tutte è di rendere Dio presente in questo mondo e di aprire agli uomini l'accesso a Dio. Non ad un qualsiasi dio, ma a quel Dio che ha parlato sul Sinai; a quel Dio il cui volto riconosciamo nell'amore spinto sino alla fine (cfr. Gv 13,1) – in Gesù Cristo crocifisso e risorto. Il vero problema in questo nostro momento della storia è che Dio sparisce dall'orizzonte degli uomini e che con lo spegnersi della luce proveniente da Dio l'umanità viene colta dalla mancanza di orientamento, i cui effetti distruttivi ci si manifestano sempre di più». Portare avanti la memoria di Cristo richiede l'unità dei cristiani quale segno della loro credibilità: «Condurre gli uomini verso Dio, verso il Dio che parla nella Bibbia: questa è la priorità suprema e fondamentale della Chiesa e del Successore di Pietro in questo tempo. Da qui deriva come logica conseguenza che dobbiamo avere a cuore l'unità dei credenti. La loro discordia, infatti, la loro contrapposizione interna mette in dubbio la credibilità del loro parlare di Dio». Ma affermare l'urgenza dell'evangelizzazione non significa per Benedetto XVI promuovere un spirito di intolleranza religiosa, ma piuttosto che l'affermazione di Cristo avviene secondo la tolleranza dell'amore: «A ciò si aggiunge la necessità che tutti coloro che credono in Dio cerchino insieme la pace, tentino di avvicinarsi gli uni agli altri, per andare insieme, pur nella diversità delle loro immagini di Dio, verso la fonte della Luce – è questo il dialogo interreligioso. Chi

13 *Ibid.*, 1812.

14 Cfr. *ibid.*, 1815-1816.

15 *Ibid.*, 1818.

annuncia Dio come Amore "sino alla fine" deve dare la testimonianza dell'amore: dedicarsi con amore ai sofferenti, respingere l'odio e l'inimicizia – è la dimensione sociale della fede cristiana, di cui ho parlato nell'Enciclica *Deus caritas est*».

Lo svolgimento drammatico della vita ecclesiale degli ultimi mesi è certamente un invito alla comunità teologica scientifica ad approfondire il modo di concepire e di vivere un pluralismo intraecclesiale nella pluralità attuale della società. La teologia, talvolta, trasmette quell'impressione di frammentarietà e di frantumazione che non permette di cogliere l'esistenza di unità nei contenuti, di linguaggio e di metodo[16]. La scientificità teologica non consiste in una cacofonia di opinioni con le quali, come in un gioco linguistico, si relativizza il contenuto della fede, che sembra non più avere una densità propria. Nel Sinodo del 1985, i Padri sinodali attiravano l'attenzione sulla distinzione che esiste nella Chiesa tra una ermeneutica della pluriformità e una falsa ermeneutica del pluralismo: «Quando la pluriformità è vera ricchezza e porta con sé la pienezza, questa è vera cattolicità. Invece il pluralismo di posizioni fondamentalmente opposte porta alla dissoluzione, distruzione e perdita dell'identità»[17]. Balthasar in *La verità è sinfonica* indicava proprio nel principio di sinfonia il criterio per distinguere un autentico pluralismo teologico, quale essere in sinfonia con Cristo nella Chiesa[18]. Nello stesso senso, J. Ratzinger notava nel 1986 che «il pluralismo rovinoso nasce quando si è incapaci di riunire le grandi tensioni interne alla totalità della fede»[19]. Egli si ispira del concetto patristico di *sinfonia*, per concepire i diversi aspetti della molteplicità dell'unità intraecclesiale. «Il pluralismo teologico fruttuoso esiste là dove si uniscono le molteplici forme di espressione storiche della fede, senza soffocare tale pluralità, ma riconoscendola nell'interconnessione organica della verità che oltrepassa l'uomo»[20]. Può quindi concludere che «è grande solo il plura-

---

16 Angelini scriveva in proposito 30 anni fa: «Le categorie teologiche fondamentali hanno subito un processo di indeterminazione tale da non consentire più neppure una formulazione sufficientemente univoca dei problemi e, quindi, una comparazione e una discussione capace di produrre qualche esito tra le soluzioni divergenti date ad essi. In tal senso la produzione teologica si frammenta e si disperde in mille rivoli (o fiumi o torrenti stagionali) che si ignorano reciprocamente, che qualche volta si esauriscono senza lasciare alcun segno apprezzabile del loro passaggio. Una rassegna della vicenda teologica attenta allo sviluppo delle dottrine diventa estremamente difficile…» (G. Angelini, *I fattori socio-culturali nell'evoluzione recente della teologia italiana,* in *La teologia italiana oggi*, Brescia 1979, 102).

17 Synodus Episcoporum (in coetum generalem extraordinarium congregata, 1985), *Relatio finalis Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi, 7 decembris 1985*, 1801.

18 Cfr. H. U. von Balthasar, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Einsiedeln 1972.

19 J. Ratzinger, *Le pluralisme: problème posé à l'Eglise et à la théologie*, in StMor XXIX/2 (1986) 316.

20 *Ibid.*, 316.

lismo che tende all'unità»[21], cioè nell'unità interna della fede e nella totalità della verità. In questo modo si può parlare di legittima creatività per la teologia, la quale non può accontentarsi di essere semplice ripetizione di dottrine ufficiali o di formule tradizionali[22].

L'attuale numero della Rivista Teologica di Lugano offre al lettore una serie di articoli sulla vita, accogliendo la pubblicazione del recente documento della Congregazione della fede su questioni di bioetica nel sessantesimo anniversario della proclamazione dei diritti umani[23]. Nell'attuale contesto di una società pluralista, il discorso della Chiesa in materia di bioetica suscita spesso incomprensione e rifiuto aprioristico. Gli interventi della Chiesa sono avvertiti come "particolari", motivati da una prospettiva religiosa e pertanto non valida per tutti. I recenti dibattiti ed in particolare il dibattito sul testamento biologico in Italia hanno polarizzato le posizioni. La firma del presidente americano B. Obama del documento che autorizza la ricerca sulle cellule staminali embrionali (9 marzo 2009) e la critica espressa da parte dei vescovi americani nel considerarlo un gesto politico, in contraddizione con i dati della scienza e dell'etica, hanno evidenziato la difficoltà di un discorso etico e giuridico che sia rispettoso di tutti i valori umani. L'ultima polemica nata dalle parole del Papa sull'importanza di non ridurre la lotta contro l'Aids ad una pura questione tecnica ha solo confermato l'approccio ideologico e politico delle questioni "bioetiche". Alcuni ritengono che il Magistero della Chiesa intervenga in maniera intempestiva, che dovrebbe lasciar procedere l'evoluzione attuale della società verso il rispetto di posizioni diverse nel nome del famoso principio di autodeterminazione. Occorre però riconoscere la vera portata degli interventi del magistero ecclesiale. Non intende imporre alla società la propria visione, ma desidera condividere con ogni uomo di buona volontà alla luce della ragione elementi che sono in accordo con il bene fondamentale dell'uomo e della società. Propone delle risposte, ricordando che l'autentico principio di autonomia richiede l'integrazione della dimensione relazionale; solo in questo modo si rispettano pienamente l'uomo e i diritti dell'uomo. In realtà non è il dogma a condizionare la legge. È la verità dell'uomo, la sua preziosità a dovere essere la misura ultima di una legge. La fede certamente illumina il valore della

---

21 *Ibid.*, 318.

22 *Ibid.*, 316.

23 Congregazione per la Dottrina della Fede, *Istruzione Dignitas personae. Su alcune questioni di bioetica*, presentata il 12 dicembre 2008; il 10 dicembre si è celebrata la Giornata internazionale dei diritti umani, che coincideva con il sessantesimo anniversario della Dichiarazione universale dei diritti umani, tappa importante nella tutela dei diritti umani.

vita umana alla luce del suo fondamento ultimo in Dio, essendo un baluardo contro ogni riduzionismo "strumentalizzante", invitando a considerarla nella prospettiva dell'eternità e del progetto eterno di Dio che «ci ha scelti in lui» (Ef 1,4).

Le Christ, clé de voûte de la dignité et de la sacralité de la vie humaine selon l'Instruction *Dignitas personae*

Réal Tremblay C.Ss.R.
Professeur ordinaire de théologie morale fondamentale à l'Académie Alphonsienne (Rome)

Il est venu chez lui et les siens ne l'ont pas reçu.
Mais à tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu
(Jn 1,11-12)

Le titre donné à ces pages peut surprendre. Comment un texte entièrement consacré à des problèmes qui concernent des réalités liées à l'*humanum* et qui, à ce titre, relèvent d'abord et avant tout du domaine de la raison peut-il avoir comme «clé de voûte» la personne de Jésus le Christ? L'image de la «clé de voûte» implique en effet deux idées, l'idée de l'orientation des lignes portantes d'un édifice (une coupole par exemple) vers un centre et l'idée d'un centre qui sert de point d'appui, de soutien aux lignes ou aux arcs qui la structurent. En considération des éléments de l'*humanum* ici en cause et du pôle rationnel bien affirmé et partout présent dans notre document, vouloir attribuer au Christ un tel rôle n'apparaît-il pas quelque peu excessif?

Avant ce problème des rapports de la raison et de la foi sur lequel nous aurons, chemin faisant, à réfléchir plus en profondeur, il y a la double question de la présence en ce document du mystère du Christ et du rôle qu'il convient de lui attribuer. Que dit exactement notre document sur ces questions? C'est ce que nous nous proposons d'étudier de plus près en ces pages.

Notre itinéraire sera simple. Nous adopterons la structure même du document composé d'une introduction (n. 1-3), de trois parties centrales (n. 4-35) et d'une conclusion (n. 36-37) en y suivant une espèce d'ordonnance christique qui s'y trouve comme incluse et qui se présente sous le mode, d'abord, d'une ouverture sur le Christ, d'une tension vers lui (introduction) (**1**), de la présence du mystère et de sa définition ensuite (première partie) (**2**), de l'emploi qui en est fait pour le discernement moral des propositions nouvelles avancées, en différents domaines (procréation et statut de

l'embryon), par la science biomédicale (deuxième et troisième parties) **(3)** et enfin de sa reprise par inclusion (conclusion) **(4)**. Les résultats de la recherche nous suggèreront quelques réflexions qui nous serviront de conclusion **(5)**.

1. L'ouverture au Christ, la tension vers lui (Introduction: n. 1-3)

Dans l'introduction, nous trouvons deux allusions à la christologie. La première est englobante et sera développée en toute son ampleur dans la première partie du document. Il s'agit en l'occurrence d'un des deux supports ou pilastres sur lesquels repose toute l'*Instruction*: la «foi», l'autre étant la «lumière de la raison» (n. 3). Cette allusion anticipée au monde de la foi marque le texte d'une tension qui l'oriente vers le mystère du Christ mentionné ici *in nuce*.

La seconde allusion au Christ, explicite cette fois, ne concerne pas à proprement parler la structure du texte comme la première, mais elle n'est pas sans qualifier christologiquement la *mens* du document. L'Église, assure le document, ne veut pas seulement être proche des personnes souffrantes ou même agonisantes, mais encore les ouvrir à «la lumière et [à] l'espérance» venant de la résurrection du Seigneur. Autrement dit, elle veut les rendre participantes de sa confiance dans le Dieu de la vie et, par là, de la victoire certaine de la vie sur la mort (n. 3).

2. La présence du mystère du Christ et sa définition (Première partie: n. 4-10)

Dans les premiers numéros de la première partie de l'*Instruction* (n. 4-6), on trouve l'affirmation de l'obligation qu'il y a de «respecter et de traiter» l'être humain comme une personne «dès sa conception». Étroitement lié à cette donnée doctrinale de première importance évidemment, il y a les réalités du mariage et de la famille. Ils sont, dit le document, «le contexte authentique où la vie humaine trouve son origine». «En son sein, explique le texte, la vie provient d'un acte qui exprime l'amour réciproque entre l'homme et la femme. Une procréation réellement responsable vis-à-vis de l'enfant qui va naître "doit être le fruit du mariage"» (n. 6). À la dignité de l'embryon humain correspond son lieu d'émergence, le mariage et les actes de

donation mutuelle exclusifs aux époux qui en expriment la consistance. Toutes ces données relèvent du pôle de la raison.

Notre document passe ensuite au monde de la foi. D'entrée de jeu, il y est dit que «l'Église est convaincue que ce qui est humain est non seulement accueilli et respecté par la foi, mais il est aussi purifié, élevé et porté à la perfection» (n. 7). La preuve en est que la bonne créature (l'homme corps et âme) de Dieu (cfr. Gn 1,3) a été assumée par le Fils (cfr. Jn 1,14). C'est dire que l'homme en sa dignité personnelle dont il fut question plus haut *est orienté vers le Christ*. C'est lui qui l'accomplit après l'avoir confirmé en sa grandeur par son incarnation et l'avoir purifié par sa Croix. Ce mouvement *de bas en haut* ou, théologiquement parlant, *de la protologie à l'eschatologie* est en accord avec l'affirmation connue de *Gaudium et spes* d'après laquelle «le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné»[1].

Cette union du Fils à l'humanité ouvre la dignité de l'homme à une dimension encore plus profonde. L'homme ne détient pas seulement la noblesse de la personne créée à l'image du Dieu vivant, mais il peut, sur la base de celle-ci, devenir, par grâce, véritable «fils de Dieu» (cfr. Jn 1,12), participant de la «nature divine» (cfr. 2P 1,4). Ainsi se présente l'élévation et l'accès à la perfection de l'*humanum* dont il fut question plus haut. De la sorte la tension christique déjà signalée s'accentue. Le mouvement est le même, mais il s'intensifie en vertu d'une nouvelle profondeur, entendons de l'entrée de l'être humain dans la vie propre à Dieu.

De ce «plus», notre document redescend vers l'*humanum* pour dire qu'une telle dignité, qu'un tel point sommet ne va pas contre la «dignité de la créature». Bien au contraire. C'est une «élévation» qui «permet de réfléchir *de manière plus adéquate* sur la vie humaine et sur les actes qui l'expriment. À la lumière de ces données de la foi, le respect dû à l'être humain et requis par la raison, est *encore plus accentué et renforcé*» (n. 7)[2]. Comme on peut le constater, il y a ici comme un mouvement inverse à celui observé plus haut (de la protologie vers l'eschatologie): l'être humain des commencements est lu à partir de l'Homme de la fin, le Christ, et la *dignité* originelle de l'homme est comprise comme ayant un «*caractère sacré*». Ce second mouvement (de l'eschatologie à la protologie) n'infirme pourtant pas l'orientation de la pensée vers le Christ. C'est exactement l'inverse qui est vrai puisque le Christ ne peut illuminer les débuts qu'en étant à la fin, au sommet.

---

1 N. 22, 1.

2 C'est moi qui souligne.

Le document attribue ces deux parcours qui s'interpénètrent en se consolidant l'un l'autre aux «différentes manières dont Dieu veille sur le monde et sur l'homme dans l'histoire» et il dit qu'ils proviennent en définitive «du dessein éternel de sagesse et d'amour par lequel Dieu prédestine les hommes "à reproduire l'image de son Fils" (Rm 8,29)» (n. 7). Ce texte, emprunté à l'Encyclique *Veritatis Splendor* (1993) de Jean-Paul II[3], explique en définitive la primauté du Christ relevée en ce document. Elle tient son fondement ultime de la pensée éternelle de Dieu qui destine les hommes créés par lui à être des images, des icônes de son Fils.

De ce rattachement au Christ qui confirme la dignité de l'être humain déjà perçue par la raison (mouvement de bas en haut) et qui la fait voir comme «sacrée» (mouvement de haut en bas) s'impose «la valeur inviolable de l'homme: *il a une vocation éternelle et est appelé à communier à l'amour trinitaire du Dieu vivant*» (n. 8)[4].

De ces dimensions naturelle et surnaturelle de la vie humaine, l'on comprend mieux «en quel sens les actes qui permettent à l'être humain de naître et par lesquels l'homme et la femme se donnent mutuellement l'un à l'autre, *sont le reflet de l'amour trinitaire*» (n. 9)[5]. Le document entend affirmer ici que le milieu normal ou naturel, pour ainsi dire, de la naissance d'une telle vie est le don réciproque des époux. Remarquons ici que le document garde le même itinéraire que précédemment: il passe de la nature au surnaturel, réplique du schéma raison-foi, faisant ainsi écho à l'Exhortation apostolique post-synodale: *Familiaris consortio* (22 novembre 1982) de Jean-Paul II (n. 19). Après avoir évoqué la consistance humaine du mariage, le pape y faisait allusion au Christ en ces termes:

> Mais dans le Christ Seigneur, Dieu prend cette exigence (humaine de communion entre les époux), il la confirme, la purifie et l'élève, la menant à sa perfection par le sacrement de mariage: l'Esprit Saint répandu au cours de la célébration sacramentelle remet aux époux chrétiens le don d'une communion nouvelle, communion d'amour, image vivante et réelle de l'unité tout à fait singulière qui fait de l'Église l'indivisible Corps mystique du Christ (n. 19).

Comme on peut le constater, dans le sacrement, nous sommes en présence d'une assomption, d'une purification et d'une élévation de la réalité humaine du mariage, dues à Dieu opérant dans le Christ par l'Esprit. L'union des époux devient donc, par référence au Christ, «communion d'amour», réplique vivante de l'union de l'Église à son Seigneur. À la lumière de ce qui fut dit précédemment, on pourrait affirmer

---

3 N. 45.

4 Souligné dans le texte.

5 Souligné dans le texte.

que la *dignité* humaine de l'union des époux dans le mariage lieu d'origine de la vie humaine acquiert un *caractère sacré* par sa transposition au niveau des rapports du Christ à l'Église. Ici encore, c'est le Christ qui est le maître d'oeuvre de ce dépassement.

Dans la conclusion de cette première partie, la Congrégation pour la Doctrine de la foi s'explique sur le sens de cette intervention magistérielle. Par rapport à la science, l'Église entend respecter le domaine qui est propre à cette dernière, non sans lui rappeler le «respect inconditionnel» qu'elle doit avoir envers tout être humain. Par rapport à sa mission de former les consciences, l'Église a la «vérité qu'est le Christ» comme guide, non sans compter simultanément sur «les principes de l'ordre moral découlant de la nature humaine elle-même» (n.10). Remarquons ici l'inversion. Tandis qu'au début de la «première partie» du document c'était la raison qui était mentionnée d'abord avec une forte propension vers le Christ, c'est ici d'abord le Christ qui est signalé, mention suivie d'une allusion à la raison (ordre moral venant de la nature) que le Christ ne peut, comme nous l'avons vu précédemment, qu'entériner.

3. Le recours au mystère du Christ pour le discernement moral des nouvelles propositions de la science biomédicale (Deuxième et Troisième parties: n. 11-35)

Au début de la seconde partie, il est clairement dit que le discernement moral que le document se propose de faire touchant la «procréation» (seconde partie) se fera «à la lumière des principes» à peine signalés (n. 11). On peut supposer que la même intention préside à la réflexion concernant «les nouvelles propositions thérapeutiques qui comportent la manipulation de l'embryon ou du patrimoine génétique humain» (troisième partie), même si elle n'est pas exprimée explicitement.

Or comment se présente la situation dans les faits? À une lecture attentive de ces pages, on peut dire que le travail de discernement moral opéré face aux différents problèmes issus des découvertes et des nouvelles possibilités de la science biomédicale est inséré effectivement dans le cadre des principes mis au point dans la première partie du document. Le plus souvent, c'est le pilastre de la raison qui prédomine par suite des sujets auxquels s'applique le discernement, mais ce n'est pas une raison exclusive, entendons fermée à l'autre pilastre du document, celui de la foi. Aussitôt que le sujet traité s'y prête en effet, on voit poindre le monde de la foi avec des allusions plus ou moins explicites au Christ. Voici quelques exemples à cet égard.

Parlant du désir légitime d'avoir un enfant et précisant que ce désir ne peut pas «passer avant la dignité de la vie humaine, au point de la supplanter» par une production artificielle, la Congrégation de la Doctrine de la Foi a l'impression que «certains chercheurs, dépourvus de toute référence éthique et conscients du potentiel inhérent au progrès technologique, cèdent à la logique des seuls désirs subjectifs et à la pression financière, particulièrement forte en ce domaine» (n. 16). Contre cette instrumentalisation de l'être humain au stade embryonnaire, la Congrégation cite un extrait d'un discours de Benoît XVI déjà rapporté dans la première partie du document (n. 8) pour appuyer le fait que la valeur inviolable de l'homme, entendons sa «vocation éternelle» et son appel «à communier à l'amour trinitaire du Dieu vivant» s'applique à tout homme «à chaque phase de son existence». Tandis qu'il est donné pour raison à cet endroit qu'«en l'homme, créé à l'image de Dieu, se reflète [...] «le visage de son Fils unique»», ici et dans un contexte opposé à toute instrumentalisation de l'embryon humain et à toute différence entre les êtres à peine conçus ou déjà nés, le document parle de l'empreinte en tous de l'image et de la ressemblance de Dieu (n. 16)[6]. Le rapport des deux citations et le renvoi par là à la première partie du document nous autorisent à penser que le mystère du Christ est ici implicitement signalé.

Un autre exemple nous est fourni dans la sphère de la réflexion sur le clonage (n. 28-29). L'absolue interdiction morale du clonage avec but reproductif vient du fait qu'une personne s'arrogerait le droit de déterminer arbitrairement les caractéristiques génétiques d'un autre et donc offenserait gravement sa dignité et l'égalité fondamentale entre les hommes. L'*Instruction* continue en ces termes:

> L'originalité de chaque personne dérive de la relation particulière entre Dieu et l'homme dès les premiers instants de son existence. Ceci oblige à en respecter la singularité et l'intégrité, y compris aux plans biologiques et génétiques. Chacun d'entre nous rencontre dans l'autre un être humain qui doit son existence et ses caractéristiques propres à l'amour de Dieu, dont seul l'amour entre les époux constitue une médiation conforme au dessein du Créateur et Père céleste (n. 29).

Il n'y a pas de doute que «l'amour de Dieu», auteur de l'originalité de chaque être humain, et que le «dessein du Créateur et Père céleste», source et modèle de l'amour entre les époux instrument incontournable de cette originalité, sont l'écho des principes exposés dans la première partie. On pourrait penser que c'est un écho

---

[6] Le discours de Benoît XVI en question est le discours tenu aux participants du Congrès international organisé par l'Académie pontificale pour la vie sur le thème: *L'embryon humain dans la phase préimplantatoire* (27 février 2006).

à distance parce que la voix du Christ est moins retentissante, moins perceptible. Mais elle y est toujours, car des expressions comme celles-là ne pourraient pas être forgées sans sa présence.

4. Conclusion (n. 36-37)

> Les fidèles s'engageront fermement à promouvoir une nouvelle culture de la vie [...] en sachant que Dieu donne toujours la grâce nécessaire pour observer ses commandements et qu'en tout être humain, en particulier dans les plus petits, on rencontre le Christ lui-même (cfr. Mt 25,20) (n. 37).

Ces lignes en toute fin de l'*Instruction* sont d'une importance capitale parce qu'elles sont comme la récapitulation de toute la foi de l'Église exprimée dans ce document. En tout être humain et surtout dans «les plus petits» parmi ceux-là, entendons, selon toute vraisemblance, l'embryon humain, est présent le Christ.

Une autre aspect important à souligner est le renvoi scripturaire à Mt 25. Nous savons qu'il s'agit dans la trame de l'évangile de Matthieu du «jugement dernier» et de l'ultime invitation adressée aux «bénis» du Père de Jésus à entrer en possession de l'héritage du Royaume «préparé depuis la fondation du monde». Serait-ce extrapoler sur la *mens* du document que de penser que l'«assentiment religieux» requis de l'esprit des croyants prend de la sorte une teinte eschatologique qui en accentue la gravité en même temps que celle du contenu doctrinal de ce texte? L'appel adressé aux «hommes de bonne volonté» de se consacrer résolument à la recherche de la vérité dans le sens indiqué n'infirme pas cette affirmation puisque, selon la majorité des exégètes, le Fils de l'homme en gloire ne fera pas en ce moment de distinction entre les croyants et les non-croyants[7].

5. Réflexions finales

Notre projet était de démontrer comment cette nouvelle *Instruction* de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi «sur certaines questions de bioéthique» avait comme centre et appui le mystère du Christ. Les indications en ce sens étaient nombreu-

[7] Nous avons discuté de cette question dans notre article: *L'eucharistie, approfondissement et déploiement de la vie filiale*, dans StMor 43 (2005) 202 s.

ses. Il fallait les repérer, les étudier et les présenter de manière à illustrer notre hypothèse de travail.

Sans manipuler le texte, on peut dire qu'à étude faite le vaste édifice que représente cette *Instruction* a, par delà ses divisions ou ses sections, un point central qui les réunit, le mystère du Christ.

Il serait certainement exagéré de faire de ce document un document de texture christologique. Mais il serait tout aussi exagéré de le priver du centre qui l'anime, qui le sous-tend. Comme c'est souvent le cas dans des situations analogues, la vérité est au milieu. Si la coupole - pour revenir à notre image de départ - est différente de la clé de voûte qui soutient les arcs qui la composent et la structurent, elle a besoin de la clé de voûte pour se maintenir. La coupole ne pourrait être ce qu'elle est sans ce point d'appui. C'est justement le sens de ces pages: le pilastre de notre *Instruction*, c'est le Christ.

Du reste pourrait-il en être autrement? Notre *Instruction* est un document de l'Église et non un discours de spécialistes sur les sciences biomédicales ou autres. Quand l'Église se propose de dire ce qu'est l'homme et de confronter sa pensée à ce que l'on dit de lui en divers secteurs du savoir, elle ne peut le faire en définitive qu'en fixant les yeux sur l'Homme par excellence, le Fils de Dieu incarné, mort et ressuscité. C'est ce qui s'est produit par exemple dans la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* de Vatican II citée précédemment et c'est ce qui se produira jusqu'à la fin des temps. Si l'Église voulait parler de bioéthique en vue d'éclairer la conscience des croyants et, éventuellement, celle des hommes de bonne volonté sans se laisser conduire par «la vérité qu'est le Christ» (cfr. n. 10), son discours serait comme tous les discours rédigés que de mains d'hommes, discours discutables, sans vérités doctrinalement déterminantes et donc sans portée évangélisatrice.

Et encore. Les dernières pages d'un ouvrage sont toujours révélatrices de sa méthode et surtout de son contenu. Elles se présentent souvent comme une sorte d'inclusion condensant ce qui fut dit précédemment et remontant vers le début en identifiant plus clairement les contours de l'espace situé entre ces deux extrêmes.

Il en est un peu ainsi pour notre texte. La petite phrase déjà citée et reprise dans les dernières lignes de sa conclusion:

> ... les fidèles s'engageront fermement à promouvoir une nouvelle culture de la vie [...] en sachant [...] qu'en tout être humain, en particulier dans les plus petits, on rencontre le Christ lui-même (cfr. Mt 25,40)

reprend en raccourci l'essentiel du discours exposé précédemment et, en remontant vers les débuts du texte, en colore, en teinte tout le contenu en lui prêtant justement les traits du visage du Christ.

Il significato della *dignità della persona* nell'età delle tecnologie riproduttive e della medicina rigenerativa

Rilettura contestuale dell'Istruzione *Dignitas personae*

André-Marie Jerumanis
Facoltà di Teologia (Lugano)

1. L'Istruzione *Dignitas personae* e l'"oblio" dell'essere personale

Il filosofo canadese Charles Taylor (autore di un saggio significativo, *A Secular Age*, scritto nel 2007 e appena tradotto in italiano)[1], in un'intervista pubblicata recentemente offre una riflessione che utilizziamo in quanto ci permette di accogliere positivamente la recente Istruzione *Dignitas personae. Su alcune questioni di bioetica* emanata dalla Congregazione per la Dottrina della fede il 12 dicembre 2008, quale sorgente da cui scaturiscono profondi interrogativi che interpellano l'uomo contemporaneo. Taylor, infatti, afferma che «nel mondo secolarizzato è accaduto che la gente dimenticasse le risposte alle principali domande sulla vita. Ma il peggio è che sono state dimenticate anche le domande. Gli esseri umani – che lo ammettano o no – vivono in uno spazio definito da domande profonde. Qual è il senso della vita? Ci sono modi di vita migliori e peggiori, ma come si riconoscono? Quali sono i modi utili per l'individuo e per la comunità a cui appartiene? Qual è il fondamento della mia dignità personale, che io cerco di difendere da me stesso, ogni giorno? Le persone hanno fame di risposte su tutte le questioni e, se ne accorgano oppure no, sentono il bisogno di vedersele risolte da qualcuno. C'è chi riterrà sbagliata o assurda la mia idea; io sono certo che è fondata. Si parla di "scoperta dello spirito", per analogia con le scoperte che avvengono in biologia, fisica e chimica. Ma è più esatto parlare di "riscoperta dello spirito": l'uomo ha un'eccezionale capacità di dimenticare cose che aveva conosciute e deposte nel profondo del cuore. I filosofi, a partire da Platone, hanno analizzato questa caratteristica umana; Heidegger parla, in proposito, di "di-

[1] Cfr. C. Taylor, *L'età secolare*, Milano 2009 (or. A *Secular Age*, Cambridge 2007).

menticanza dell'essere". Io penso che l'uomo scivoli in un "oblio dell'essere". Credo che noi cadiamo in uno speciale tipo di dimenticanza. In ogni caso, il mondo moderno si fonda su una ben precisa catena di oblii»[2].

Al fine di superare alcune incomprensioni di fronte al documento ecclesiale, sia rispetto al fondamento che alla forma, proponiamo una lettura che possa aiutare a capire il senso dell'intervento, onde evitare di considerarlo insignificante per il mondo contemporaneo, in quanto proveniente dall'ambito della fede, o di leggerlo in modo "relativista" come V. Mancuso, quando insinua il dubbio che la Chiesa in futuro possa cambiare posizione[3]. Riteniamo che il documento possa effettivamente interpellare l'uomo contemporaneo aiutandolo a porsi domande essenziali, nell'accezione indicata da Ch. Taylor, sulle implicazioni delle biotecnologie nella vita dell'uomo contemporaneo e dell'uomo futuro. Lo stesso titolo, centrato sulla dignità della persona, specifica l'orientamento di fondo che anima l'intero documento. Occorre menzionare che l'istruzione *Dignitas personae* esce due giorni dopo il sessantesimo anniversario della *Dichiarazione universale dei Diritti dell'uomo*, mostrando chiaramente quale contesto intenda dare alla lettura delle questioni bioetiche nel mondo contemporaneo. L'Istruzione precisa bene il senso del proprio intervento che non concerne la scienza come tale, ma piuttosto la dimensione della responsabilità che essa ha in campo etico e sociale. È a questo livello che l'Istruzione afferma: «La Chiesa, giudicando della valenza etica di taluni risultati delle recenti ricerche della medicina concernenti l'uomo e le sue origini, non interviene nell'ambito proprio della scienza medica come tale, ma richiama tutti gli interessati alla responsabilità etica e sociale del loro operato. Ricorda loro che il valore etico della scienza biomedica si misura con il riferimento sia al *rispetto incondizionato dovuto ad ogni essere umano*, in tutti i momenti della sua esistenza, sia alla *tutela della specificità degli atti personali che trasmettono la vita*»[4].

La scelta dell'espressione *Dignitas personae* evita quella scissione tra umano e persona avvenuta nel dibattito della bioetica e della biogiuridica, come lasciano intravedere le tesi di P. Singer, di H. Engelhardt, o dal filosofo del diritto N. Hoerster. Secondo H. T. Engelhardt, «non è plausibile sostenere che i feti siano persone in senso stretto. In effetti, non ci sono prove nemmeno per sostenere che gli infanti siano persone in tal senso. Qualunque tipo di vita mentale possa esistere per i feti e

---

2 C. Taylor, *Perché torna il bisogno del sacro*, in Corriere della Sera, 15 gennaio 2009.

3 Cfr. V. Mancuso, *La Chiesa e la bioetica, non c'è fede senza libertà*, in La Repubblica, 9 Marzo 2009.

4 Congregazione per la Dottrina della Fede, Istr. *Dignitas personae. Su alcune questioni di bioetica*, 10.

gli infanti, essa è comunque minima, cosicché lo status morale dei mammiferi adulti, *ceteris paribus*, sarebbe superiore a quello dei feti o degli infanti umani»[5]. Ciò significa a livello etico che si attribuisce una valenza neutrale all'essere umano in sé, come tale. Diverse le "variabili" che possono determinare, secondo il bioetico americano, il valore del neoconcepito: «A causa delle circostanze del concepimento, delle probabili circostanze della nascita, o del fatto che il feto è handicappato o deforme, può essergli attribuito un valore negativo. Il feto può essere visto come qualcosa di minaccioso, di dannoso, può essere valutato negativamente oppure odiato»[6]. Per Engelhardt non si può dunque attribuire un valore normativo alla natura umana e neppure invocare il criterio della dignità umana per esseri che non hanno coscienza di sé. Ne consegue che tra gli esseri coscienti e non-coscienti esiste un rapporto di dominio e di possesso: «dopo il nostro corpo, lo sperma, gli ovuli, gli zigoti e i feti che produciamo ci appartengono nel modo più originario. Sono l'estensione e il frutto del nostro corpo. Sono a nostra disposizione finché non prendono possesso di sé in quanto esseri coscienti»[7].

Muoversi a partire dal concetto di dignità personale come fa l'*Istruzione*, comporta essere in sintonia con la corrente filosofica "personalista" secondo la quale l'uomo *è* persona, asserendo addirittura il principio-persona. Il personalismo ontologico, distanziandosi dalla concezione funzionalistica e attualistica della persona, mentre afferma che la vita umana ha un valore in sé, denuncia due concezioni riduttive della persona: l'una che considera la persona come relazione senza sostanzialità; l'altra, quella dell'individualismo, che ritiene l'essere umano come una realtà chiusa. Le diverse risposte della bioetica alle grandi sfide della medicina riproduttiva e rigenerativa dipendono dalla filosofia della persona. Pertanto, è un fatto non negabile, come giustamente sostiene F. D'Agostino, che la riduzione del bambino a *individuo umano non persona* «non è il frutto di un inaccettabile giudizio etico, ma di un erroneo giudizio cognitivo; perché, insomma, è epistemologicamente infondata. Ed è epistemologicamente infondata, perché è inaccettabile il criterio di qualificazione di quella entità che per Engelhardt è l'infante e cioè la sua "evidente" – per Engelhardt – incapacità di integrare le esperienze. È qui l'errore»[8]. Secondo D'Agostino, Engelhardt dimentica che l'integrazione di esperienza non risponde solo ad una dina-

---

5 H. T. Engelhardt, *Manuale di bioetica*, Milano 1991, 248.

6 *Ibid.*, 251.

7 *Ibid.*, 252-253.

8 F. D'Agostino, *L'infanzia come problema bioetico*, in Id., *Bioetica*, Torino 1998, 187.

mica naturalistico-biologica, ma ad una dinamica relazionale esistenziale. Gli infanti sono persone perché si impongono «anche se nelle fasi iniziali della loro vita non ne sono in alcun modo coscienti – *ad ogni io come un tu*»[9].

Le biotecnologie possono rispondere in certa misura alle sofferenze di numerose persone. Esse rappresentano una sfida per la società intera che deve ripensare il mistero e il valore della vita e dunque interpellano la cultura in modo particolare. Anche le grandi tradizioni religiose non possono non sentirsi sollecitate, considerata l'importante valenza simbolica che la vita e la procreazione rappresentano per la società e per la concezione religiosa dell'uomo. La chiesa cattolica interviene nel dibattito, data l'importanza dei valori umani e religiosi in gioco. Interviene per aiutare i cattolici ad un discernimento, ma non solo. La fede è portatrice di una luce che aiuta la società intera. Rende un servizio, perché si sente "obbligata" dal suo messaggio a rendere manifesto ad ogni uomo, il valore della sua dignità. Non lo fa perché vorrebbe imporre una visione particolaristica della realtà, ma in nome dell'universale "uomo", dell'amore per l'uomo essa ribadisce l'eccellenza di ogni essere umano. Il dibattito in cui oggi siamo confrontati, "laici" e "credenti", nell'ambito della bioetica, in realtà è un falso dilemma: si tratta di rispondere affermativamente o negativamente alla domanda se sia possibile difendere razionalmente il valore della vita dal momento del concepimento alla sua conclusione naturale. Esistono, tuttavia, diverse correnti di pensiero che tentano di "privatizzare" la riflessione ecclesiale rendendola insignificante, e quando qualcuno invocando la ragione concorda con la sensibilità della Chiesa per la vita, rischia di essere additato come "devoto", mentre in realtà esprime semplicemente un accordo sulla verità.

2. Valore simbolico-culturale delle biotecnologie

È innegabile per l'uomo contemporaneo il valore simbolico delle biotecnologie. Influenzato da uno scientismo tecnologico generatore di una certa visione "meccanicista" del mondo e dell'uomo in generale, e da un'etica del progresso secondo la quale è doveroso fare tutto ciò che la scienza offre come possibilità per il bene terapeutico dell'umanità e dell'uomo, l'uomo comune attribuisce alle biotecnologie un potere "quasi magico". L'ingegneria genetica offre di fatto delle prospettive in-

[9] *Ibid.*

coraggianti a numerosi malati colpiti da infarto cerebrale, da Parkinson, da Alzheimer, da lesioni traumatiche del midollo spinale, da sclerosi multipla, da distrofia muscolare, da diabete, da infarto del miocardio, ecc… Non possiamo che esserne grati. Tuttavia numerose domande meritano di essere poste. Come gestire le attese dei pazienti? Tra false e "ragionevoli" speranze della medicina rigenerativa (che impiega le risorse rigenerative delle cellule staminali sia d'origine embrionale sia di origine adulta) esiste un margine notevole che i mass-media attuali non sempre percepiscono. I problemi etici nell'uso delle cellule embrionali sono veramente così secondari tanto che, in una valutazione ponderata dei beni, si possono sacrificare embrioni umani? Spesso si ipervalorizzano i risultati ottenuti con le cellule staminali embrionali a scapito dell'informazione sulla ricerca, molto promettente, sulle cellule staminali adulte che non presentano immediatamente il problema etico delle cellule embrionali. Qualche volta si accusano addirittura di "oscurantismo" gli scienziati che preferiscono lavorare per motivi etici con le cellule staminali adulte. Indubbiamente la forte carica emotiva e simbolica che accompagna la ricerca sulle cellule staminali ha qualcosa che inerisce intrinsecamente al senso della vita, la dignità dell'uomo, il valore attribuito all'origine di ogni essere umano.

Questa dimensione simbolica investe anche il campo della procreatica. Nell'ambito della medicina riproduttiva, la separazione tra sessualità, genitorialità e procreazione ha introdotto una rivoluzione culturale dalle conseguenze non ancora interamente valutate. Non bisogna dimenticare che siamo figli di Cartesio, e spesso non ne siamo consapevoli. L'identità dell'essere umano concepito secondo il modello dualista cartesiano, che introduce una separazione netta tra spirito e corpo, viene amputato del valore essenziale del corpo nel concepire la sua identità personale. Il corpo diventa un oggetto che può essere strumentalizzato e utilizzato legittimamente secondo un'intenzionalità soggettiva buona. Pertanto il valore del corpo non viene più percepito come una realtà "personale" essenziale nella generazione di un futuro essere umano e, conseguentemente, si assiste ad una separazione nell'atto personale procreatore tra l'elemento spirituale e l'elemento biologico. In tal modo basta volere dare la vita ad un figlio per legittimare una manipolazione che utilizza il "by-pass" della fecondazione in vitro. È sufficiente un'alleanza simbolica tra due esseri per "procreare" senza la mediazione diretta di una relazione che non sia solo spirituale, ma anche corporea? Il dualismo si coglie, ancor più, nella relativizzazione dell'elemento spirituale della procreazione che in alcuni casi viene ad essere ridotta a riproduzione artificiale, puramente biologica, manipolabile secondo l'unico criterio dell'efficienza tecnica.

È proprio nell'ambito della medicina riproduttiva, che emergono le diverse do-

mande che enunciamo in seguito. Quale valenza attribuire al desiderio di avere un figlio "a tutti costi" in una forma di accanimento procreatico? Un'etica del desiderio s'avvera necessaria ma secondo quali criteri? Secondo la logica dell'avere o dell'essere, per riprendere un'espressione di E. Fromm o G. Marcel? Secondo la logica del dono o del dovuto diritto? Secondo la logica di accoglienza o di possesso-proprietà? Qual è il valore del soggetto-figlio, quali sono i diritti di cui è portatore che possono "modulare" i desideri di donne *single* o mamme-nonne, o di coppie non tradizionali? Basti ancora pensare alla situazione dei cosiddetti figli dell'al di là, quelli nati da gameti crioconservati di genitori defunti. È accettabile la selezione di un figlio e secondo quali criteri? Dai "capricci" dei genitori che vogliono un certo tipo di figlio, alla selezione di un figlio con un patrimonio genetico "non malato", la distanza è grande. Esiste un diritto ad un figlio sano? Qual è il valore dell'essere umano al suo inizio? Il suo valore dipende solo dalla nostra intenzionalità? E tuttavia rimane aperta la questione della legittimità della selezione terapeutica, vista la riduzione del valore della qualità ad un parametro discutibile. Come intendere il criterio della qualità della vita? Spesso la qualità viene identificata con un modo dignitoso di vivere: la dignità è compresa come una modalità accettabile di esistenza. Ma il criterio della dignità rimanda non solo all'esistenza, ma anche all'essenza dell'uomo, a ciò che fa che l'uomo è uomo. In nessun caso si dovrebbe arrivare a separare l'esistenza dall'essenza. La vita di un essere umano, "debole" in ragione della sua malattia, o della sua età, continua ad avere un valere assoluto. Ed è proprio in relazione con l'eugenismo che la medicina riproduttiva deve confrontarsi per quanto riguarda la diagnosi preimpianto.

L'Istruzione afferma esplicitamente che non mancano, «rappresentanti della filosofia e della scienza che considerano il crescente sviluppo delle tecnologie biomediche in una prospettiva sostanzialmente eugenetica»[10]. Se l'eugenismo come teorizzato da Galton, si concepisce come la scienza del miglioramento della razza, e se nella Germania nazista furono promulgate le prime leggi di selezione della razza con lo scopo di prevenire la nascita di essere umani con tare ereditarie, ben si comprende come la deriva eugenetica sempre si celi insidiosa nell'alveo di ogni riflessione sulle biotecnologie dal punto di visto etico. È vero che normalmente la questione eugenetica non si presenta in tale forma nei paesi democratici, tuttavia è mediante la variabile "qualità della vita" che essa afferra nuovamente il mondo della biomedicina, in particolare nel caso dei bambini "fabbricati" in provetta con la FIVET. A

[10] Congregazione per la Dottrina della Fede, Istr. *Dignitas personae. Su alcune questioni di bioetica*, 2.

partire dal momento in cui si crea una relazione commerciale ci si sottomette alla legge dell'offerta e della domanda. La domanda è quella di "ottenere" un figlio idoneo. L'idoneità, però, è una variabile definita secondo un contratto tra il richiedente e il medico. Entrando in una logica di produzione è normale richiedere, in virtù del criterio di efficienza, una certa qualità del prodotto "embrione".

3. La diagnosi preimpianto (DPI) e la discriminazione genetica

La domanda della legalizzazione della Diagnosi preimpianto in corso in alcuni paesi[11], e le discussioni nei diversi comitati nazionali di bioetica sulla possibilità di ammettere la DPI, fa emergere da una parte la questione della deriva eugenetica, e dall'altra quella dello statuto dell'embrione umano[12]. Il filosofo J. Habermas nel suo libro *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*[13], presenta alcune obiezioni che devono fare riflettere. Rilevando la differenza con l'aborto sottolinea che la DPI, «questo controllo premeditato sulla qualità mette in gioco un aspetto inedito: la strumentalizzazione di una vita umana – generata con riserva – rispetto alle preferenze e agli orientamenti di valore nutriti da terzi»[14]. L'Istruzione *Dignitas personae*, avverte questo rischio quando presenta la questione: «La diagnosi preimpiantatoria è una forma di diagnosi prenatale, legata alle tecniche di fecondazione artificiale, che prevede la diagnosi genetica degli embrioni formati *in vitro*, prima

---

11 In Germania, Irlanda, Austria e Svizzera è in corso una discussione sull'opportunità di liberalizzare la legge sull'interdizione della DPI. In Danimarca, Spagna, Francia, Belgio, Norvegia, Svezia, Repubblica Ceca, la DPI è autorizzata, ma con alcune riserve.

12 Cfr. G. Raeger, *Is preimplantation genetic diagnosis ethically acceptable?*, in *Bioethica Forum* (2008) Vol. 1, 2, 81-87; R. Kollek, *Präimplantationsdiagnostik. Embryonenselektion, weibliche Autonomie und Recht*, Tübingen 2000; A. Holderegger, *Ethische Probleme in der Stammzellenforschung*, in A. Holderegger – D. Müller – B. Sitter-Liver – M. Zimmermann-Acklin (ed.), *Theologie und biomedizinische Ethik. Grundlagen und Konkretionen*, Freiburg Schweiz 2002, 250-267; S. Ackermann, *Die ethische Diskussion um die Präimplantationsdiagnostik in der Schweiz*, in J.-P. Wils – M. Zahner (ed.), *Theologische Ethik zwischen Tradition und Modernitätsanspruch*, Fribourg 2005, 111-126; *Nationale Ethikkommission im Bereich Humanmedizin NEK-CNE. Präimplantationsdiagnostik*, Bern 2005. Report N.: 10/2005; *Nationale Ethikkommission im Bereich Humanmedizin NEK-CNE. Präimplantationsdiagnostik II: Spezielle Fragen zur gesetzlichenRegelung und zur HLA-Typisierung*, Bern 2007. Report N.: 14/2007; A. Arz de Falco, *Elemente der ethischen Diskussion um die Präimplantationsdiagnostik*, in A. Holderegger – D. Müller – B. Sitter-Liver – M. Zimmermann-Acklin (ed.), *Theologie und biomedizinische Ethik*, 268-279.

13 Cfr. J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino 2002.

14 *Ibid.*, 33.

del loro trasferimento nel grembo materno. Essa viene effettuata *allo scopo di avere la sicurezza di trasferire nella madre solo embrioni privi di difetti o con un sesso determinato o con certe qualità particolari*»[15]. L'Istruzione sottolinea la differenza tra la Diagnosi preimpianto e le altre forme di diagnosi prenatali: «alla diagnosi pre-impiantatoria segue ordinariamente l'eliminazione dell'embrione designato come "sospetto" di difetti genetici o cromosomici, o portatore di un sesso non voluto o di qualità non desiderate. La diagnosi pre-impiantatoria – sempre connessa con la fecondazione artificiale, già di per sé intrinsecamente illecita – è finalizzata di fatto ad una *selezione qualitativa con la conseguente distruzione di embrioni*, la quale si configura come una pratica abortiva precoce. La diagnosi pre-impiantatoria è quindi espressione di quella *mentalità eugenetica*, «che accetta l'aborto selettivo, per impedire la nascita di bambini affetti da vari tipi di anomalie. Una simile mentalità è lesiva della dignità umana e quanto mai riprovevole, perché pretende di misurare il valore di una vita umana soltanto secondo parametri di normalità e di benessere fisico, aprendo così la strada alla legittimazione anche dell'infanticidio e dell'eutanasia»[16].

Rimane vero che il *plaidoyer* in favore della DPI viene presentato con diversi motivi. In questo modo si elimina l'aborto, si viene incontro alla fragilità psicologica delle coppie a rischio di una malattia ereditaria. Si nota che è meglio legalizzarla per evitare che si cerchino altre vie nei Paesi che la rendono già disponibile. Si blocca la diffusione della malattia nelle generazioni future. Viene anche evocato il principio di autonomia. Per quanto riguarda il rischio di un'eventuale deriva, si afferma che l'impiego della DPI può essere controllato legalmente. Qualche volta si sente dire che sarebbe crudele dare la vita a persone "qualitativamente" menomate, che si sentirebbero come un peso per la società, e che, di fatto, in un contesto di "rendimento" come l'attuale rischierebbero di essere considerate meno produttive.

Per evitare un irenismo ingenuo da una parte, e dall'altra non accusare troppo facilmente l'Istruzione di praticare un'euristica della paura, non possiamo non riferire le riflessioni di un J. Testard, "padre" del primo bambino francese "prodotto" in vitro nel 1982. Egli attira l'attenzione sul fatto che nella società i progressi straordinari della medicina riproduttiva sono stati accolti con entusiasmo dimenticando che in realtà è in corso un nuovo eugenismo democratico, soft e insidioso. Nel suo libro *Le désir du gène* (1992)[17], offriva una descrizione molto lucida della diagnosi

---

15 Congregazione per la Dottrina della Fede, Istr. *Dignitas personae. Su alcune questioni di bioetica*, 22.

16 *Ibid.*; cfr. Giovanni Paolo II, Lett. enc. *Evangelium vitae*, n. 63, in *AAS* 87 (1995) 473.

17 Cfr. J. Testard, *Le désir du gène*, Paris 1992.

preimpianto e evidenziava le sue conseguenze. La medicina preventiva che mira a impedire la malattia deve tener conto, secondo Testard, delle implicazioni che derivano dalla DPI, la quale incide su una nuova definizione dell'accettabilità dell'essere umano che riduce, di fatto, il numero di esseri degni di vita. Egli si pone anche la domanda dell'estensione dei test che nel futuro rischiano di diventare obbligatori sia in modo diretto che indiretto (chi non si sottomette, viene penalizzato sul mercato del lavoro). Denuncia anche il margine d'errore, e fa riflettere sull'incidenza reale della predizione statistica di una malattia che, nella sua genesi, dipende comunque sempre da elementi multifattoriali. Sottolinea la deresponsabilizzazione nella delega della scelta a terzi: «La libertà di scegliere i nostri figli potrebbe essere riservata agli esperti»[18]. Testard nota che la maggioranza dei sostenitori in favore della legalizzazione della DPI rifiutano di essere considerati attori di un intento eugenetico di catalogazione degli embrioni umani, addirittura negano l'eventualità appoggiandosi su due argomenti complementari. Ogni ovulo fecondato non può che rivelare un numero finito di anomalie "conosciute", pertanto la selezione interessa solo difetti maggiori, come la Trisomia 21. Inoltre la DPI sarebbe riservata alle coppie a rischio. Viene chiamata in causa l'etica degli esperti e la saggezza dei consumatori. Tuttavia Testard nota che in futuro con l'analisi del genoma umano, saranno identificabili, in numero sempre crescente, sequenze nucleiche responsabili di malattie monogeniche. Ipotesi che è stata confermata con la catalogazione completa del genoma umano. Pertanto si potranno identificare in futuro anche diverse caratteristiche genetiche in un solo embrione. Testard si chiede criticamente se la possibilità di escludere la deriva eugenetica del DPI derivi da ingenuità o da malizia. Egli attira l'attenzione sulla componente economica che accompagna ogni ricerca scientifica e la debolezza di un'autolimitazione etica dei genetisti che devono tener conto dei meccanismi implacabili di un sistema di mercato[19]. A coloro che intendono nascondersi dietro la preparazione della coppia, occorre costatare che il desiderio di avere un figlio *ad hoc* sta crescendo. Si dovrà tener maggiormente conto in futuro della crescente pressione sul soggetto in nome della *performance* o della sicurezza. È troppo facile – dice Testard – considerare intellettuali superati, coloro che si chiedono se la via imboccata non meriti di essere analizzata più criticamente[20]. E ha ragione! Non si tratta qui di una euristica della paura, ma di considerare realisticamente le conseguenze di un

[18] *Ibid.*, 242.

[19] Cfr. *ibid.*, 244.

[20] Cfr. *ibid.*, 245.

certo agire, che, se è umano, è anche responsabile. Testard considera anche l'argomento della libera autodeterminazione, secondo il famoso principio dell'autonomia che la bioetica "laica" usa come primo principio. Egli nota tuttavia che in questo caso esistono ragioni per credere che interferisca con la libertà altrui. Non c'è dubbio che il grande perdente sarà «quel tale bambino nato con un *handicap*» che fino ad ora veniva accettato nel mistero doloroso che lega l'umano all'umano, malgrado gli «errori della natura». «Sarà lui a perdere. Perderà sollecitudine e tolleranza poiché la sua presenza nel mondo avrebbe potuto essere evitata, anche nel caso in cui il suo *handicap* rivelasse una devianza minore rispetto alla norma statistica, ma che sarà valutato secondo termini di costo sociale, ed anche di sconfitta della capacità di padronanza tecnica della scienza»[21]. Testard denuncia anche il rischio di deriva della democrazia verso un sistema che favorirebbe la casta dei perfetti[22]. Egli è convinto che «il programma "democratico" del DPI-per-tutti ridurrebbe la società ad una macchina funzionale sotto il controllo di un Stato onnipresente, qualcosa come un totalitarismo scientista»[23].

M. Schooyans nello stesso senso parla del rischio di un totalitarismo biomedico e di un «terrorismo dal volto umano»[24] a proposito della pressione esercitata su ogni esistenza umana non accettabile: «Con l'avvento del terrore ovattato, ogni esistenza umana è a rischio, in stato di allerta. Il terrore ovattato paralizza le donne incinte sospette di portare un bambino non conforme alle circolari ministeriali. Il giovane motociclista vittima di un incidente? Un insieme di organi da trapiantare che lo espone a frettolosa cannibalizzazione. Il bambino appena concepito? Materiale offerto agli esperimenti. Il portatore di handicap, il malato in fase terminale? Un peso economico per i cittadini produttori-consumatori. Il povero, il disoccupato? Pesi inutili che provocano l'abbassamento del rendimento della società. L'anziano? Uno che disturba, che costa, e ogni caso irrecuperabile. Tutti sono esposti al quel terrore ovattato, così pratico, così discreto, così sicuro nella sua efficacia e in più così intelligentemente organizzato, legalizzato, prodigiosamente performante»[25]. Certo, lo stile è quello della denuncia profetica, e può sembrare esagerato. È però vero che oggi si parla sempre più di una spersonalizzazione del sistema ospedaliero, della devalorizzazione dei pa-

---

[21] *Ibid.*, 246.

[22] Cfr. *ibid.*, 246.

[23] *Ibid.*, 246-247.

[24] Cfr. M. Schooyans, *Le terrorisme à visage humain*, Paris 2006.

[25] *Ibid.*, 188.

zienti anziani, si ravvisa l'assenza di bambini Down, che la recente legge belga sulla medicina rigenerativa (2009) permette la ricerca sperimentale fino a 8 settimane dal concepimento, che il mercato del lavoro adopera sempre più criteri di selezione "qualitativi", tra i quali in un prossimo futuro potrebbero essere assunti anche i dati sanitari comprendenti il codice genetico… è inoppugnabile il rischio che in futuro si assista a quella tendenza di "favoreggiamento" degli esseri con codice genetico "accettabile" nel mondo del lavoro. Basta ancora pensare alle discriminazioni possibili che possono provenire dalle assicurazioni.

La condizione "eugenetica", non più intesa secondo il criterio della razza, ma secondo la qualità dei geni, rende il problema ancora più pertinente nella società contemporanea. Il sogno del "figlio perfetto" o di un figlio "accettabile", o di un figlio "al quale si evita una sofferenza", eliminando una tara ereditaria mediante una terapia genica, specifica lo scenario in cui bisognerebbe interpretare il criterio dell'accettabilità o della qualità della vita. Emerge pertanto la domanda se il criterio della qualità della vita non dovrebbe spostarsi *versus* il criterio della sacralità della vita. Di fatto la qualità della vita è intesa come un vivere bene, ma tale parametro non è sufficiente per cogliere la qualità della vita di un essere. Riteniamo non sia sufficiente affermare il criterio della qualità della vita in contrapposizione a quello della sacralità della vita. Ogni vita ha il suo valore indipendentemente da una valenza economica, politica, razziale. Separare il criterio della qualità della vita dal criterio della sacralità della vita significa, in un certo senso, minare la base della democrazia in quanto ad alcuni esseri umani vengono riconosciuti meno diritti, perché meno "qualificati" umanamente. Non si può nemmeno ignorare che la pressione sociale diventerà sempre più forte per eliminare "gli esseri umani", gli "embrioni umani" troppo "pesanti" per la società. Se il criterio della qualità della vita venisse a prevalere si rischierebbe addirittura di relativizzare il criterio della sacralità della vita. Il criterio della qualità della vita rischia allora di diventare un criterio solo psicologico o puramente culturale, senza alcuna relazione con il valore ontologico della persona umana, rendendo, in tal modo, inconsistente ogni discorso sui diritti umani e l'elaborazione di una bioetica secondo il principio della dignità umana.

4. Medicina riproduttiva: tra logica di produzione e logica di dono?

La medicina riproduttiva non solo deve confrontarsi dal punto di vista etico con la domanda della discriminazione "genetica", ma anche, come abbiamo già sopra

accennato, con il cambiamento del valore simbolico della procreazione, cambiamento che apre la porta all'utilitarismo e al produttivismo. Il passaggio da una logica della donazione ad una logica della produzione non è senza conseguenze sull'autocomprensione dell'uomo e della donna, e di tutta la società intera. Non sempre avvertiamo la differenza qualitativa che esiste tra il produrre la vita e trasmetterla. P. L. Formari, in un articolo (*Donne in trappola nella "fabbrica dei figli"*)[26], molto lucidamente evidenzia il malessere della procreazione che si sottrae alla logica della donazione per adoperare la logica della produzione. Una logica che, come dichiarava più di quindici anni or sono la psichiatra francese Marie-Madeleine Chatel, modifica profondamente la psicologia della donna, del senso della maternità. Nella prospettiva di produzione dei figli, Chatel sottolinea giustamente come i figli non sono più attesi «in una discendenza ma sono fabbricati a colpi di volontà, di decisione e di forzatura»[27]. Non si deve nascondere che «l'ideologia della padronanza assoluta porta a non riconoscere che il figlio anche programmato, ha sempre un tratto di evento, insorge come realtà impensabile, o come dono senza prezzo»[28]. Chatel mostra che l'abbandono della logica della donazione incide anche sulla logica della filiazione e sulla valenza della figura del padre. Ricordiamo come C. Risé nel suo saggio *Il padre. L'assente inaccettabile*, ha giustamente parlato delle diverse manifestazioni sociali del cambiamento della figura del padre, sulla quale bisognerebbe riflettere più a lungo[29]. Non si tratta solo di cambiamenti che avvengono nel contesto della dissociazione della parentela, come nel caso della FIVET eterologa, ma all'interno della stessa FIVET omologa. L'intervento di un terzo "manipolatore" trasferisce una dimensione della paternità ad un altro. Sarà un altro a selezionare gli embrioni e a decidere di dare o non dare la vita ad un embrione. Non a caso si parla del biopotere. Il noto ginecologo-ostetrico francese P. Simon, nel suo libro *De la vie avant toute chose*, ha ben evidenziato come la logica dissociativa tra la procreazione e la paternità cambia il paradigma della procreazione. «La sessualità sarà dissociata dalla procreazione e la procreazione dalla paternità. È tutto il concetto di famiglia che viene sconvolto: il padre non è più il genitore ma colui che alleva il bambino. (…) È, in un certo senso, l'intera società che feconda la coppia»[30] con la mediazione del medico. Non può esse-

---

[26] P. L. Formari, in Avvenire, martedì 10 maggio 2005.

[27] *Ibid.*

[28] *Ibid.*

[29] Cfr. C. Risé, *Il Padre. L'assente inaccettabile*, Cinisello Balsamo 2003[2]; cfr. F. D'Agostino, *La figura paterna nella fecondazione assistita*, in Id., *Bioetica*, Torino 1998, 309-313.

[30] R. Simon, *De la vie avant toute chose*, Paris 1979, 222.

re più chiaro: si riduce la sessualità alla sua sola dimensione culturale ignorando la valenza ontologica della procreazione e, dunque, della sua logica interna. «La vita è ciò che i viventi ne fanno: la cultura la determina»[31]. Ora dobbiamo riconoscere che la dimensione culturale non esaurisce il senso della procreazione. La procreazione "umana" per rimanere umana deve rispettare tutte le caratteristiche di una antropologia integrale, diversamente perde la sua umanità, diventando una operazione tecnica. Il filosofo E. Agazzi notava già più di 20 anni or sono che «siamo qui in presenza di un salto qualitativo enorme, ossia al fatto che l'essere umano non viene alla vita per un processo di generazione, ma di produzione»[32]. E così si cambia la triade originale uomo-donna-generato che non si relaziona più secondo una dinamica interrelazionale interpersonale, ma di dipendenza causale[33]. Il figlio diventa allora *della madre*, la sua proprietà, non approda più come vita *nella madre* con tutte le implicazione antropologiche e etiche. Nota in proposito il filosofo S. Palumbieri: «egli perde la natura di figlio *soggetto di*, per diventare prodotto *oggetto di* (*soggetta a*, rispetto agli arbitri e agli umori o anche ai desideri dei contendenti)»[34].

Per quanto riguarda la medicina riproduttiva, la posizione dell'Istruzione *Dignitas Personae* rimane in linea con la *Donum vitae*. Viene affermato, proprio tra i tre beni fondamentali da rispettare, quello della logica della sessualità umana che richiede di non scindere l'atto sessuale unitivo e l'atto procreativo. «Per quanto riguarda la *cura dell'infertilità*, le nuove tecniche mediche devono rispettare tre beni fondamentali: a) il diritto alla vita e all'integrità fisica di ogni essere umano dal concepimento fino alla morte naturale; b) l'unità del matrimonio, che comporta il reciproco rispetto del diritto dei coniugi a diventare padre e madre soltanto l'uno attraverso l'altro[35]; c) i valori specificamente umani della sessualità, che "esigono che la procreazione di una persona umana debba essere perseguita come il frutto dell'atto coniugale specifico dell'amore tra gli sposi»[36]. Le tecniche che si presentano come un aiuto alla procreazione «non sono da rifiutare in quanto artificiali. Come tali esse testimoniano le possibilità dell'arte medica, ma si devono valutare sotto il profilo morale in riferimento

---

31 *Ibid.*, 15.

32 E. Agazzi, *La filosofia di fronte al problema delle manipolazioni genetiche*, in AA.VV., *Manipolazione genetiche e diritto*, Milano 1986, 95.

33 Cfr. L. Leuzzi, *Riflessione etico-morale sulla fecondazione "in vitro"*, Acquaviva delle Fonti (Bari) 1986, 96.

34 S. Palumbieri, *Antroplogia e sessualità. Presupposti per un'educazione permanente*, Torino 1996, 333.

35 Cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, Istr. *Donum vitae*, II, A, 1, in *AAS* 80 (1988) 87.

36 *Ibid.*, II, B, 4, *l.c.*, 92.

alla dignità della persona umana, chiamata a realizzare la vocazione divina al dono dell'amore e al dono della vita»[37]. È proprio il riferimento ai valori specificamente umani della sessualità che causa problemi e suscita discussione. L'unitotalità personale che investe anche la dimensione sessuale e dunque la dimensione riproduttiva, offre una chiave per pensare la differenza che esiste tra la generazione e la produzione dell'essere umano con un atto sostitutivo dell'amore coniugale. Non si tratta tanto di un rifiuto dell'artificialità della procedura riproduttiva, ma piuttosto di cogliere in essa una contraddizione con la natura propria "personale" dell'atto generativo della vita di un essere personale. H. Weber si esprime così a proposito della medicina riproduttiva: «Il prezzo da pagare per l'irrompere delle tecnologie nel settore della riproduzione umana sembra effettivamente troppo alto: ne va di mezzo la stessa *dignità umana*. I nuovi metodi dischiudono possibilità che alla resa dei conti si rilevano più opprimenti del disagio che vorrebbero eliminare, quello causato dalla mancanza di figli»[38]. Weber oltre a evidenziare il pericolo della tecnicizzazione della vita alla sua radice, e la frattura tra maternità e paternità, sottolinea le possibili ripercussioni negative sull'immagine e sulla valutazione dell'uomo. In tale senso afferma: «Il modo "naturale" di trasmettere la vita lascia pur sempre presagire qualcosa della somma e inviolabile dignità dell'uomo, la cui origine si richiama a qualcosa che è prima e che va al di là dell'intervento dei genitori e di quanto essi sono in grado di donare»[39].

P. Petersen, professore emerito di Psicologia e Psicosomatica alla Scuola superiore di Medicina dell'università di Hannover, non esita a parlare, sulla base degli studi esistenti finora, di ripercussione psicologica e spirituale della procreazione artificiale per le donne/famiglie[40]. È possibile infatti un approccio psicosomatico delle tecnologie riproduttive. Non solo possibile, ma necessario secondo Peterson, considerato che la triade corpo-anima-spirito appartiene, allo stato della medicina attuale, ad ambiti scientifici separati. «I ricercatori di medicina riproduttiva che lavorano e pensano solamente in un modo esclusivamente somatico (e questi sono in assoluta maggioranza) negano i problemi mentali e psicosomatici che derivano dai metodi

---

[37] *Ibid.*, Introduzione, 3, *l.c.*, 75.

[38] H. Weber, *Teologia morale speciale. Questioni fondamentali della vita cristiana*, Cinisello Balsamo 2003, 127.

[39] *Ibid.*, 126.

[40] Cfr. P. Petersen, *La ripercussione psicologica e spirituale della procreazione artificiale per le donne/famiglie relativamente agli atteggiamenti antropologici, spirituali. Una sfida all'antropologia psicosomatica e pneumatologica*, in AAVV., *La dignità della procreazione umana e le tecnologie riproduttive. Aspetti antropologici ed etici. Atti della decima Assemblea generale della Pontificia Accademia per la vita (Città del Vaticano, 20-22 febbraio 2004)*, a cura di J. Vial Correa – E. Sgreccia, Città del Vaticano 2005, 166-178.

riproduttivi in medicina. La biografia individuale e della famiglia è soppressa»[41]. I danni sono tali che Petersen parla di sindrome di estraniamento psicosomatico[42]. Peterson attira l'attenzione sull'antropologia "sovrasemplificata" che non tiene conto dell'apporto di un'antropologia psicosomatica. Questa semplificazione deriva da diversi dogmi fondamentali che condizionano tutta la medicina riproduttiva. Si parte dalla riduzione cartesiana dell'*uomo a macchina*, che viene interpretato dalla legge della causalità meccanica. Si adopera l'*ethos del fare l'impossibile* in vista del progresso. E si attribuisce *un peso assoluto al desiderio del bambino*. Certamente gli studi di Petersen richiedono di essere confermati, ma attirano l'attenzione sulle implicazioni psicologiche e spirituali di ogni agire dell'uomo, ed in modo particolare della maternità e della paternità che implicano emotivamente, spiritualmente tutto l'essere umano.

5. La questione etica e la sperimentazione: il fine giustifica il mezzo?

La serietà della questione dello statuto dell'embrione emerge ancora una volta nell'ambito della ricerca sperimentale che coinvolge l'uso delle cellule embrionali. Nel conflitto etico, che può nascere tra sperimentazione e desiderio di fare avanzare la scienza, in vista di un aiuto maggiore alla persona sofferente, occorre mantenere presente la finalità della scienza. L'Istruzione *Dignitas personae* giustamente ricorda che il valore della scienza deve sempre confrontarsi con la questione della dignità umana, definendo «la scienza come prezioso servizio al bene integrale della vita e della dignità di ogni essere umano»[43]. Ora nella prospettiva "positivista" della scienza, gli accenti sono diversi. Si considera la scienza come unica fonte di conoscenza che non deve confrontarsi con altre discipline, quali l'etica, la metafisica, le scienze umane. L'ideologia della libertà assoluta della scienza porta la stessa a credere all'autoregolazione per evitare possibili derive. Tuttavia è utile ricordare ciò che J. Monod avvertiva quando alludeva agli effetti negativi possibili della ricerca, attribuendoli, non alla scienza, ma allo strumento nelle mani sbagliate. È dunque molto restrittiva quella visione puramente autonoma della scienza, scienza che non

41 P. Petersen, *La ripercussione psicologica e spirituale della procreazione artificiale*, 168.

42 Cfr. *ibid.*, 168.

43 Congregazione per la Dottrina della Fede, Istr. *Dignitas personae. Su alcune questioni di bioetica*, 3.

richiederebbe una riflessione etica e antropologica. Inoltre bisogna rilevare i condizionamenti esterni alla scienza, che nessuno nega più, quali il potere economico, politico, militare, l'influsso culturale. La scienza è diventata una forza produttiva che, come tale si espone facilmente a giochi d'interesse che limitano fortemente la libertà, imponendole ambiti e risultati di ricerca. Sempre più ricondotta e collocata ad un contesto globale, la scienza e le sue conquiste sono considerate come facenti parte di un sistema sottoposto a criteri di giudizio e di orientamento spesso estranei alla sua libertà di ricerca[44].

Confrontare la ragione etica e la razionalità scientifica è fondamentale nell'attuale contesto. Ma per un confronto serio s'impongono delle precisazioni. L'etica non può fondarsi su conoscenze parziali, falsificabili della scienza (Popper). Inoltre l'etica della scienza non può essere pura etica della conoscenza come ritiene J. Monod, ma piuttosto partire dalla persona umana quale imperativo fondante dell'attività tecnoscientifica[45]. M. Pera ha evidenziato la trappola in cui si cade quando si mescolano tra loro i livelli della razionalità filosofica e della razionalità scientifica delle scienze empiriche. Confrontiamo il dialogo tra scienziati e filosofi nella presentazione di Pera: «*Scienziati*: possiamo eliminare i non-embrioni? *Filosofi*: sì, potete, perché i non-embrioni sono non-persone. *Scienziati*: perché sono non persone? *Filosofi*: perché è provato scientificamente»[46]. Come ben rileva Pera, il predicato persona cade sotto la competenza filosofica, etica e teologica. L'esempio riprodotto illustra l'importanza di un approccio pluridimensionale del fenomeno della vita, per la sua corretta interpretazione e l'elaborazione di un'etica della vita che non sia riduttiva.

Esistono diversi modelli per pensare la relazione tra scienza e etica. A noi sembra che quello proposto da G. Gismondi per considerare l'etica dell'attività tecnoscientifica merita attenta valutazione. È davvero possibile una razionalità scientifica ancorata ai fondamenti etici indicati nei principi epistemologici di Popper, come la fallibilità, la discussione-confronto, come l'idea della verità quale ideale regolatore, come quella concezione della ricerca in prospettiva di una tensione asintotica alla verità, come l'onestà intellettuale. «Questi valori tridimensionali (etici, epistemologici, euristici) sollevano profondi interrogativi sui fini e l'intenzionalità (fenomenologia), sulle

---

44 Cfr. G. Gismondi, *Etica fondamentale della scienza. Fondamenti e principi dell'impegno tecnoscientifico*, Assisi 1997.

45 Cfr. T. Verhoog, *Science and the Social Responsability of Natural Scientist*, Leiden 1980; cfr. anche P. Quattrocchi, *Etica, scienza, complessità*, Milano 1984, 116-119; cfr. J. Jacobelli, *La scienza per l'uomo*, in Id. (a cura di), *Scienza ed etica. Quali limiti?*, Bari 1990.

46 M. Pera, *L'etica in laboratorio*, in J. Jacobelli, *Scienza ed etica*, 138.

conseguenze negative e sulla responsabilità (etica), che esigono adeguata apertura antropologica e fondamento ontologico»[47].

Conseguentemente, è il criterio della verità della persona, in ultima analisi, a costituire la pietra angolare dell'etica dell'impegno tecnoscientifico, secondo il modello proposto da G. Gismondi. Muovere a partire dalle singole parti, dignità, identità, relazioni, diritti e doveri, amore (processo analitico) e dall'insieme (processo sintetico) è la direzione, indicata da Gismondi, che la cultura tecnoscientifica odierna deve seguire. Tuttavia, oggi la cultura tecnoscientifica ha accentuato le conoscenze fenomeniche e funzionali a scapito dei valori e degli orientamenti morali. Gismondi ricorda giustamente che «trascurando la profonda unità corporeo-spirituale della persona, sono rimaste semi-verità, che impediscono la corretta percezione della libertà»[48]. Sottolineiamo il nostro accordo quando egli afferma che «solo una etica fondata sulla verità e la dignità della persona, può impedire alle false libertà d'imporsi come legge, alla libertà vera di scadere in arbitrio e alle leggi di divenire oppressive»[49]. Emerge da questa visione il limite di una bioetica o di una biogiuridica che si fondano su una concezione parziale della libertà. La vera libertà è responsabile, perché relazionale. Così per esempio la valutazione della sperimentazione sugli embrioni umani dipenderà da una giusta congiunzione della razionalità scientifica ed etica. Il giusto fine dovrà sempre in questa visione rispettare il mezzo, la vita umana nascente che non può essere trattata alla stregua di un oggetto anonimo, neutrale, perché ha una sua propria dignità, un intrinseco valore.

6. La Convenzione di Oviedo (1997)

Il criterio della dignità umana non è obsoleto nell'ambito della biomedicina. Basta pensare alla *Dichiarazione di Helsinki del 1975*, e alla *Convenzione europea di bioetica* (Oviedo), che nel 1998 ha offerto il fondamento per il rifiuto della pratica della clonazione umana. Ha ragione F. D'Agostino nell'affermare la persistenza del valore del criterio della dignità umana: «sta di fatto che è comunque operante nel nostro tempo una coscienza collettiva che percepisce che la soggettività umana non può es-

47 G. Gismondi, *Etica fondamentale della scienza*, 49.

48 *Ibid.*, 166.

49 *Ibid.*, 183-184.

sere reificata»[50]. Giustamente J. Habermas rileva che non si tratta di una questione solo culturale: «Non si tratta dunque della cultura che è in ogni luogo diversa, bensì dell'immagine che le diverse culture si fanno dell'uomo: di quell'uomo che è in ogni luogo identico a sé sul piano della universalità antropologica»[51].

Soffermiamoci brevemente alla *Convenzione per la protezione dei diritti dell'uomo e la dignità dell'essere umano riguardo alle applicazioni della biologia e della medicina: Convenzione sui diritti umani e la biomedicina, firmata a Oviedo nel 1997*[52]. Nelle disposizioni generali – capitolo I – vengono menzionati principi fondamentali: quello della protezione dell'essere umano nella sua dignità e nella sua identità, la garanzia del rispetto dell'integrità dell'individuo, la responsabilità pubblica nei confronti dell'applicazione della biologia e della medicina, il divieto di ogni forma di discriminazione. Emerge il primato dell'uomo rispetto alla società e alla scienza: «L'interesse e il bene dell'essere umano devono prevalere sul solo interesse della società e della scienza». Nel II capitolo si sviluppa il valore del consenso in ogni atto medico. Nel capitolo successivo viene affermata la tutela della privacy nel trattamento dei dati sanitari. Nel capitolo IV si insiste sulla non discriminazione genetica: «Ogni forma di discriminazione nei confronti di una persona in ragione del suo patrimonio genetico è vietata» (Art. 11). Vengono proibiti test genetici predittivi per fini non terapeutici o di ricerca non-medica (Art. 12). È vietato un intervento che modifichi il genoma umano se non per delle ragioni preventive, diagnostiche o terapeutiche e solamente se non si prefigge di introdurre una modifica nel genoma dei discendenti (Art. 13). Viene proibita la selezione del sesso, salvo il caso in cui si cerchi di evitare una malattia ereditaria legata al sesso (Art. 14). L'Art. 18, dedicato alla ricerca sugli embrioni in vitro, indica che 1) «Quando la ricerca sugli embrioni in vitro è ammessa dalla legge, questa assicura una protezione adeguata all'embrione»; 2) «La costituzione di embrioni umani a fine di ricerca è vietata».

La convenzione di Oviedo è, dunque, elaborata sul fondamento della dignità umana. Si evidenzia un'attenzione all'integrità dell'individuo, una responsabilità per le applicazioni. Ci si deve però interrogare sul concetto di dignità umana, il cui uso è primariamente nel senso dell'autonomia e della libertà della persona. Tale chiave "esistenzialista" non può che portare ad un impoverimento della comprensione del criterio stesso della dignità umana, poiché una comprensione integrale della dignità

---

50 F. D'Agostino, *Bioetica nella prospettica della filosofia del diritto*, Torino 1998, 76.

51 J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, 41.

52 Per un commento recente cfr. A. Bompiani, *Consiglio d'Europa. Diritti umani e biomedicina. Genesi della Convenzione di Oviedo e dei Protocolli*, Roma 2009.

umana richiede che l'idea della natura umana non sia esclusa. In effetti occorre riconoscere che le interpretazioni del criterio della dignità umana dipendono dalla filosofia soggiacente. Quando l'idea della persona viene ridotta alle sue manifestazioni (libertà, ragione, amore…), automaticamente non viene presa in considerazione l'idea di essenza della persona, cioè la natura di uomo, in quanto uomo. Al contrario nell'Istruzione *Dignitas personae* si sottolinea bene che «Per il solo fatto d'esistere, ogni essere umano deve essere pienamente rispettato»[53]. Per poter accogliere l'argomentazione dell'Istruzione in campo bioetico è necessario considerare il valore dell'essere umano in sé, a livello ontologico. Ne deriva che «Si deve escludere l'introduzione di criteri di discriminazione, quanto alla dignità, in base allo sviluppo biologico, psichico, culturale o allo stato di salute»[54]. Ora nella Convenzione di Oviedo, si rileva una mancanza di tutela della vita prenatale, particolarmente della vita embrionale. È pur vero che, non interferendo con le diverse legislazioni nazionali in merito alla ricerca sugli embrioni, la Convenzione aggiunge, però, la necessità di "assicurare" una protezione adeguata degli embrioni[55].

7. Quale statuto etico e giuridico per la vita umana intrauterina?

La questione etica di fondo rimane lo statuto etico e giuridico dell'embrione umano extracorporeo[56]. Si deve riconoscere che la legalizzazione dell'aborto ha generato un clima "relativista", intorno al valore dell'embrione, che interessa quasi tutta la ricerca biomedicale embrionale. L'uso dei contraccettivi "antiannidatori", la banalizzazione dell'aborto con la RU 466, l'esistenza di embrioni sovrannumerari nel caso della Fecondazione in vitro, e l'accentuazione del principio dell'autodeterminazione quale principio etico essenziale hanno certamente creato una forma di anestesia della sensibilità della coscienza verso la questione "non banale" del valore della vita

---

53 Congregazione per la Dottrina della Fede, Istr. *Dignitas personae. Su alcune questioni di bioetica*, 8.

54 *Ibid.*

55 Sulla protezione dell'embrione cfr. C. Kummer, *Biomedizinkonvention und Embryonenforschung. Wieviel Schutz des menschlichen Lebensbeginns ist biologisch «angemessen»?*, in A. Eser (ed.), *Biomedizin und Menschenrechte. Die Menschenrechtskonvention des Europarats zur Biomedizin – Dokumentation und Kommentare*, Frankfurt am Main 1999, 59-78.

56 Cfr. A. Craig, *Die Bedeutung biologischer Befunde für eine ethischnormative Betrachtung des moralischen Status des extrakorporalen Embryos*, in G. Maio (ed.), *Der Status des extrakorporalen Embryos*, Stuttgart 2007, 239-274.

prenatale dall'inizio del concepimento. Una certa etica "laicista" ha rilegato il principio della sacralità della vita nell'ambito della religione, inducendo a credere che si tratta solo di una questione di fede, e non di razionalità e che pertanto non può avere una portata universale. Addirittura c'è chi si è nascosto dietro il principio della libertà di coscienza, lasciando nella neutralità la questione del valore della vita umana neoconcepita. Inoltre una lettura ideologica "politica" ha creato quella divisione tra due campi, uno di destra *pro life* e uno di sinistra *pro choice*, lasciando credere che si tratti "solo" di una questione di concezione della società. Alcuni si accontentano e si nascondono dietro la separazione tra diritto ed etica, onde affermare che il problema è sotto controllo e considerare la legge quale norma di una nuova moralità. Alcuni hanno semplificato la questione rileggendola secondo la categorie dei segni dei tempi. Essere al passo coi tempi ed essere moderno, significherebbe accettare l'aborto quale espressione del diritto all'autodeterminazione della donna e conseguentemente chi si pone la domanda del valore della vita nascente, anche a livello embrionale, viene dichiarato fondamentalista, integralista, dogmatico, antimoderno, oscurantista; per di più c'è anche chi interpreta la difesa della vita in una lettura di restaurazione in corso nella Chiesa (H. Küng[57]). Non si può negare che, in alcuni casi, possono di fatto convivere sensibilità per la vita e approccio ideologico, ma sarebbe riduzionismo epistemologico non volersi interrogare sulle ragioni di chi cerca di sensibilizzare la coscienza collettiva sul valore intrinseco della vita prenatale e sulla necessità di proteggerla giuridicamente. È troppo facile nascondersi dietro una denuncia di incoerenza, tra una insensibilità verso i problemi sociali e una ipersensibilità verso la vita nascente, per non lasciarsi interpellare da domande sulla vita, che emergono anche da ambiti cosiddetti "laici". Basta pensare al saggio di O. Fallaci, *Lettera a un bambino mai nato* (2007[33]). È impossibile non interrogarsi sull'impatto culturale del clima relativista che incide realmente sulla concezione della vita in generale. Osiamo affermare che dal modo in cui trattiamo l'embrione umano, dipende anche la relazione verso gli altri. La questione della vita prenatale non è così secondaria. Lo zigote, l'embrione, il feto, sono sempre sinonimo dell'origine di ciascuno di noi. Riduzione del valore della vita prenatale significa anche riduzione del valore della vita adulta come indicano le tesi dei noti bioeticisti P. Singer e H. Engelhardt. Si tratta dell'origine di ogni essere umano, che non può essere "neutrale" a meno di considerarsi già come un essere a valenza "neutrale", anonimo, quantificabile secondo una categoria numerica. Una spersonalizzazione in atto, non è da negare.

[57] Cfr. La Repubblica, 27 gennaio 2009.

8. La vita embrionale è solo vita vegetale? La sfida della spersonalizzazione o *The Abolition of Man*

C. S. Lewis nel suo *The Abolition of Man*[58], ha attirato l'attenzione sulla spersonalizzazione in corso nella cultura contemporanea. La corrente filosofica personalista e la bioetica "personalista" hanno cercato di valorizzare il criterio della persona contro quella tendenza nichilista presente nell'ambito delle biotecnologie. Si deve di fatto riconoscere che l'uomo contemporaneo assume come presupposti una metafisica del puro divenire, e una volontà di potenza del poter fare tutto. Non si può nascondere che dimenticare l'essere rende problematica la comprensione di quella posizione che attribuisce un valore alla vita umana dal primo momento di concepimento. «Nell'attuale nichilismo muta la comprensione essenziale dell'essere. Essere nel senso più alto non significa più "essere sempre", ma solo esistere in modo finito e temporalmente limitato, e dunque essere per la morte. (…)»[59]. Non può dunque esistere l'immutabile, l'eterno. Il criterio della natura umana e della dignità umana si trova così fortemente indebolito al punto che si può considerare la vita umana al suo inizio come semplice materiale organico. A livello biologico si deve riconoscere che con la fecondazione comincia un nuovo organismo. In circa 20-24 ore si organizza un nuovo genoma e comincia il primo processo mitotico. Si può parlare di identità biologica attribuita al DNA del nuovo organismo[60].

L'identità biologica continuerà ad esistere durante tutta la vita di "quel nuovo organismo". Ma *quid* per la sua identità personale? Si deve riconoscere che dal momento della fusione dei patrimoni genetici abbiamo una nuova individualità seguita ad una trasformazione sostanziale, che rende possibile l'inizio di un processo coor-

---

58 Cfr. C. S. Lewis, *L'abolizione dell'uomo*, Milano 1979 (originale, 1943).

59 V. Possenti, *Il principio-persona*, Roma 2006, 115.

60 Davanti a chi considera questa fase di scambio nel corso di 20-24 ore e che viene definita da alcuni come "ootide", e dunque senza individualità, l'embriologo dell'università svizzera di Friburgo, G. Raeger, risponde che si può considerare il momento dell'inizio dell'individuazione già nella fase prenucleica: «Vieles spricht dafür, diesen Moment nicht erst mit der Anordnung der Chromosomen in der Metaphase der Zygote in Verbindung zu bringen, sondern schon mit dem Vorkernstadium, in welchem das Genom des neuen Individuums bereits eindeutig erstellt ist,15 oder sogar mit der Fusion der Membranen von Samen- und Eizelle, mit welcher die Embryogenese beginnt, wie die meisten Lehrbücher der Embryologie festhalten. Die Debatte über den genauen Zeitpunkt im Verlauf der Fertilisation ist nicht so wichtig wie die Feststellung, dass es nach der Fertilisation keinen entscheidenden Einschnitt in der Entwicklung mehr gibt und deshalb die Fertilisation als der Beginn des neuen menschlichen Individuums angesehen werden muss», G. Raeger, *Drei Ethikmodelle für den Umgang mit dem menschlichen Embryo: Sachmodell, Respektmodell, Personmodell*, in Zeitschrift für medizinische Ethik 54 (2008) 312.

dinato, continuo, e graduale di un progetto individuale unico[61]. Si può dire che l'embrione-umano è «un individuo-uomo in atto che è in potenza solo all'acquisizione di capacità ulteriori, (…) ma non è in potenza all'acquisizione della natura dell'uomo»[62], come afferma l'interpretazione attualista della persona. R. Spaemann, offre una riflessione molto utile per considerare tutti gli uomini persone[63]. Si deve riconoscere con V. Possenti che «l'essere persona è una qualità essenziale, non una condizione o uno stato»[64]. Nell'approccio attualista e funzionalista della persona, è introdotta una separazione tra i concetti di individuo umano e di persona umana. Tale posizione si trova tematizzata da Engelhardt, e accompagna il sottofondo culturale attuale. Si deve costatare che si eliminano abusivamente dalla categoria di persona una serie di individui umani ai quali manca la coscienza, la memoria, la salute. Ora la memoria e la coscienza, benché siano caratteri importanti sono solo accidentali in quanto cambiano, possono crescere, diminuire, essere alterati. Ciò che è essenziale nel caso della persona è essere un individuo di natura razionale della specie umana, che è inserito in una relazione "filiale"/"essenziale"/"esistenziale" con sua madre e suo padre. Mentre i caratteri e le funzioni anche se vengono a mancare non mutano la natura ontologica dell'essere umano. «Una persona umana non è meno persona se è cieca». Si deve dunque mantenere l'equiestensionalità fra i concetti di individuo umano e di persona umana. «L'equivalenza dei concetti di "individuo umano" e di "persona umana" conduce ad attribuire all'embrione lo statuto di persona»[65]. In tal modo si deve dire che «l'uomo non può nascere prima della persona, né la persona morire prima dell'uomo. Né si entra nella comunità delle persone per cooptazione, essendo chiamati, nominati o accolti da coloro che già lo sono; né si dà alcun passaggio graduale da "qualcosa" a "qualcuno"»[66].

La concezione dei diritti umani dipende ultimamente dal modo in cui consideriamo la relazione tra "individuo" umano e "persona" umana. Nell'approccio attualista

---

61 G. Raeger, *Die biologische Entwicklung des Menschen*, in Id. (ed.), *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, Freiburg 2008[3]; Id., *Zur Ontologie der Embryonalentwicklung von B. Smith und B. Brogaard: Kommentar und Kritik aus embryologischer Sicht*, in L. Honnefelder – M. C. Schmidt (edd.), *Naturalismus als Paradigma. Wie weit reicht die naturwissenschaftliche Erklärung des Menschen?*, Berlin 2007, 205-208.

62 L. Lombardi Vallauri, *La bioetica e il problema dello statuto dell'embrione*, in Politeia 41/42 (1996) 30.

63 Cfr. R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra 'qualcosa' e 'qualcuno'*, a cura di L. Allodi, Roma-Bari 2005, 230-242.

64 V. Possenti, *Il principio-persona*, 132.

65 *Ibid.*, 134.

66 *Ibid.*

si dovrà necessariamente dire che non tutti gli esseri umani hanno dei diritti: «gli esseri umani non avrebbero diritti in quanto uomini, ma solo in quanto persone»[67]. Ora si deve evidenziare l'equivoco insito nell'approccio funzionalistico della persona, che accerta l'essere-persona in modo empirico, determinando la persona a partire da alcune operazioni considerate essenziali. In tal modo il principio del rispetto della persona «è da intendere come rispetto di sue singole proprietà o funzioni, non del suo nucleo ontologico radicale»[68]. Tale è la posizione del filosofo D. Parfit, che può affermare che «l'ovulo fecondato non è un essere umano e una persona fin dall'inizio, ma lo diventa lentamente», traendone una conseguenza etica importante: «Quando l'organismo diventa un essere umano a pieno titolo, ossia persona, la mancanza non grave si trasforma in un atto moralmente molto sbagliato»[69]. Questa posizione si rivela un equivoco come ha mostrato H. Kelsen: «La dottrina pura del diritto ha riconosciuto il concetto di persona come un concetto di sostanza, come la ipostatizzazione di postulati etico-politici (ad. es. libertà, proprietà) e lo ha perciò dissolto. Come nello spirito della filosofia kantiana, tutta la sostanza viene ridotta a funzione. Ciò che è stato dimostrato da Cassirer, uno dei migliori kantiani, quando era ancora kantiano, nel suo libro»[70].

Non si può identificare l'ordine dell'essere con l'ordine dell'agire, e risolvere il primo nel secondo come avviene nella posizione funzionalista-attualista della persona. V. Possenti nota giustamente «che la sostanza non è più in radice denotata dal suo atto d'essere ma da una processualità funzional-attualistica, in cui a seconda dei casi e delle scuole si pone l'accento su singole funzioni del campo dell'agire, ad es. quelle idealistiche dell'autocoscienza e della relazione, quelle prassistico-sociali, quelle produttivistico-tecniche, ecc.»[71]. In realtà si può affermare «che un individuo può essere allo stesso tempo persona in atto e personalità in potenza»[72]. Così un embrione umano è persona in atto, senza avere sviluppato tutta la sua personalità.

M. Reichlin ha sottolineato come la posizione funzionalista «ha conseguenze di tipo dualista nel concepire il rapporto tra la persona e il suo corpo, ovvero tra persona e organismo; facendo leva su ipotetici esperimenti di trasferimento di coscien-

---

67 *Ibid.*

68 *Ibid.*, 135.

69 D. Parfit, *Ragioni e persone*, Milano 1989, 410.

70 H. Kelsen – R. Treves, *Formalismo giuridico e realtà sociale*, a cura di S. L. Paulson, Napoli 1992, 216.

71 V. Possenti, *Il principio-persona*, 137.

72 *Ibid.*, 138.

za, essa privilegia l'unità della coscienza e della memoria a scapito della continuità corporea»[73]. Sappiamo che questo dualismo contraddice un'antropologia unitaria secondo la quale la persona è il suo corpo, non in senso riduttivo, ma nel senso che la dimensione spirituale si radica nel corpo, e la sua espressione è resa possibile dal corpo. Quando affermiamo che la persona comincia con il suo corpo, riconosciamo una dignità alla quale partecipa la sua realtà biologica. Così in questa prospettiva «si può dire che l'individuo meritevole di rispetto morale, ossia la persona, sia già presente prima che si sviluppi la capacità di compiere atti razionali o spirituali, nella misura in cui è presente l'individuo che li compirà, ossia quella specifica esistenza corporea la cui natura propria è di svilupparsi fino a compiere atti razionali»[74].

9. Quando comincia la vita individuale?

Alcune obiezioni sono state avanzate sul momento della formazione dell'identità biologica dell'embrione in favore di una distinzione tra pre-embrione ed embrione. Tali considerazioni riportano l'inattività iniziale del genoma embrionale, la totipotenza delle cellule embrionali, la perdita "naturale" di un numero elevato di embrioni, il fenomeno della gemellarità, l'argomento della partenogenesi e della clonazione. Ora un esame critico di queste obiezioni, solitamente usate per sostenere la differenza tra l'identità genetica e ontologica, ne mostra al contrario la debolezza, e ci porta ad affermare che è proprio nel nome della scientificità che non possono essere accettate senza critica da parte di una ragione filosofica aperta alla verità dell'essere umano.

Non si possono banalizzare le prime cellule al punto di considerale "neutre". Si tratta sempre dell'origine di una nuova entità, che è in via di sviluppo. Attribuire l'inizio di questo sviluppo allo stadio di divisione di morula è non tenere conto di quegli studi che evidenziano la presenza di un gene attivo a livello di zigote[75]. Si deve anche aggiungere che il prelievo di cellule staminali avviene allo stadio di balstocisti, quando non c'è nessun dubbio del funzionamento del nuovo organismo.

---

73 M. Reichlin, *La morale oltre il diritto*, Roma 2008, 108.

74 *Ibid.*, 111.

75 Cfr. R. Colombo, *Il processo di fecondazione e le sue fasi. Dai gameti dei genitori all'embrione unicellulare*, in AA.VV., *L'embrione umano nella fase del preimpianto. Aspetti scientifici e considerazioni bioetiche. Atti della dodicesima assemblea generale della Pontificia Accademia per la vita, Città del Vaticano, 27 febbraio-1 marzo 2006*, a cura di E. Sgreccia – J. Lafitte, Città del Vaticano 2007, 37-131.

Anche l'obiezione della gemellarità, non significa che l'individuo prima della fissione gemellare non fosse un individuo come ha mostrato Oderberg[76]. Reichlin si riferisce allo studio di Oderberg, per mostrare l'infondatezza dell'obiezione della totipotenza: «dire che ogni cellula ha la potenzialità di dare luogo ad un individuo non significa dire che l'embrione precoce è un insieme di molti individui. Potenzialità non significa attualità»[77]. È dunque assurda la conclusione che identifica ogni cellula ad un individuo. A proposito dell'obiezione inerente alla clonazione riteniamo illuminante l'affermazione di Reichlin: «non è affatto vero che il singolo gamete o la singola cellula somatica abbiano semplicemente bisogno di un ambiente adatto per poter esplicare la loro potenzialità di dar luogo ad un nuovo individuo; hanno invece bisogno di un intervento esterno che ne alteri la naturale teleologia innestandovi quella normalmente propria di uno zigote»[78]. Anche l'argomento degli aborti spontanei, è fallace sia dal punto di vista scientifico, che filosofico. Oggi sappiamo che il numero degli aborti naturali è stato sopravvalutato[79], e che l'aborto naturale è da attribuirsi primariamente ad un'anomalia dell'organismo (anomalia cromosomica)[80]. Filosoficamente, l'aborto spontaneo è il fallimento e pertanto, in quanto accidentale, non è l'essenza della naturalità di un processo. «Di conseguenza, a rigore *non si può affermare che un aborto spontaneo sia naturale*»[81], non in senso pieno, è solo un pleonasmo identificare spontaneo con naturale. Rileviamo che, se è vero che i primi giorni dopo la fecondazione sono un momento "delicato", non si può negare che ci troviamo in presenza di una nuova entità. Reichlin propone dunque di seguire la soluzione più

---

76 Cfr. D. S. Oderberg, *Modal Properties, Moral Status, and Identity*, in Philosophy and Public Affairs 26 (1997) 259-298; P. Ide mette in evidenza l'errore filosofico o l'ignoranza filosofica della differenza che esiste tra individualità e indivisibilità: «L'argomento dei gemelli omozigoti confonde l'individulità con l'indivisibilità: un individuo è caratterizzato dalla sua individualità (in atto), non dalla sua indivisibilità (in potenza). Inoltre, la formazione di gemelli omozigoti è presentata come la divisione in due parti di un embrione. La maggiore parte delle volte, invece, si tratta di separazione di un blastomero da tutti gli altri. Pertanto non è un embrione che si divide in due, ma un embrione che nasce dall'altro», P. Ide, *L'embrione umano è persona? Status questionis e determinazione*, in AA.VV., *L'embrione umano nella fase del preimpianto*, 277.

77 M. Reichlin, *La morale oltre il diritto*, 133.

78 *Ibid.*, 134.

79 Cfr. A. J. Wilcox – C. R. Weinberg – J. F. O'Connor, *Incidence of Early Loss of Pregnancy*, in New England Journal of Medicine 319 (1988) 189-194.

80 Cfr. D. K. Edmonds – K. S. Lindsay – J. F. Miller et al., *Early Embryonic Mortality in Women*, in Fertility and Sterility 38 (1982) 447-453.

81 P. Ide, *L'embrione umano è persona?*, 282.

prudente, attribuendo all'embrione precoce la tutela fornita al feto[82].

Affermare semplicemente che la concezione dell'essere umano comincia con l'annidamento sembra dunque una posizione debole anche se "accettata" da coloro che distinguono tra pre-embrione e embrione. Si deve riconoscere con Reichlin che la strategia più diffusa oggi, «quella che punta a negare che il feto sia una persona, ovvero che sia titolare del diritto alla vita, conduce alla concezione funzionalista sviluppata dai principali bioetici contemporanei»[83]. Ora questa posizione non si presenta senza porre problemi ad una coscienza etica che sia credente o non credente: «questa concezione si espone ad una serie di difficoltà e di conseguenza molto controverse, tra cui l'impossibilità di considerare moralmente illecito l'infanticidio, la negazione del diritto alla vita a individui dementi o definitivamente privi di coscienza, il dualismo radicale tra l'individuo o l'organismo umano e la persona»[84]. Reichlin considera che «a fronte di tali difficoltà, e dell'argomento basato sull'innegabile continuità dello sviluppo fetale, sembra più ragionevole sostenere che un feto, o un embrione in una fase successiva all'impianto in utero, possa essere considerato come una persona, non nel senso che sia identico a un individuo umano dotato della potenzialità di sviluppare in sé, senza interventi dall'esterno, tutte le capacità tipiche delle persone, pur avendo solo in potenza le operazioni corrispondenti a tale statuto ontologico»[85]. Questa posizione espressa da Reichlin presenta certamente quella chiarezza di aver individuato le difficoltà e le conseguenze dell'approccio funzionalista-attualista della persona. La debolezza sta a nostro parere nel relativizzare la "continuità" dello sviluppo nella fase di preimpianto, lasciando in tal modo la porta aperta ad altre difficoltà, proprie della personalizzazione ritardata.

Ci sembra che la riflessione di Spaemann permette di approfondire la riflessione sull'origine della vita, e il valore da attribuire allo zigote: «Un embrione è figlio dei suoi genitori fin dal primo momento della sua esistenza. In quanto membro di una famiglia umana egli è però membro di una comunità di persone, ma in quanto membro di una comunità di persona è egli stesso una persona del tutto a prescindere dal darsi o no di certe caratteristiche»[86]. Secondo Spaemann «non ha senso fare cominciare la vita – e quindi la personalità – di questo nuovo essere umano soltanto dal momento

---

[82] Cfr. M. Reichlin, *La morale oltre il diritto*, 138.

[83] *Ibid.*, 171.

[84] *Ibid.*

[85] *Ibid.*

[86] R. Spaemann, *Quando l'uomo inizia a essere persona?*, in AA.VV., *L'embrione umano nella fase del preimpianto*, 303.

in cui si sia raggiunto un certo grado di indipendenza dalla vita della madre, per esempio dal momento dell'annidamento, perché, si dice, soltanto da quel momento in poi è possibile uno sviluppo autonomo. Questo è vero, ma ciò che si sviluppa autonomamente esiste già prima di aver trovato il posto a lui conveniente nel ventre materno»[87]. Si deve ancora menzionare l'argomento della finalità intrinseca usato da Tommaso anche quando difendeva l'animazione ritardata. Come nota W. J. Eijk a proposito della finalità intrinseca: «l'embrione, anche nel caso in cui non fosse ancora un individuo umano, deve essere rispettato come tale per la sua capacità intrinseca di diventarlo»[88]. È un argomento usato già da Tertulliano: «non fa differenza se qualcuno uccida la vita già nata, o interrompa la vita già avviata alla nascita e in via di sviluppo: è già uomo colui che lo sarà; come il frutto è già nel seme»[89].

L'istruzione *Dignitas Personae* quando afferma la dignità dell'embrione umano non segue dunque una via che sarebbe accessibile a priori solo in una prospettiva di fede, ma una filosofia dell'essere, che coglie la verità ontologica dell'inizio della vita umana. Nella prima parte afferma esplicitamente: «Se l'Istruzione *Donum vitae* non ha definito che l'embrione è persona, per non impegnarsi espressamente su un'affermazione d'indole filosofica, ha rilevato tuttavia che esiste un nesso intrinseco tra la dimensione ontologica e il valore specifico di ogni essere umano. Anche se la presenza di un'anima spirituale non può essere rilevata dall'osservazione di nessun dato sperimentale, sono le stesse conclusioni della scienza sull'embrione umano a fornire "un'indicazione preziosa per discernere razionalmente una presenza personale fin da questo primo comparire di una vita umana: come un individuo umano non sarebbe una persona umana?"[90]. La realtà dell'essere umano, infatti, per tutto il corso della sua vita, prima e dopo la nascita, non consente di affermare né un cambiamento di natura né una gradualità di valore morale, poiché possiede una *piena qualificazione antropologica ed etica*. L'embrione umano, quindi, ha fin dall'inizio la dignità propria della persona»[91].

---

87 *Ibid.*, 306.

88 W. J. Eijk, *I criteri dell'individualità organica e lo statuto bio-antropologico dell'embrione preimpianto*, in AA.VV., *L'embrione umano nella fase del preimpianto*, 202.

89 Tertulliano, *Apologeticus adversus gentes pro christianis*, c. IX (PL 1, 319-320).

90 Congregazione per la Dottrina della Fede, Istr. *Donum vitae*, I, 1, in *AAS* 80 (1988) 78-79.

91 Congregazione per la Dottrina della Fede, Istr. *Dignitas personae. Su alcune questioni di bioetica*, 5.

10. La dignità della persona, criterio etico fondamentale

L'Istruzione *Dignitas Personae* considera proprio come il criterio etico fondamentale che deve guidare la ricerca e le tecnologie di riproduzione sia lo statuto umano "personale" dell'embrione: «Giova qui richiamare il *criterio etico fondamentale* espresso nell'Istruzione *Donum vitae* per valutare tutte le questioni morali che si pongono in relazione agli interventi sull'embrione umano: "Il frutto della generazione umana dal primo momento della sua esistenza, e cioè a partire dal costituirsi dello zigote, esige il rispetto incondizionato che è moralmente dovuto all'essere umano nella sua totalità corporale e spirituale. L'essere umano va rispettato e trattato come una persona fin dal suo concepimento e, pertanto, da quello stesso momento gli si devono riconoscere i diritti della persona, tra i quali anzitutto il diritto inviolabile di ogni essere umano innocente alla vita"»[92].

L'Istruzione *Dignitas Personae* è stata comunicata nel sessantesimo anniversario della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'uomo. Benché non sia il documento principale del Magistero per questa ricorrenza, evidenzia con chiarezza che la questione dei Diritti umani concerne tutti gli ambiti della vita e in modo particolare anche la sfera delle biotecnologie. Dalle discussioni emerse negli ultimi anni attorno alla questione dei Diritti umani, appare sempre più che la lettura della Dichiarazione dipende in ultima analisi dalla concezione di uomo che sorregge il termine "Diritti umani". Nel Preambolo, leggiamo che «Considerato che il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti, uguali ed inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo…». In tal modo il criterio della dignità umana è il fondamento dalla carta dei diritti individuali che ne derivano.

Occorre riconoscere che una corretta interpretazione della carta, e la sua accettazione da parte di tutti richiede l'approfondimento del senso della dignità. Da un lato, è vero che il principio della dignità umana e dei diritti derivanti sono alla base della nostra società democratica, come rileva E. Schockenhoff: «il fatto che l'idea della dignità sia compatibile con diverse sue fondazioni antropologiche non significa infatti che una società democratica potrebbe affidarne il riconoscimento all'arbitro di singoli gruppi. Quale principio intrinseco della costruzione della nostra cultura democratica l'idea della dignità umana è infatti evidente da qualsiasi punto di vista ed è di conseguenza, un dovere morale vincolante per chiunque. La validità

[92] Congregazione per la Dottrina della Fede, Istr. *Donum vitae*, I, 1, in *AAS* 80 (1988) 79.

di questa proposizione non poggia infatti su una deduzione arbitraria da eventuali premesse religiose o metafisiche, ma poggia su un argomento *riflessivo*, che mette in luce i presupposti che tutti noi immettiamo nel nostro comune agire e nella nostra convinzione»[93]. Occorre però riconoscere che se tutti accettiamo in modo generico il principio, esso riceve sfumature diverse secondo la prospettiva adoperata. Basta pensare alle affermazioni di Engelhardt richiamate nell'introduzione.

Alcune considerazioni possono contribuire a chiarificare le difficoltà determinanti la sua accettazione. La difficoltà di attribuire la dignità umana ad ogni essere umano, deriva da diversi fattori che assumano secondo il contesto importanza variabile[94]. Non si può negare che una concezione evoluzionista della vita porta a negare la distinzione tra l'uomo e l'animale. Qui non si intende negare l'evoluzione come processo di sviluppo, ma una visione filosofica del mondo che interpreta in senso unilateralmente materialista il fenomeno evolutivo. Si deve di fatto costatare che spesso l'evoluzionismo, nega il fondamento metafisico della dignità umana. Inoltre il valore del concetto della dignità umana, viene meno in un contesto che riduce l'essere umano alle sue *performance*. Infine come già esposto nella riflessione sull'embrione, la distinzione tra essere umano e persona umana, derivante da quel dualismo che lega la personalità alla coscienza, ed è connessa all'attualismo, determina anche l'euristica della dignità umana e dei diritti connessi. Una relativizzazione della legge naturale e dei diritti umani che si fonda sull'essere, conduce anche a privilegiare la dimensione della cultura riducendo il valore assoluto da attribuire all'essere umano. L'ampio scetticismo diffuso e il relativismo dei valori, contribuisce ad un'ulteriore anestesia del senso della dignità umana.

Ma che cosa si intende per dignità? Dignità significa «un'eccellenza di valore che è così strettamente connessa alla natura della persona che non si può comprendere senza cogliere l'essenza della persona nella cui natura essa si radica»[95]. Già Alessandro di Hales definiva la persona in relazione alla dignità: «La persona è una sostanza che si distingue per una proprietà afferente alla dignità»[96]. Ma la dignità non ha solo un significato ontologico, essa ha una relazione intrinseca con la morale: ha un valo-

---

93 E. Schockenhoff, *Etica della vita. Un compendio teologico*, Brescia 1997, 181.

94 Cfr. J. Seifert, *Il diritto alla vita e la quarta radice della dignità umana*, in AA.VV., *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita. Le sfide del contesto culturale contemporaneo. Atti dell'ottava assemblea generale della Pontificia accademia per la vita, Città del Vaticano, 25-27 febbraio 2002*, a cura di J. Vial Correa – E. Sgreccia, Città del Vaticano 2003, 193-216.

95 J. Seifert, *Il diritto alla vita e la quarta radice della dignità umana*, in AA.VV., *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita*, 193-216 (qui 197).

96 Alessandro di Hales, *Glossa*, 1, 23, 9.

re moralmente rilevante. Già Cicerone aveva percepito che la dignità umana è fonte di doveri morali[97]. Nello stesso senso Kant, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, sottolinea che la dignità umana non può mai essere offesa in nessun caso, e non può essere usata come un mezzo, e in tal modo prende distanza da qualsiasi utilitarismo.

J. Seifert offre un contributo significativo e particolarmente illuminante per la comprensione della dignità umana, alla luce di quattro radici e fonti: 1) Ciò che l'uomo è in quanto persona (e non ciò che possiede solo accidentalmente), cioè l'essenza, l'essere e la sostanza, come fonti della dignità umana; 2) La dignità secondo la dimensione della coscienza e l'attuazione della personalità; 3) La dignità secondo la realizzazione della vocazione personale alla Trascendenza e alla dignità morale; 4) La dignità come dono: le relazioni estrinseche.

1) La prima fonte della dignità, rimanda alla necessità di un soggetto che sussiste in sé nell'essere: «Le funzioni, le qualità delle cose, non possono in alcun modo essere persone. (…) Le esperienze e gli atti umani appartengono sempre ad un soggetto che è di più di queste esperienze ed è irriducibile ad esse»[98]. In questa prospettiva si esclude dunque la posizione di coloro che distinguono tra diversi tipi di persone secondo l'attualizzazione di alcune funzioni, poiché l'essere personale e la dignità è data dall'essenza della natura sostanziale, ed accompagna l'esistenza in quanto tale di un soggetto. Inoltre il soggetto che esiste non è mai una realtà astratta, possiede una singolarità. Ne deriva che in una prospettiva aristotelica l'essere sostanziale dell'uomo e le sue potenze fondano la sua dignità, e non solo le sue attualizzazioni. «Anche quando un uomo dorme possiede la dignità; anche quando cade in un stato di incoscienza o di coma possiede la dignità; anche l'embrione che non può ancora usare l'intelletto – ma lo possiede come condizione di possibilità per usarlo poi – è dotato della dignità personale. Possiamo chiamarla quindi la dignità puramente ontologica delle persone»[99].

2) La seconda fonte della dignità consiste nell'attuazione consapevole della persona. È la vita razionale cosciente che rappresenta l'atto dell'esistenza personale. Ma tale principio è sempre subordinato al primo e, pertanto, non si può pensare come P. Singer che la vita dei disabili abbia meno valore di uno scimpanzé. Certamente la seconda dimensione della dignità è più evidente che la prima negli occhi di tanti nel-

---

97 Cfr. Cicerone, *De Legibus*, I, VII, 22.

98 J. Seifert, *Il diritto alla vita e la quarta radice della dignità umana*, 202.

99 *Ibid.*, 204.

la nostra cultura contemporanea, poiché «tutte le specifiche caratteristiche umane della mente e della libera volontà, dei sentimenti e della felicità si possono realizzare unicamente attraverso la vita cosciente della persona»[100]. I diritti umani sono proprio l'espressione di questa seconda dimensione della dignità umana. Il diritto alla vita di ogni essere umano, a non essere soppresso, mutilato, trattato in modo indegno, si radica però più a monte, nella dimensione ontologica della persona umana.

3) Esiste però ancora una terza fonte della dignità, la realizzazione auto-trascendente della persona, che costituisce il livello qualitativo e prevalentemente morale della persona. Si tratta dell'apertura dell'uomo alla verità, alla bontà, e in ultima analisi al dono di sé nell'amore, e nella formazione della *communio personarum*. È la dignità morale della persona che può essere persa, anche senza perdere la dignità ontologica.

4) La quarta fonte della dignità, non dipende dalla persona, dal suo stato di coscienza, dall'uso della sua libertà, ma dalla relazione interpersonale. È la dignità della persona amata. L'essere amati contribuisce a dare una nuova dimensione all'unicità della persona, come rivela l'approccio esistenzialista alla dignità umana di G. Marcel. Sarà la dimensione della fratellanza, che crea una relazione con il soggetto personale a dare una densità tutta particolare alla dignità umana. La prospettiva relazionale apre anche alla dimensione religiosa-teologica della dignità, cioè alla fonte più alta di tale dignità: la paternità di Dio, e l'amore redentivo in Cristo che chiama ogni uomo ad entrare nella vita di comunione con Dio. Seifert nota che «una delle ragioni principali della negazione del diritto alla vita nei confronti del concepito consiste nella riduzione della dignità dell'embrione a questo quarto livello di dignità umana, interpretato in modo completamente secolarizzato: solo il valore attribuito all'embrione dall'accettazione o dall'amore dei genitori e della società conferisce valore al figlio. Ciò tralascia non soltanto la dimensione più profonda di questa quarta fonte della dignità, ma anche il fatto che essa in quanto quarto principio della dignità presuppone il primo e si costruisce su di esso. (…) Inoltre, credendo che solamente se i genitori accolgono e amano un embrione come loro figlio tale embrione meriti tutela giuridica, e che diversamente sarebbe consentito l'aborto, la ricerca con le cellule staminali (embrionali), ecc., si identifica tutta la dignità umana con quest'unico quarto principio, nei suoi aspetti puramente interpersonali»[101].

Non tutti condivideranno la prospettiva filosofica di questa analisi. Esistono pen-

100 *Ibid.*, 207.

101 *Ibid.*, 214-215.

satori che considerano l'essere umano nella struttura "relazionale" fondamentale della persona, evitando di rendere la relazione solo accidentale[102]. Dire che l'essere umano è relazione significa considerarlo da sempre "coinvolto" in una relazione. Esiste come frutto di un dono, esiste come provenienza. La sua esistenza è gia situata esistenzialmente che lo voglia o no, in una struttura relazionale. A livello ontologico, tutto il suo essere è marcato da un scambio con gli altri, scambio biologico, affettivo, spirituale e religioso, che fanno parte del suo essere umano concreto. La determinazione relazionale dell'essere umano è tale che senza questa rete di relazioni, muore. In questo senso si deve dire che la libertà della persona è primariamente relazionale o almeno che la libertà è da collocare nella tensione tra soggetto in sé e soggetto in relazione. Ciò significa concretamente che non posso mai disporre della mia vita in modo assoluto, che la vita degli altri non mi appartiene, nemmeno quella nel grembo materno: è, ed è "relazionata" nel suo essere soggetto autonomo.

Merita attenzione la preoccupazione di E. Schockenhoff di definire nel modo giusto la relazione tra l'autonomia e la dignità umana. Il principio di autonomia non consiste in una generica libertà di azione secondo convinzione personale, come afferma la bioetica d'ispirazione americana tendenzialmente liberale, ma deve essere regolato dal principio della giustizia che impone di non violare i diritti inalienabili di altri. Inoltre, il rispetto della libertà dell'altro non può riguardare «solo le sue convinzioni, i suoi desideri e i suoi piani in ordine al futuro. Esso esige anche il rispetto dell'inviolabilità della sua esistenza corporea, perché solo se rispettiamo la sua vita fisica garantiamo quello spazio in cui la persona fine a se stessa può espandersi. Il fatto che dobbiamo semplicemente lasciar 'esistere' l'altro e non attentare alla sua vita corrisponde al contenuto centrale normativo della nostra comune dignità, che non è legata ad altro criterio che non sia quello della nostra natura umana»[103]. Schockenhoff giunge quindi a concludere: «Poiché noi nasciamo come uomini in virtù di un nostro proprio diritto e non siamo chiamati a diventare membri della società umana dalla volontà della maggioranza, pure nelle situazioni conflittuali può essere determinante solo l'appartenenza naturale alla specie biologica, il distintivo della discendenza umana… Perciò l'idea della dignità umana vale, nel suo contenuto normativo centrale, anche per gli stadi primitivi della vita umana, in cui comincia a delinearsi l'essere personale dei nostri figli»[104].

---

102 Cfr. J. Ratzinger, *Introduzione al Cristianesimo*, Brescia 2007[15]; cfr. F. Ulrich, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Einsiedeln 1970; cfr. M. Serretti, *L'uomo è persona*, Città del Vaticano 2008.

103 E. Schockenhoff, *Etica della vita. Un compendio teologico*, Brescia 1997, 186.

104 *Ibid.*, 186.

La prospettiva offerta dall'ermeneutica della quarta fonte della dignità umana, l'ermeneutica relazionale della dignità umana e della sua autonomia, permette di riconoscere all'Istruzione *Dignitas personae* tutto il suo valore. Non si tratta di un approccio fondamentalista, o oscurantista alla medicina rigenerativa e alle tecnologie di riproduzione, come penserebbe chi si muove utilizzando chiavi solo ideologiche. Ma di una visione che si accorda con il criterio della dignità umana colto dalla ragione e compreso in modo estensivo. Solo se condividiamo una concezione forte di dignità umana potremo capire la posizione centrale dell'Istruzione per quanto riguarda la dignità assoluta degli esseri umani dall'inizio del concepimento fino alla morte naturale: «Negli ultimi decenni le scienze mediche hanno sviluppato in modo considerevole le loro conoscenze sulla vita umana negli stadi iniziali della sua esistenza. Esse sono giunte a conoscere meglio le strutture biologiche dell'uomo e il processo della sua generazione. Questi sviluppi sono certamente positivi e meritano di essere sostenuti, quando servono a superare o a correggere patologie e concorrono a ristabilire il normale svolgimento dei processi generativi. Essi sono invece negativi, e pertanto non si possono condividere, quando implicano la soppressione di esseri umani o usano mezzi che ledono la dignità della persona oppure sono adottati per finalità contrarie al bene integrale dell'uomo»[105]. Si può allora comprendere il senso pieno delle parole conclusive dell'Istruzione che legano verità della persona ed *ethos* umano: «Dietro ogni "no" rifulge, nella fatica del discernimento tra il bene e il male, un grande "sì" al riconoscimento della dignità e del valore inalienabili di ogni singolo ed irripetibile essere umano chiamato all'esistenza»[106].

11. Conclusione: gli stimoli provenienti dall'Istruzione *Dignitas personae*

1) L'Istruzione offre l'occasione per asserire quanto sia importante per la scienza procedere in modo interdisciplinare con l'etica, l'antropologia, la teologia, la sociologia, ecc. Sia l'antropologia filosofica che teologica, ci offrono le basi per affermare la dignità personale dell'essere umano in tutte le fasi della sua evoluzione, da neoconcepito fino alla fine della vita. La scienza ha bisogno di una etica che si fondi sulla

105 Congregazione per la Dottrina della Fede, Istr. *Dignitas personae. Su alcune questioni di bioetica*, 4.

106 *Ibid.*, 38.

persona umana come suo punto cardine. In tale prospettiva, lasciandoci ispirare dal modello etico elaborato da G. Gismondi per l'etica dell'attività tecnoscientifica, abbiamo evidenziato alcuni elementi che sono importanti per preservare la dignità stessa della scienza, la sua vera finalità, elementi da considerare in una riflessione etica sulle biotecnologie (senza essere esaurienti): 1) la non neutralità etica della medicina riproduttiva e della medicina rigenerativa; 2) la relatività, la fallibilità, la parzialità delle conoscenze scientifiche nel campo della ricerca sulle cellule staminali embrionali; 3) la necessità di non estrapolare i dati oltre i loro limiti, come, per esempio, quando si lega automaticamente la manifestazione di una malattia con la presenza di un gene; 4) la necessità di integrare l'agire tecnoscientifico come nel caso della FIVET nel sistema globale dei valori-socioculturali, sia umani che religiosi, questi ultimi poi non sono a priori da escludere; 5) la responsabilità delle conseguenze delle sperimentazioni embrionali nel contesto del bene comune e delle generazioni future; 6) la libertà della ricerca che non può essere condizionata da una logica di profitto, di potere, di sfruttamento; 7) la specificità delle biotecnologie e della procreatica alle quali non spetta elaborare significati e valori; 8) la coscienza del medico o dello scienziato dovrà sempre tenere conto del valore altrui, e non potrà mai agire in un modo disumano – è sempre attuale quanto già nel 1845, Max Simon in un libro di deontologia medica esprimeva: «non è possibile sottolineare maggiormente questo principio, e cioè che il paziente più indigente e privo di valore, il più inutile per la società, non può essere soggetto di sperimenti rischiosi o pericolosi. Muoia piuttosto la scienza che questo principio»[107]; 9) il corpo non è una realtà insignificante che si può considerare solo secondo una prospettiva meccanicista; esso rimane sempre l'espressione di quella realtà spirituale che lo trascende.

2) Il documento della Congregazione della fede, approvato da Benedetto XVI, interpella la coscienza del credente cattolico, chiamandolo a porsi le domande essenziali del suo agire in conformità alla legge del dono, secondo la prospettiva di una antropologia cristocentrica. Essa richiede un approfondimento dei motivi profondi del Sì radicale alla vita, alla luce della fede, che non è da ritenere "assurda", invece si fonda su una logica che la ragione illumina ampiamente. Un approccio sistemico, che considera i diversi aspetti di una questione, porta a concludere il ragionamento etico evitando qualsiasi neutralità etica. In realtà, l'Istruzione è un documento che interpella tutti coloro che cercano la verità: «La presente Istruzione si rivolge ai

[107] M. Simon, *Déontologie Médicale ou des Devoirs et des Droits des Médecins dans l'Etat Actuel de la Civilisation*, Paris 1845, 337.

fedeli e a tutti coloro che cercano la verità»[108]. L'epistemologia del documento è definita secondo il binomio ragione-fede: «La Chiesa cattolica, nel proporre principi e valutazioni morali per la ricerca biomedica sulla vita umana, attinge *alla luce sia della ragione sia della fede*, contribuendo ad elaborare una visione integrale dell'uomo e della sua vocazione, capace di accogliere tutto ciò che di buono emerge dalle opere degli uomini e dalle varie tradizioni culturali e religiose, che non raramente mostrano una grande riverenza per la vita. Il Magistero intende portare una parola di incoraggiamento e di fiducia nei confronti di una prospettiva culturale che vede *la scienza come prezioso servizio al bene integrale della vita e della dignità di ogni essere umano*. La Chiesa pertanto guarda con speranza alla ricerca scientifica, augurando che siano molti i cristiani a dedicarsi al progresso della biomedicina e a testimoniare la propria fede in tale ambito. Auspica inoltre che i risultati di questa ricerca siano resi disponibili anche nelle aree povere e colpite dalle malattie, per affrontare le necessità più urgenti e drammatiche dal punto di vista umanitario. E infine intende essere presente accanto ad ogni persona che soffre nel corpo e nello spirito, per offrire non soltanto un conforto, ma la luce e la speranza. Queste danno senso anche ai momenti della malattia e all'esperienza della morte, che appartengono di fatto alla vita dell'uomo e ne segnano la storia, aprendola al mistero della Risurrezione. Lo sguardo della Chiesa infatti è pieno di fiducia perché «la vita vincerà: è questa per noi una sicura speranza. Sì, vincerà la vita, perché dalla parte della vita stanno la verità, il bene, la gioia, il vero progresso. Dalla parte della vita è Dio, che ama la vita e la dona con larghezza»[109].

3) Anche nella Chiesa l'Istruzione non sarà condivisa da tutti. Alcuni potranno provare un certo malessere davanti ad alcune affermazioni. Rifiutarlo "a priori" ci sembrerebbe rilevare un approccio riduttivo della coscienza ecclesiale. Alcuni elementi sono forse non "comprensibili", ma accontentarsi di un rifiuto categorico senza impegnarsi ad approfondirne le ragioni con spirito di apertura alla verità, è altrettanto incomprensibile. Possano creare difficoltà, per esempio, l'etica della procreazione che considera il ricorso alla FIVET, anche con una intenzione sincera, non giustifichi il diritto della coppia a usufruirne i benefici. Per una coscienza ecclesiale, vale certamente l'insegnamento sempre valido sulla coscienza e del suo rapporto al Magistero ordinario (cfr. *Donum Veritatis*). Come abbiamo tentato di mostrare

---

108 Cfr. Giovanni Paolo II, Lett. enc. *Fides et ratio* circa i rapporti tra fede e ragione (14 settembre 1998), n. 1, in *AAS* 91 (1999) 5.

109 Giovanni Paolo II, *Discorso ai partecipanti alla VII Assemblea della Pontificia Accademia per la Vita* (3 marzo 2001), n. 3, in *AAS* 93 (2001) 446.

nel presente articolo, esiste una razionalità soggiacente alle prese di posizione dell'Istruzione, razionalità che appare quando valutiamo le questioni in modo non solo parziale, ma anche sintetico, cioè sistemico, che prende in considerazione l'insieme dei fattori coinvolti nella medicina rigenerativa e nella procreatica. Certamente il documento ha il merito di aiutare a porsi le domande alla luce del criterio della dignità umana. Una coerenza logica tra *Donum vitae* (1987) e *Dignitas Personae* (2008) non può essere negata. Questa continuità nell'insegnamento deve fare riflettere. La condivisione di alcune posizioni espresse nel documento con gli autori non "credenti" che abbiamo citato interpella una coscienza aperta alla questione del vero e del giusto e che si lascia guidare dalla legge naturale, vale a dire da quella insita nella sua ragione. La legge della natura ha senso solo se viene riconosciuta alla ragione la capacità di leggere la verità della realtà "Uomo"[110].

4) Il discorso sulla legge naturale apparirà anacronistico per coloro che, sulla scia del nominalismo, hanno dichiarato che non esiste l'universalità dell'essere, ma solo la realtà singolare percepita dalla sua coscienza individuale. Conseguentemente esisteranno solo casi da risolvere e l'uomo stesso sarà un caso che si può considerare senza valore, secondo le circostanze del momento. È proprio ciò che abbiamo rilevato nelle parole di Ch. Taylor: «Io penso che l'uomo scivoli in un "oblio dell'essere"». H. U. von Balthasar non esitava a ricordare ai cristiani di essere i custodi dell'essere[111], invitandoli a compiere il dovere creaturale[112] in un sì all'essere. Il cristiano ama l'essere *a priori*, e rimane il custode dello stupore metafisico. Nel campo della bioetica Giovanni Paolo II lo ricordava nell'*Evangelium vitae*, invitando allo stupore cristologico: «In ogni bambino che nasce e in ogni uomo che vive e che muore noi riconosciamo l'immagine della gloria di Dio: questa gloria noi celebriamo in ogni uomo, segno del Dio vivente, icona di Gesù Cristo»[113]. «È proprio nella "carne" di ogni uomo che Cristo continua a rivelarsi e ad entrare in comunione con noi, così

---

110 Benedetto XVI ricordava che i fondamenti dei diritti umani, in particolare del diritto di ogni essere umano alla vita, «sono basati sulla legge naturale iscritta nel cuore dell'uomo e presente nelle diverse culture e civiltà. Rimuovere i diritti umani da questo contesto significherebbe restringere il loro ambito e cedere ad una concezione relativistica, secondo la quale il significato e l'interpretazione dei diritti potrebbero variare e la loro universalità verrebbe negata in nome di contesti culturali, politici, sociali e persino religiosi differenti. Non si deve tuttavia permettere che tale ampia varietà di punti di vista oscuri il fatto che non solo i diritti sono universali, ma lo è anche la persona umana, soggetto di questi diritti» (*Discorso all'Assemblea Generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite*, 18 aprile 2008, in *AAS* 100 [2008] 334).

111 H. U. von Balthasar, *Gloria. Nello spazio della metafisica: l'epoca moderna*, Milano 1978, 579.

112 *Ibid.*, 581.

113 Giovanni Paolo II, Lett. enc. *Evangelium vitae*, n. 84, in *AAS* 87 (1995) 497.

(che) il *rifiuto della vita dell'uomo*, nelle sue diverse forme, è *realmente rifiuto di Cristo*»[114]. È proprio questo stupore davanti al miracolo della vita che il cristiano vuole condividere con chi è capace di meravigliarsi davanti al mistero dell'essere.

5) Lo sguardo cristologico non impoverisce lo sguardo del cristiano che rimane universale e capace, proprio in nome della fede, di non seppellire il pensiero dell'universale anche nel campo del valore della vita umana nelle sue fasi più deboli. D. Antiseri ricordava bene la missione che incalza i cristiani: «I cristiani dovranno convincere gli altri che distruggere gli embrioni è illecito»[115]. Convincere con argomenti, in un dialogo basato sulla forza dell'umile ragione – umile nell'apertura alla verità, umile nella pedagogia "degli argomenti", umile nel camminare con chi ha difficoltà a vedere "il miracolo della vita" – ricordando sempre che nel nome della libertà di coscienza non si può mai andare contro la giustizia, contro i diritti umani, poiché la coscienza della persona umana non è un'isola "chiusa". Convincere a livello razionale è possibile come evidenzia bene G. Raeger esaminando la ricerca embrionale alla luce delle tre prospettive etiche, quella del rispetto, quella della cosificazione, e quella personale, mostrando la coerenza filosofica del modello etico "personalista"[116]. Fanno anche riflettere le conclusioni di Jens Clausen che mostra come difficilmente si può conciliare il procurarsi cellule staminali embrionali a partire da embrioni clonati con un modello etico che sia rispettoso dell'embrione[117]. Anche se non è "politicamente" corretto, la voce della ragione deve aiutare a creare il consenso attorno alla necessità di proteggere in modo assoluto la vita. Chiamare in modo semplicistico questo impegno moralismo come pensa H. Küng non è corretto[118]. In

---

114 *Ibid.*, n. 104, in *AAS* 87 (1995) 521.

115 D. Antiseri, *Sulla vita non si tratta. Intervista*, in Avvenire, 2 luglio 2005.

116 «Das Respektmodell bedeutet einen wichtigen Fortschritt gegenüber dem bloßen Sachmodell. Es schützt den Embryo vor ungebremster Instrumentalisierung, und zwar in vitro wie in vivo. Seine Schwäche besteht aber darin, dass es das Personsein des Embryos verkennt und die zentralen Begriffe der Beliebigkeit der Deutung überlässt. Damit lassen sich je nach Mehrheitsverhältnissen unterschiedliche Handlungsweisen im Umgang mit dem Embryo rechtfertigen. Die personale Ethik hingegen steht im Einklang mit der philosophischen Lehre, wonach der Mensch als moralisches Subjekt ein Selbstzweck ist und nicht instrumentalisiert werden darf, und mit den biologischen Fakten. Sie ist nicht der Beliebigkeit der Meinungen ausgesetzt, sondern verlangt, dass sich die Meinungen an ethischen Prinzipien orientieren», G. Raeger, *Drei Ethikmodelle für den Umgang mit dem menschlichen Embryo: Sachmodell, Respektmodell, Personmodell*, in Zeitschrift für medizinische Ethik 54 (2008) 312; cfr. Id., *Die Person. Wege zu ihrem Verständnis*, Freiburg i. Br. 2006.

117 J. Clausen, *Natur und Status menschlicher Embryonen: Ihre Bedeutung für die gesellschaftliche Integrität der Embryonenforschung*, in K. Fischer – H. Parthey (Hrsg.), *Gesellschaftliche Integrität der Forschun*, Berlin 2006, 121-134.

118 Cfr. H. Küng, *Responsabilità umana per i diritti umani: una sfida per le Nazioni Unite. Relazione tenuta il 19 febbraio 1999 presso la sede delle Nazioni Unite*.

nome dell'onestà intellettuale occorre confrontarsi con scienziati e filosofi che arrivano ad affermare lo statuto personale dell'embrione nei primi momenti della vita, nel momento della nascita del nuovo genoma e che invitano a trarne le conseguenze etiche e giuridiche.

6) La questione della dignità umana ci spinge a ripensare l'identità umana, la quale non può essere pensata secondo il modello "coscienziale" e soggettivistico dell'io, perché l'io non è autoreferenziale, ma relazionale «e la relazionalità non va intesa come modalità di espressione dell'io, ma come sua condizione di possibilità»[119]. Il «tu è più antico dell'io», secondo l'aforisma di Nietzsche[120]. E su questo non possiamo che riconoscere che aveva ragione, in quanto l'esistenza è un provenire (F. Ulrich), come pure possiamo concordare con Levinas, per il quale il volto dell'altro precede la mia libertà. In questo senso «la mia vita è intrecciata e dipende dalla vita altrui»[121]. In questo modo «il *Mitsein* diviene l'orizzonte ultimo e intrascendibile della normatività»[122]. D'Agostino conclude che una tale prospettiva relazionale cambia il rapporto tra etica e diritto. L'etica non può più essere assegnata al foro interno e il diritto al foro esterno, l'etica all'autonomia e il diritto all'eteronomia. «L'etica e il diritto sono chiamati a salvare il carattere relazionale dell'essere dell'uomo»[123]. Ciò comporta per il diritto e il biodiritto che non è primordialmente procedurale perché è la relazione che precede la procedura e l'accordo. Il biodiritto deve garantire «che l'intersoggettività sociale si dispieghi nelle forme della reciprocità e simmetrica accoglienza»[124]. Il criterio della dignità umana e dei diritti umani acquisisce tutto il suo valore quando viene considerato nella prospettiva relazionale. Ne consegue che il diritto «non potrà rivendicare carattere giuridico un'esperienza bioetica che le rechi offesa, assegnando ad alcuni soggetti poteri indebitamente prevalenti su quelli di altri soggetti»[125]. La prospettiva relazionale ci appare oggi la via più praticabile per determinare una esigenza nel campo delle biotecnologie. L'eticità di una richiesta e la sua garanzia giuridica sarà in ultima analisi modulata dalla "condizione" relazionale del soggetto. Pur essendo importanti i principi di autodeterminazione

---

119 F. D'Agostino, *Etica e diritto in Bioetica*, in Id., *Bioetica*, Torino 1998, 82.

120 Cfr. F. Nietzsche, *Così parlo Zarathustra, I, Dell'amore del prossimo*, Milano 1968, 70.

121 F. D'Agostino, *Etica e diritto in Bioetica*, 82.

122 *Ibid.*, 83.

123 *Ibid.*, 84.

124 *Ibid.*, 88.

125 *Ibid.*

e il diritto che garantisce le condizioni per la realizzazione di una scelta personale è sempre richiesto di confrontarsi con un tu, sia dell'embrione, che del medico, sia del più debole che potrebbe patire la richiesta "mia", che dunque non può essere "autoreferenziale".

L'ingresso di Gesù a Gerusalemme

Editoriale, di Aldino Cazzago
Entrata di Cristo a Gerusalemme, Duccio di Boninsegna (riproduzione)
Bambini in festa, di Maria Antonietta Crippa
Il nuovo Hosanna nel nuovo tempio, di José Granados
Gerusalemme, Gerusalemme, che uccidi i profeti!, di Patrizio Rota Scalabrini
Tutti fanno in te la loro dimora, di Jean-Michel Poffet
La festa dei bambini, di Gaetano Passarelli
Iconografia dell'Ingresso di Gesù a Gerusalemme nell'arte occidentale, di Maria Antonietta Crippa
Il ricordo di Gerusalemme nella poesia di Giovanni della Croce, di Antonio Maria Sicari
Essere cristiani oggi a Gerusalemme, di Ibrahim Faltas
Solzenicyn: uno scomodo testimone e profeta, di Aldino Cazzago

communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura
numero 219, gennaio-febbraio-marzo 2009

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

La responsabilità dei fedeli laici nella vita pubblica: la difesa della vita e il bene della famiglia[1]

Lola Velarde
Presidente della Rete Europea dell'Istituto di Politica Familiare (IPF)

Nel commemorare i vent'anni dell'Esortazione Apostolica *Christifideles Laici*, il Pontificio Consiglio per i Laici ha voluto analizzare la situazione attuale e le principali sfide che dobbiamo affrontare nell'ambito della famiglia e della vita. Questo è l'obiettivo della mia presentazione.

Comincerò col fare una diagnosi della situazione che includerà, in primo luogo, alcuni indicatori e dati statistici, per poi passare ad analizzare i fattori e gli attori che hanno dato luogo a questa situazione. Una buona diagnosi è fondamentale per sapere come agire, ragion per cui questo è stato l'obiettivo fondamentale dell'analisi.

Si esporranno in seguito alcuni dati che destano speranza, per finire con l'elenco di alcune proposte e sfide che, alla luce della *Christifideles laici*, si presentano a noi laici davanti a questa situazione internazionale.

Voglio anticipare che, come risultato della diagnosi, appare chiaramente l'esistenza di un progetto a livello internazionale che sta promuovendo una "cultura della morte", presente in maniera simultanea in diversi Paesi, e che trova nella Spagna attuale il suo rappresentante di punta. Per questo motivo si farà riferimento al caso spagnolo, considerando la sua rilevanza come anticipo di ciò che potrebbe succedere in altri Paesi.

L'analisi si incentra principalmente sull'Europa e sull'America Latina, che condividono in un certo modo la vocazione naturale della Spagna, ponte tra i due continenti. Tuttavia, tramite la rete di contatti che manteniamo in tutto il mondo con le

[1] Il presente articolo costituisce l'intervento dell'Autrice in occasione della XXIII Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici, tenutasi a Roma e intitolata *A venti anni dalla «Christifideles laici»: memoria, sviluppo, nuove sfide e compiti*, il 14 novembre 2008.

associazioni familiari e per la difesa della vita, abbiamo potuto constatare che questo progetto sta prendendo piede in Paesi di tutti i continenti.

1. La diagnosi

Quando si affronta la situazione della famiglia, ci si trova davanti ad una realtà paradossale e contraddittoria. Da una parte essa continua ad essere l'istituzione più apprezzata da gran parte dei cittadini, come rivelano numerose inchieste svolte in diversi paesi, le quali confermano che la stragrande maggioranza delle persone attribuisce molta o abbastanza importanza alla propria famiglia, al di sopra del lavoro, dei soldi e degli amici.

La famiglia continua ad essere riconosciuta come il luogo d'incontro tra le generazioni, l'ambito idoneo per la trasmissione di virtù e valori, e l'ammortizzatore di fronte ad ogni tipo di crisi o avversità. Inoltre queste inchieste sottolineano, di regola, l'importanza dell'impegno di unione, rispetto e amore esistente nell'ambito familiare.

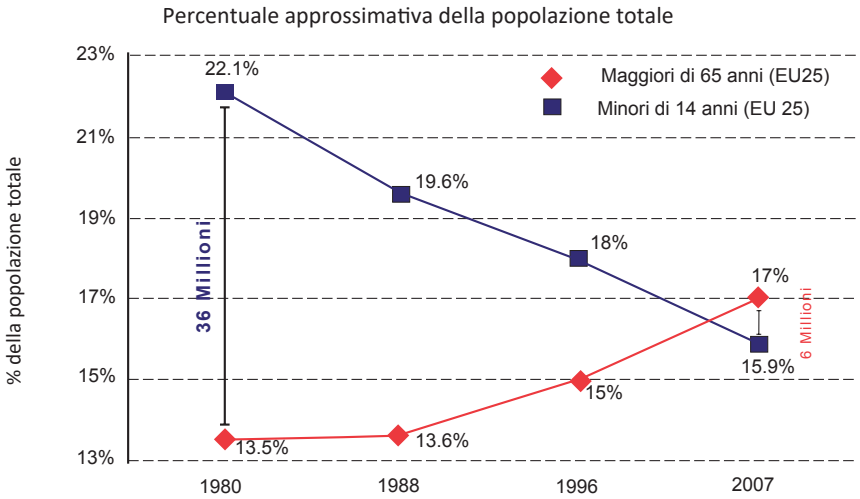
Ciononostante, accanto a questi aspetti positivi che dimostrano la validità della famiglia in pieno XXI secolo, possiamo osservare dei sintomi molto preoccupanti, come quelli esposti qui di seguito.

1.1. La situazione della famiglia e della vita: alcuni indicatori

Si sintetizzano qui sotto alcuni degli indicatori più rilevanti relativi ai temi della famiglia e della vita.

L'Europa è ormai un continente vecchio. In effetti siamo immersi in un inverno demografico, visto che ci sono già più persone maggiori di 65 anni che giovani minori di 14 anni. Di fatto, una persona su 5 è maggiore di 65 anni, e la cosiddetta "quarta generazione" (maggiore di 80 anni), che conta più di 22 milioni di persone, è ormai una realtà.

Nel giro di 27 anni si sono "persi" più di 20 milioni di giovani. La popolazione minore di 14 anni dell'Unione Europea (25 paesi) è passata da 94 milioni nel 1980 a soltanto 74 milioni nel 2007.



Fonte: Istituto di Politica Familiare (IPF) a partire dai dati EUROSTAT

Nascono sempre meno bambini, sia in Europa che in America Latina. Annualmente oggi in Europa, nonostante l'aumento di popolazione, nascono quasi un milione di bambini in meno rispetto al 1980, ed il tasso di natalità (1,56 figli per donna) è molto inferiore al livello richiesto dal ricambio generazionale (2,1). Nei Paesi dell'America Latina e dei Caraibi, sebbene la media superi ancora il tasso di ricambio (2,5 nel 2005), si è verificata un'importante diminuzione nel corso delle ultime decadi, tenuto conto che nel 1975 era di 5 figli per donna.

L'aborto si è consolidato a livello internazionale. In 25 dei 27 paesi dell'Unione Europea (93% dei paesi) l'aborto è legalizzato con margini più o meno ampi, e soltanto Irlanda e Malta mantengono nella loro legislazione la difesa incondizionata del diritto alla vita del nascituro. Bisogna sottolineare anche il caso della Polonia dove, nonostante sia in vigore una legge di depenalizzazione, il numero degli aborti si è ridotto così tanto che oggi è quasi inesistente. In America Latina la situazione è migliore rispetto all'Europa, benché il 66% dei Paesi (2 su 3) posseggano leggi sull'aborto. Soltanto in Cile, El Salvador, Honduras (1997), Nicaragua (2007), Repubblica Domenicana e Brasile non vi sono leggi sull'aborto.

Ogni anno vengono compiuti più di un milione e duecentomila aborti in Europa, cioè un aborto ogni 27 secondi. Questo significa che in Europa (UE27) ogni giorno s'impedisce la nascita di 3.199 bambini, e che vengono eseguiti 133 aborti ogni ora. Quasi una gravidanza su cinque (18,5%) termina in un aborto. La quantità d'aborti compiuti nel 2007 corrisponde alla somma delle popolazioni del Lussemburgo e di Malta, o all'intera popolazione della Slovenia o di Cipro.

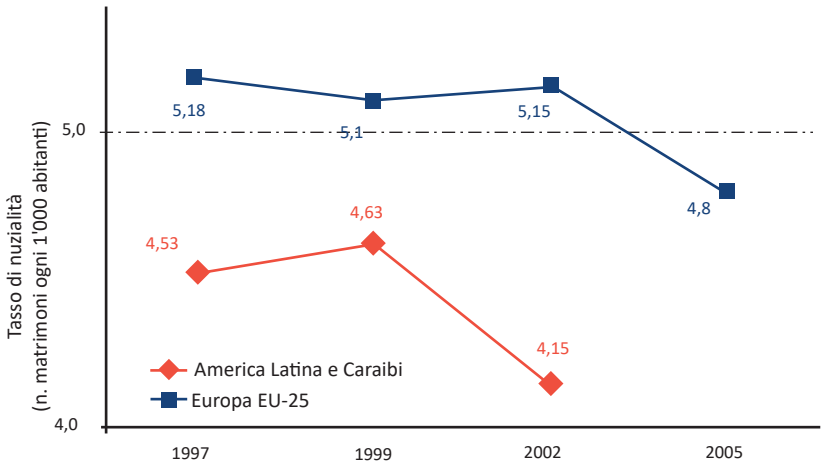
L'eutanasia comincia a farsi strada in Europa. La sua legalizzazione in Olanda (2000), Belgio (2002) e il suo preannuncio in Spagna (2008), come pure i tentativi di depenalizzazione al Parlamento Europeo (Rapporto Marty, gennaio 2004), mettono in evidenza un peggioramento della protezione della vita fino alla morte naturale.

Si consolidano le pratiche di riproduzione assistita e di clonazione. In questo senso hanno contribuito in modo evidente alcune risoluzioni del Parlamento Europeo[2], come pure alcune leggi specifiche di paesi membri quali la Svezia, la Norvegia, la Germania, la Francia, la Spagna, o la recente "Legge sulla fertilizzazione umana ed embriologia" del Regno Unito (2008), che comprende, tra l'altro, la creazione di ibridi umani con animali (interspecie) o il permesso di prelevare gameti (sperma od ovuli) da pazienti senza il loro consenso.

Ci sono anche sempre meno matrimoni. Sebbene la popolazione dell'America Latina superi quella europea di 61 milioni, vi vengono celebrati quasi lo stesso numero di matrimoni (circa 2,2 milioni di matrimoni all'anno). In Europa si è verificata una

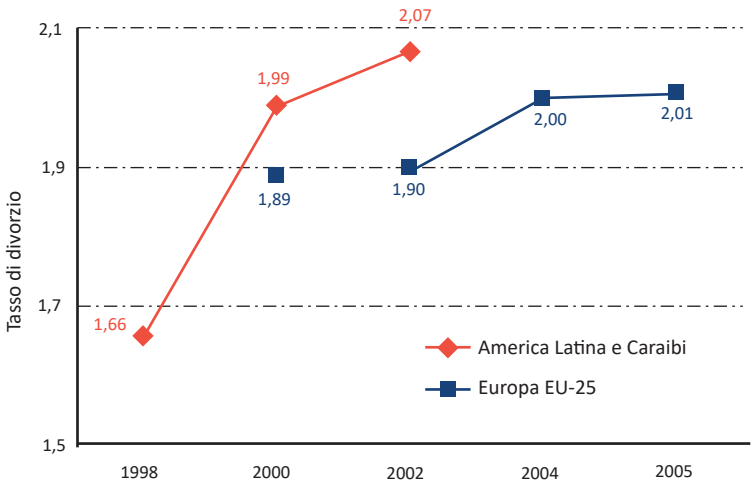
[2] La Risoluzione del Parlamento Europeo sulla ricerca con cellule madri embrionali (2003) e la Proposta di Regolamento del Parlamento e del Consiglio sui "medicinali di terapia avanzata" secondo il quale viene modificata la Direttiva 2001/83/CEE (2005).

caduta vertiginosa della nuzialità, con 737.752 matrimoni in meno rispetto al 1980, malgrado un aumento della popolazione di 36 milioni di persone (1980-2006).

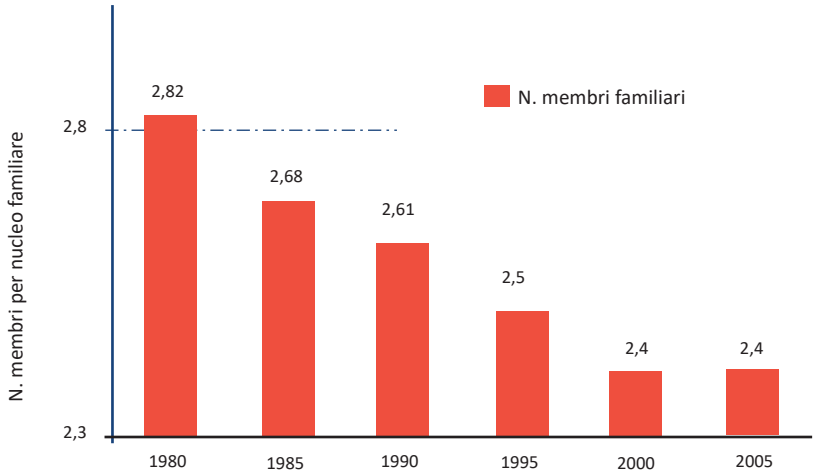


Fonte: Istituto di Politica Familiare (IPF) da dati EUROSTAT e fonti nazionali

E ciò nonostante vi sono sempre più rotture familiari. Il tasso di rottura famigliare continua a crescere, sia in America Latina (25% in 4 anni) sia in Europa (12% negli ultimi 5 anni). In Europa ci sono più di un milione di rotture matrimoniali all'anno: si rompe un matrimonio ogni 30 secondi. In 10 anni (1996-2006) questo fenomeno ha coinvolto più di 15 milioni di bambini.



I focolari europei sono sempre più vuoti, con soltanto 2,4 membri per nucleo famigliare. Aumenta il numero di focolari solitari. Germania (2,1), Danimarca (2,1), Finlandia (2,1), e Svezia (2,2) sono i Paesi con il minor numero di membri per focolare. D'altra parte Malta (3,2), Cipro (3,1), Romania (2,9) e Spagna (2,9) sono i Paesi con il maggior numero di membri.



In conclusione, gli effetti della situazione attuale sulla società sono i seguenti:

C*i troviamo davanti ad una società vecchia, con nuclei famigliari sempre più vuoti, con meno bambini, meno matrimoni e più rotture familiari*. Tutto ciò sta provocando degli effetti constatabili sia dal punto di vista economico che sociale:

A livello economico si assiste ad un incremento delle spese dovute all'invecchiamento della popolazione, con un aumento dei costi per le pensioni, delle spese sanitarie e dell'età lavorativa. Spese che, unite agli effetti prodotti dal *deficit* di natalità ed al rischio di riduzione/perdita delle prestazioni sociali per mancanza di risorse, *possono sfociare nel fallimento dello stato di benessere*.

Per quel che concerne gli effetti sociali, emerge con forza una società destabilizzata dalla rottura dei legami famigliari, contraddistinta da focolari sempre più solitari, da un crescente individualismo e dalla perdita di quei valori e riferimenti capaci di contribuire alla coesione sociale.

1.2. Fattori che hanno portato a questa situazione

I cambiamenti legislativi, culturali e sociali generano un determinato contesto sociale, che condiziona le famiglie e le persone. Questi cambiamenti legislativi, culturali e sociali sono promossi fondamentalmente dai governi, dai mass media e dagli agenti sociali, i quali sono costituiti da gruppi e persone che, a loro volta, possiedono una determinata visione del mondo, della persona e della società (Fig.1).

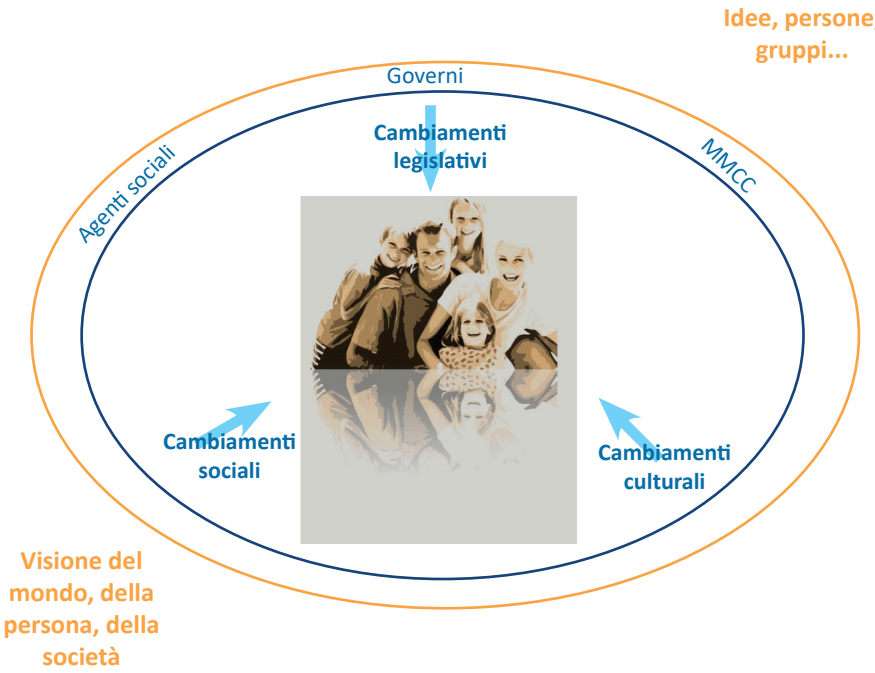


Figura 1. Fattori che condizionano la famiglia

Una parte di questi agenti sociali sono le cosiddette lobbies di pressione, alcune delle quali sono attive da più di 50 anni, ed influiscono nella presa di decisioni a livello internazionale, e che hanno in agenda obiettivi quali la generalizzazione dell'aborto, del "sesso sicuro" tra i giovani, la diffusione dell'ideologia di genere o la promozione della condotta omosessuale, come pure l'eliminazione della Chiesa dalla vita pubblica.

Fra di esse vi sono la *Federazione Internazionale di Pianificazione Famigliare* (IPPF), fondata nel 1952, l'associazione *Cattoliche per il Diritto a Decidere* (CFC),

fondata nel 1970 allo scopo di provocare un dissenso all'interno della Chiesa cattolica, o l'*Associazione di Gays e Lesbiche*, fondata nel 1978. Tutte queste possiedono sezioni internazionali, europee e latinoamericane, che si sviluppano poi a livello nazionale.

Durante le ultime decadi per diffondere quest'agenda, definita efficacemente da Giovanni Paolo II come cultura della morte, si stanno utilizzando le istituzioni internazionali (Fig. 2).

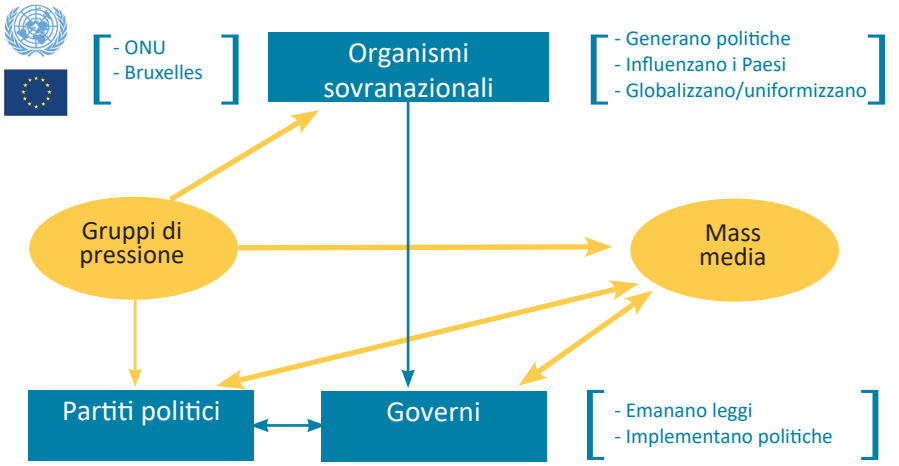


Figura 2. Flusso d'influenze dei gruppi di pressione e dei mass media.

Negli ultimi anni stiamo assistendo ad una nuova offensiva internazionale della cultura della morte. Senza pretendere di essere esaurienti, vengono elencati in seguito alcuni fatti significativi in tal senso:

- Colombia (2006): approvazione della depenalizzazione dell'aborto da parte del Tribunale Costituzionale.
- Argentina (2006): tentativo di deroga della difesa legale del nascituro (Progetto di Legge di deroga degli articoli sull'aborto 85, 86 e 88 nel Codice Penale).
- Cile (novembre 2006): presentata una proposta di depenalizzazione dell'aborto, respinta dal Congresso.
- Cile (novembre 2007): il Ministero obbliga le farmacie a mettere in vendita la pillola abortiva del giorno dopo.

- Portogallo (febbraio 2007): ampliamento della legge sull'aborto dopo un referendum non vincolante.
- Città del Messico (aprile 2007): approvazione della legge dei termini per l'aborto (nelle prime 12 settimane di gravidanza). Agosto 2008: la Corte suprema ne dichiara la costituzionalità.
- Uruguay (novembre 2008): Progetto di legge sulla "salute sessuale e riproduttiva", che include la depenalizzazione dell'aborto. Approvato dalla camera dei Deputati con 49 voti contro 48, e bloccato dal veto del presidente Tabaré Vázquez.
- Paraguay (ottobre 2008): Progetto di Legge nº 442 sulla "salute sessuale e riproduttiva", che prevede "diritti sessuali e riproduttivi" per i minorenni.
- Nicaragua (ottobre 2008): pressioni del Comitato per i Diritti Umani dell'ONU affinché venga modificata l'attuale legislazione che vieta l'aborto.
- Spagna (2008): creazione di una sottocommissione parlamentare e di un comitato d'esperti per elaborare una nuova legge sull'aborto (denominata legge dei termini).

L'esperienza e l'analisi dettagliata della situazione permettono di riconoscere l'esistenza di un progetto internazionale per la diffusione di un'agenda politica ben determinata. Si sta cercando di promuovere una ristrutturazione sociale della famiglia, della persona e della società per costruire in tal modo un modello di "uomo nuovo", in grado perfino di autodefinirsi.

Si sta inoltre utilizzando l'azione legislativa come strumento chiave irreversibile, visto che, secondo questo progetto, è lo Stato che concede i diritti, e non l'uomo a possederli da sé stesso. Per questo motivo risulta necessario eliminare qualsiasi riferimento morale al di fuori dello Stato, escludendo la Legge naturale, in modo tale che "è buono ciò che è legale" (aborto, clonazione umana, "matrimonio" gay, ecc.).

Si potrebbero identificare come parte integrante di questo progetto tre pilastri basilari:

- il laicismo, che esclude Dio dalla vita pubblica,
- il relativismo etico, che fa dello Stato l'unico referente morale,
- e l'ideologia di genere, che pretende di ridefinire l'uomo stesso al margine della sua propria natura.

E quattro linee d'azione chiaramente identificate:

- dissoluzione della famiglia,
- relativizzazione della vita umana nelle sue differenti tappe,

– assalto all'educazione per garantire il controllo su di essa a lungo termine,
– espulsione della Fede e della Chiesa dall'ambito pubblico.

Questo progetto ha nella Spagna di oggi il suo rappresentante di punta. Citando il Presidente del Governo spagnolo, il socialista José Luis Rodríguez Zapatero: «Se c'è qualcosa che caratterizza questa tappa di governo è l'esistenza di un progetto. […] c'è un progetto d'ampia portata riguardante i valori culturali, e pertanto ideologici, che possono definire l'identità sociale, storica della Spagna moderna per molto tempo»[3].

Questo progetto ha avuto inizio nella precedente legislatura (2004-2008), ed ha introdotto le seguenti modifiche legali:

1. *Legge sulla Violenza di Genere*: L.O. 1/2004, del 28 dicembre, per la Protezione Integrale contro la Violenza di Genere.
2. *Legge sull'Identità di Genere*: Progetto di Legge che regola la rettifica di registrazione della menzione relativa al sesso delle persone.
3. *Legge sulla Parità di Genere*: Progetto di Legge organica per la parità effettiva tra donne e uomini.
4. *Legge sulla Riproduzione Assistita*: L. 14/2006, del 26 maggio, sulle tecniche di riproduzione umana assistita.
5. *Legge sulla Ricerca Biomedica*: permette la clonazione "terapeutica".
6. *Legge sul divorzio "espresso"*: L. 15/2005, dell'8 luglio, tramite la quale viene modificato il Codice Civile e la Legge di Procedura Civile in materia di separazione e divorzio.
7. *Legge sul "Matrimonio" omosessuale*: L. 13/2005, del 1° luglio, tramite la quale viene modificato il Codice Civile in materia di diritto a contrarre matrimonio.
8. *Distribuzione gratuita della pillola del giorno dopo* (pillola abortiva).
9. Introduzione del *dibattito sull'eutanasia* (cosiddetta morte degna).
10. Ed infine la *Legge sull'Educazione*: L.O. 2/2006, del 3 maggio, che prevede l'aggiunta di una nuova materia d'insegnamento, "l'educazione per la cittadinanza", destinata a formare le coscienze delle nuove generazioni affinché s'identifichino con questo progetto.

Mai in così poco tempo si erano emanate tante leggi che colpiscono così tanto le

[3] J. L. Rodríguez Zapatero, in S. de Toro, *Madera de Zapatero. Retrato de un Presidente*, Barcelona 2007, 150.

più profonde convinzioni del popolo spagnolo. Ciò nonostante, questo progetto non è destinato solo alla Spagna, ma esiste l'intenzione di esportarlo internazionalmente attraverso una serie d'azioni, tra le quali si trovano le seguenti:

- I viaggi del Presidente e della Vicepresidente del Governo spagnolo in America Latina durante gli ultimi 4 anni:
- 2005: Costa Rica, Cile, Argentina, Brasile e Uruguay;
- 2006: Colombia, Perú, Bolivia e Paraguay;
- 2007: Guatemala, Honduras, Nicaragua, Cile, Ecuador, Argentina e Messico;
- 2008: El Salvador, Repubblica Domenicana, Haiti e Messico.
- L'Alleanza delle Civiltà, alla quale il Governo spagnolo ha destinato 528 milioni di euro, allo scopo d'allargare il suo progetto ideologico.
- Il XVIII Vertice di San Salvador, durante il quale è stata approvata una bozza sviluppata integralmente in Spagna, che comprende l'educazione affettivo-sessuale dei giovani.
- La promozione dei cosiddetti "nuovi diritti umani" tramite il Piano Nazionale Diritti Umani (presentato in dicembre del 2008 all'ONU) in occasione del 60° anniversario della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani.

Per quanto riguarda la Spagna, la prima tappa di questo progetto ha avuto luogo nel corso della legislatura 2004-2008, ma se ne prevede un ulteriore sviluppo durante la nuova legislatura (2008-2012). In varie dichiarazioni recenti il presidente del Governo, José Luis Rodríguez Zapatero ha affermato: «Non freneremo, schiacceremo l'acceleratore del cambiamento, continueremo a dare impulso al nostro progetto con coraggio, con idee, con forza e con coerenza»; «Il cambiamento è la trasformazione della società»; «Il Governo costituisce per noi lo strumento, la strada»[4].

Si tratta di un progetto che continuerà a realizzarsi tramite nuovi piani, politiche e leggi, come quelle che menzioniamo in seguito (in quanto presentate nel programma elettorale o nei progetti annunciati dal Governo):

1. Piano nazionale sulla Salute Sessuale e Riproduttiva
2. Legge organica sulla parità tra donne e uomini
3. Piano nazionale per la Alleanza di Civiltà (Orden PRE/45/2008)
4. Vendita della pillola del giorno dopo (PDD) senza ricetta medica
5. Legge sull'aborto libero (Legge dei termini)

[4] J. L. Rodriguez Zapatero al 39° Congresso PSOE (5-6 luglio 2008).

6. Legge sulla parità di trattamento e contro la discriminazione
7. Osservatorio del pluralismo culturale e religioso
8. Legge sull'eutanasia ("Legge per una morte degna")
9. Riforma della Legge sulla libertà religiosa (Legge organica 7/1980).
10. Piano nazionale dei Nuovi Diritti Umani, come punto finale.

Conoscere quello che sta succedendo e fare una diagnosi adeguata sono passi essenziali per proporre soluzioni corrette e mettere in atto i rimedi necessari a questa situazione.

2. Alcuni dati che destano speranza

Dopo aver constatato questo cupo panorama riguardo all'evoluzione della famiglia e della vita, bisogna riconoscere, d'altra parte, che negli ultimi anni vi è stato un certo cambiamento nell'atteggiamento dei politici e delle amministrazioni sotto alcuni aspetti.

Una preoccupazione in tal senso corrisponde all'aumento di sensibilità sociale di fronte alla necessità di protezione della famiglia ed al suo ambiente circostante. Le crisi e le difficoltà sociali, economiche e soprattutto demografiche delle ultime decadi stanno spingendo a riscoprire che la famiglia rappresenta un preziosissimo strumento in grado d'attutire gli effetti drammatici di problemi quali la disoccupazione, le malattie, l'alloggio, le tossicodipendenze o l'emarginazione. Si comincia a riscoprire che la famiglia svolge una funzione sociale essenziale per la persona e per la società.

A tale riguardo, in ambito europeo sono da sottolineare le seguenti azioni:

- La dichiarazione del Comitato Economico e Sociale Europeo su "La famiglia e l'evoluzione demografica", che incoraggia i Paesi membri a recepire la dimensione della famiglia nelle loro politiche economiche e sociali;
- La comunicazione della Commissione Europea (COM 2006) su "Il futuro demografico dell'Europa: trasformare una sfida in un'opportunità", come pure la comunicazione della Commissione Europea (COM 2007) "Promuovere la solidarietà tra le generazioni", le quali segnalano, tra l'altro, che le politiche di sostegno agli Stati membri dell'Unione Europea devono compensare le spese dirette e indirette legate alla famiglia, come pure prestare servizi d'aiuto ai genitori per quanto riguarda l'educazione e la cura dei figli.

– Anche il Libro verde sulla demografia in Europa (Marzo 2005) o il rapporto del Parlamento Europeo (A5-0092/2004), concernente "l'armonizzazione della vita professionale, famigliare e privata", sono un chiaro esempio di questa crescente preoccupazione e del cambiamento in atto, che appare però, malgrado tutto, ancora timido ed insufficiente.

In America Latina si sono verificati anche casi positivi…

… nella protezione del matrimonio:

– Honduras (novembre 2004): il Congresso nazionale vieta il matrimonio e le unioni di fatto tra omosessuali, e il diritto d'adozione per queste coppie.
– Nicaragua: l'articolo 204 del Codice penale penalizza la promozione dell'omosessualità.
– Costa Rica (2004): il Massimo Tribunale ha dichiarato incostituzionale il cosiddetto matrimonio tra omosessuali, respingendo un ricorso che ne pretendeva la legalizzazione.

… nella protezione della vita:

– Ecuador (maggio 2006): il Tribunale Costituzionale vieta la commercializzazione della pillola abortiva.
– Nicaragua (settembre 2007): l'Assemblea Legislativa approva un nuovo Codice Penale, che condanna come delitto tutti i tipi di aborto (dopo più di 100 anni di aborto legale).
– Paraguay (novembre 2007): Il Congresso respinge una legge per la scelta del sesso e la distribuzione gratuita di contraccettivi.
– Il Cile vieta la clonazione umana, ogni pratica eugenetica, e stabilisce il divieto di sviluppo di ricerche scientifiche nel caso di rischio di distruzione, morte o lesioni gravi e durature dell'essere umano.
– Uruguay (novembre 2008): il Presidente Tabaré Vázquez mette il suo veto alla legge che permette l'aborto, dopo che questa era stata approvata dal Parlamento.

Come pure in altri Paesi del mondo:

– Polonia (1993): è stato il primo paese europeo a limitare la legge sull'aborto,

facendo passare il numero d'aborti da 105'333 nel 1988 a 193 nel 2004.
- Malta e Irlanda: questi due Paesi europei mantengono il divieto totale per l'aborto.
- Australia (2005): il Governo approva un emendamento della legislazione matrimoniale, per definire il matrimonio come un'unione tra un uomo e una donna.
- ONU, New York (2005): viene approvata una risoluzione che auspica la proibizione totale di ogni tipo di clonazione umana.
- Stati Uniti (2003, 2006): nel 2003 il Presidente Bush vieta l'aborto "in stato avanzato di gestazione" (a partire dai 3 mesi). Nel 2006 il Dakota del Sud ha vietato totalmente l'aborto. Altri trenta Stati hanno iniziato o previsto l'adozione di leggi simili.

3. Proposte e sfide alla luce della *Christifideles Laici*

3.1. Una chiamata urgente a lavorare nella vita pubblica

In questo contesto risuona la chiamata urgente che la Chiesa rivolge ai laici a lavorare attivamente nella vita pubblica:

«I laici, che hanno responsabilità attive dentro tutta la vita della Chiesa, non solo son tenuti a procurare l'animazione del mondo con lo spirito cristiano, ma sono chiamati anche ad essere testimoni di Cristo in ogni circostanza e anche in mezzo alla comunità umana» (*Gaudium et Spes*, 43).

«Situazioni nuove, sia ecclesiali che sociali, economiche, politiche e culturali, reclamano oggi, con una forza del tutto particolare, l'azione dei fedeli laici. Se il disimpegno è sempre stato inaccettabile, il tempo presente lo rende ancora più colpevole. *Non è lecito a nessuno rimanere in ozio*». (*Christifideles Laici*, 3).

3.2. Lavorando in modo associato

«Per agire efficacemente nella vita pubblica non bastano l'azione o l'impegno individuali. Una vita democratica sana, il cui vero protagonista è la società, deve contare su di un'ampia rete d'associazioni tramite le quali i cittadini possano far valere nell'insieme della vita pubblica i propri punti di vista e difendere i loro legittimi interessi materiali o spirituali» (Cattolici nella Vita Pubblica, CEE).

3.3. Trasformando le realtà temporali

«I fedeli laici, infatti, "sono da Dio *chiamati a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo…*"». «(...) e comunica la particolare vocazione di "cercare il Regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio"» (*Christifideles Laici*, 15).

3.4. E promuovendo proposte, soluzioni ed alternative alla problematica della famiglia e della vita

Bisogna essere propositivi (creatività): proporre e convincere senza imporre né cedere, fornendo soluzioni ai problemi ed alle necessità reali, con una nuova terminologia e prendendo l'iniziativa nell'"agenda" pubblica.

Con qualche idea chiave, come ad esempio:

- recuperare il concetto di famiglia,
- valorizzare il contributo della famiglia e rendere visibile le sue funzioni sociali,
- riconoscere e potenziare i diritti della famiglia in tutti gli ambiti,
- far diventare la famiglia una priorità politica ed un'opzione preferenziale,
- fissare la Prospettiva di famiglia nelle politiche pubbliche,
- sviluppare una Politica integrale della famiglia,
- fare diventare le Famiglie soggetti attivi, e potenziare l'associativismo familiare.

Sapendo che, tutto sommato, per riuscire nell'impresa è necessario aver pazienza, dato che l'unica vera soluzione consiste nella conversione dei cuori: questa avverrà quando Dio vorrà; fiducia: coscienti che «tutto posso in Colui che mi dà forza» e fede: perché in fondo si tratta di una battaglia spirituale, nella quale, secondo le parole di santa Giovanna d'Arco, «gli uomini lotteranno e Dio darà la vittoria».

(Traduzione di Paloma Simona)

VIAGGI con Russia Cristiana

Il nostro tentativo nasce dal desiderio di estendere la ricchezza di rapporti allacciati in vari anni da Russia Cristiana. Nel pensare, organizzare ed accompagnare i viaggi, vogliamo introdurre i turisti alla conoscenza del paese visitato con i suoi tesori, senza dimenticare la quotidianità, la sua gente e le sue contraddizioni.

I nostri programmi prevedono anche l'incontro con comunità ecclesiali e personalità del mondo della cultura.

2009

Russia
Armenia
Baltico
Grecia
Ucraina
Italia del Sud

Per informazioni contattare
Giovanna Valenti
Tel. +39 035-294021
e-mail: rcsegr@tin.it

www.russiacristiana.org

L'ibrido in filosofia[1]

Giovanni Ventimiglia
Facoltà di Teologia (Lugano)

Se nell'arte occidentale, per non parlare di quella non occidentale, l'ibrido è stato visto positivamente, specie ove si pensi all'arte contemporanea, nella filosofia occidentale l'ibrido è sempre stato visto con un certo sospetto.

Come mai? Perché la filosofia, la quale, come è risaputo, è nata quando nella Grecia antica il *logos* ha avuto la meglio sul *mythos*, ha da sempre compreso il mondo a partire da classificazioni e distinzioni ontologiche precise. D'altra parte il *logos* è di per sè classificatorio, dal momento che senza classi, distinzioni, generi e specie, il mondo non sarebbe comprensibile. Almeno così è sembrato a molti filosofi, Eraclito escluso.

In epoca medievale ebbe molta fortuna, a questo proposito, il cosiddetto Albero di Porfirio. Si tratta di uno schema grafico, a forma appunto di albero, desunto dal secondo capitolo dell'opera *Isagoge* del filosofo neoplatonico Porfirio (nato in Siria nel 233-34 e morto a Roma verso il 305).

In questo schema l'essere, cioè tutto ciò che esiste, viene classificato come segue: il tronco principale, l'essere appunto, si distingue anzitutto in due rami: esseri materiali ed esseri immateriali, come Dio e gli angeli; gli esseri materiali, cioè i corpi, a loro volta, si ramificano in due categorie: esseri animati e inanimati, come le pietre; gli esseri animati, cioè i viventi, si distinguono poi in esseri sensitivi ed esseri non sensitivi, come le piante; gli esseri sensitivi, o animali, si distinguono ancora in esseri razionali ed esseri irrazionali, come gli animali "bruti"; gli esseri razionali, o uomini, si ramificano infine negli uomini singoli concreti: Pietro, Paolo, Giovanni, ecc.

[1] Il testo è la rielaborazione della Conferenza tenuta al Museo delle culture di Lugano il 24 settembre 2008 nell'ambito del Progetto educativo "Ibridi" – Dèibambini 2008-2009. La conferenza è stata preceduta dalle conferenze del Prof. Francesco Paolo Campione, Direttore del Museo delle culture di Lugano, che ha "elogiato" l'ibrido dal punto di vista dell'antropologia culturale, e del Prof. Bruno Corà, Direttore del Polo Culturale della Città di Lugano, che ha "elogiato" l'ibrido dal punto di vista della storia dell'arte.

Lo schema è chiaro e, diciamolo, rassicurante: una sorta di bastione concettuale e psicologico contro l'ibrido.

In età moderna lo stesso Albero di Porfirio conoscerà una grande fortuna, arricchendosi di nuovi rami, man mano che progredivano le scoperte scientifiche su varie e nuove specie di pietre, metalli, animali etc. Uno dei più ricchi e belli è quello contenuto negli *Elementa philosophiae* di Berthold Hauser del 1755[2].

Colpisce, tuttavia, in tutti gli alberi di Porfirio che ho consultato, l'assenza dei cosiddetti artefatti, cioè di quegli oggetti materiali che, a differenza delle pietre e dei metalli, sono "fatti" ad "arte" (donde appunto la parola "artefatti") dall'uomo. Immagino che l'assenza sia stata funzionale alla chiarezza dello schemino porfiriano, dal momento che tale categoria avrebbe costretto a disegnare un rametto nuovo tra gli esseri inanimati, da collegare però, in qualche modo – quale appunto? – al rametto degli uomini. Ad ogni modo, come vedremo, gli artefatti, espugnati dal catalogo delle cose che sono, avranno modo, in seguito, di vendicarsi abbondantemente.

Lo schema porfiriano, comunque, già a prescindere dall'azione rivoluzionaria degli artefatti, era destinato a diventare sempre più fragile con il progredire delle scienze: in quale ramo collocare i muschi e certe specie di alghe verdi, tra le piante o gli animali? E le piante carnivore? E dove collocare i virus e i prioni? Tra gli esseri viventi[3]?

Venne poi, e siamo ai nostri giorni, la stagione delle tecnologie: anzitutto quelle della riproduzione; i trapianti d'organo, gli impianti di "artefatti" – eccoli! – altamente sofisticati dentro i corpi degli uomini. Oggi esistono scienze come la biorobotica e la biomeccatronica che attentano quasi alla radice l'ormai vecchio Albero di Porfirio.

Vediamo più in dettaglio. L'ingegneria genetica è in grado di creare gli OGM, cioè gli organismi geneticamente modificati, ibridi di animali e vegetali. La chirurgia è in grado di effettuare xenotrapianti che generano ibridi di esseri umano-animali. La biorobotica e la biomeccatronica, già citate, studiano la possibilità, che in certi casi è già realtà, di costruire *cyborg*, cioè uomini bionici, ibridi di uomini e di artefatti tecnologici. Secondo la nota proposta di Donna Haraway, esposta nel suo famoso *Manifesto Cyborg*, il *cyborg* è destinato persino a soppiantare la differenza tra donne e uomini in direzione di un ibrido indifferenziato che si riproduce come le alghe, o

---

[2] Cfr. P.R. Blum, *Dio e gli individui: l'"Albor Porphiriana" nei secoli XVII e XVIII*, in Rivista di Filosofia neoscolatica 1 (1999) 18-49.

[3] Cfr. A. Varzi, *Parole, oggetti, eventi e altri argomenti di metafisica*, Roma 2001, 13 ss.

come altri esseri viventi, senza bisogno dei due sessi[4].

Che ne è, in una tale situazione, del *logos* classificatorio? Che cosa resta della filosofia in tale terremoto delle specie e dei generi, delle essenze? Torniamo al *mythos*, dove gli ibridi sono sempre stati di casa?

Una tentazione della filosofia potrebbe essere a questo punto quella di abbandonare il *logos* e con esso l'esigenza delle definizioni, delle distinzioni concettuali, del principio di non contraddizione, e inaugurare una filosofia "mitologica" che ha l'ibrido e il contraddittorio come sue categorie principali.

A mio parere, una tale filosofia "mitologica" sarebbe un puro *flatus vocis*, una semplice dichiarazione d'intenti impossibile da praticare.

Eccone, in breve, i motivi. La contraddittorietà ha bisogno della non contraddittorietà per potersi affermare[5] e l'ibrido – ammesso che sia identico al contraddittorio – ha bisogno del non ibrido per poter esistere.

Infatti, se non esistessero più differenze tra le cose, poniamo tra A e B, come si potrebbe affermare con sensatezza che A è B[6]? Se si afferma che A in realtà non esiste e può essere uguale a B, ne segue che A/B è uguale ad A/B, il che è esattamente il principio di identità, parente stretto del principio di non contraddizione, cioè esattamente quel principio che si pretendeva di negare. Analogamente, se non esistesse differenza tra, mettiamo, il pesce e la donna, di che cosa sarebbe ibrido la sirena? Se non ci fosse il non ibrido, anche l'ibrido perderebbe tutta la sua forza trasgressiva.

Sarebbe come la situazione dei due treni che si muovono contemporaneamente: come fare a elogiare l'ibrido, ovvero la "mobilità", la perenne "metamorfosi" delle forme, se il non ibrido, chiamiamolo la realtà "ferma", chiara e distinta, prende a muoversi anch'essa? L'ibrido ha bisogno del non ibrido come l'aria per respirare. Un mondo di soli ibridi non si distinguerebbe da un mondo di soli non ibridi. Un mondo di soli ibridi non potrebbe esistere.

Aggiungo che, se esistesse, sarebbe pericoloso. Propagandare una filosofia dell'ibrido ad oltranza, da promuovere persino come unico messaggio educativo per i bambini, sarebbe dannoso, precisamente come è dannoso confondere la notte e il giorno, regime onirico e regime diurno dello spirito. Come si chiama un essere umano che confonde il sogno – dove l'ibrido è davvero di casa – con la realtà, dove ibridi ve ne sono di meno? Che vede ibridi dappertutto? Si chiama "psicotico con

---

4 Donna J. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Milano 1995.

5 Il che è come dire quanto affermava già Aristotele, ovvero che anche lo scettico, che nega il principio di non contraddizione, non può non presupporlo.

6 È il nucleo del celebre *èlenchos*, contenuto nel IV libro della *Metafisica* di Aristotele.

manifestazioni allucinogene". Vogliamo educare i nostri figli in questa direzione, solo perché l'ibrido è di moda, solo perché elogiare la filosofia dell'ibrido fa molto intellettuale[7]? Come ebbe a notare Carl Gustav Jung, l'ibrido rappresenta piuttosto il regime notturno dell'uomo, la sua anima, il femminile, mentre il non ibrido, l'Albero di Porfirio per intenderci, il regime diurno, l'*animus*, il maschile. È noto che una personalità non patologica deve avere un equilibrio, tendenzialmente un'armonia, fra *animus* e anima. Se una occupa tutto il campo dell'io, nasce la patologia.

La filosofia "mitologica" dell'ibrido, dunque, non è praticabile e sarebbe, tutto sommato, una resa incondizionata della ragione filosofica alle sollecitazioni che sull'ibrido vengono, come detto sopra, dalle possibilità di scienza e tecnica contemporanee.

Una prima reazione positiva, invece, sarebbe quella di considerare, appunto, i nuovi "ibridi" – che, ricordiamolo, non sono più figure mitologiche dell'arte, ma possibilità concrete della vita di ogni giorno, si pensi solo agli OGM – come "sfide" per la ragione. Perché mai, infatti, si dovrebbe rinunciare all'Albero di Porfirio? Perché non pensare di risistemarlo, magari di ridisegnarlo completamente sulla base delle nuove sollecitazioni che ci vengono dai "nuovi" ibridi?

Si tratta di una occasione formidabile per ripensare a volte dalle fondamenta le categorie e le distinzioni concettuali che l'umanità ha finora utilizzato per comprendere il mondo.

Consideriamo per esempio il cosidetto *cyborg*, cioè un uomo bionico, ibrido di materia e di artefatto tecnologico, collegato in rete in tempo reale. Ricordo in proposito quanto ha notato anni fa Roberto Busa: si tratterebbe – anzi si tratta, dal momento che tale ibrido è già realtà – di un essere umano in grado di "vedere", con l'aiuto di internet e web cam, in tempo reale e simultameamente cose e persone realmente esistenti poste a notevole distanza da lui e fra di loro. È precisamente, notava giustamente Busa, la descrizione di quelle prestazioni che la cultura occidentale medievale attribuiva agli esseri spirituali, agli angeli. Non è un caso, da questo punto di vista, che molti studiosi di nuovi media parlino del "cybernauta" come di un uomo "smaterializzato", di un "angelo"[8].

---

[7] Per la verità la filosofia dell'ibrido e del contraddittorio era di moda piuttosto negli anni successivi al Sessantotto, soprattutto in Francia. Oggi è già fuori moda anche fra gli intellettuali più accreditati. Tutta la filosofia analitica anglosassone, tuttora la più diffusa e fiorente corrente filosofica al mondo, non si sogna di mettere in discussione il principio di non contraddizione e di dissolvere il discorso sull'identità delle cose come discorso obsoleto.

[8] R. Busa, *Dal computer agli angeli*, Castel Bolognese 2000. I titoli di alcuni libri o di alcuni paragrafi di libri che trattano di computer e di internet sono eloquenti: *Coreografia dei corpi angelici*; *Ateologia dell'intelli-*

Ebbene, questo significherebbe in concreto due cose a proposito dell'Albero di Porfirio e delle sfide per la filosofia. Il *cyborg* costringerebbe a disegnare due rami di congiunzione tra rami dell'Albero finora del tutto distinti: un ramo che congiunga il "materiale" con l'"artificiale" (ramo quest'ultimo, lo ricordiamo, del tutto assente a sua volta negli Alberi antichi), e un ramo che congiunga l'"uomo" con gli "angeli".

Inoltre, ed è il punto filosoficamente più rilevante, la nuova situazione stimolerebbe a ripensare il concetto di materia. Dal momento che l'ibrido *cyborg*, come pure tutti gli artefatti tecnologici digitali in rete, sono cose materiali con prestazioni una volta attribuite agli enti spirituali, è d'obbligo tornare a interrogarsi sul concetto di materia. Che cosa è un oggetto "materiale", quali sono le sue caratteristiche essenziali? Di certo non possiamo oggi comprenderlo sulla base delle caratteristiche essenziali attribuite ad esso da Aristotele. Probabilmente bisognerebbe ripartire dal concetto di monade leibniziana[9]. È uno dei problemi più avvincenti che si pongono alla filosofia contemporanea (almeno a quella parte della filosofia contemporanea che, invece di liquidare scienza e tecnica, tenta un dialogo fecondo con esse). I "nuovi" ibridi rappresentano dunque, a mio avviso, una formidabile occasione di riflessione filosofica, specialmente nel campo dell'ontologia e della gnoseologia.

Rappresentano pure, nello stesso tempo, una enorme occasione ed una sfida per la filosofia morale o etica.

Infatti, il mondo dei "nuovi ibridi" nel quale ormai viviamo non possono non sollevare quesiti etici, in particolare, di bioetica e di bioroboetica[10]: fino a che punto è

---

genza collettiva; *Dai mondi angelici ai mondi virtuali*: sono i titoli di alcuni capitoli di P. Levy, *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, tr. it., Milano 1996; M. Parodi, *Platonismo digitale*, in *Internet e la filosofia. Con CD-ROM: Laboratorio teoretico multimediale*, a cura di P. D'Alessandro, Milano 2001, 97-106; *Hypertext heaven* è il titolo di un capitolo del libro di M. Heim, *The Metaphysics of Virtual Reality*, New York-Oxford 1993.

9 Rimando in proposito al mio: *Busa: gli angeli nel mio computer*, ne Il Sole-24 ore, Domenica 17 dicembre 2000, 32. Di recente ha fatto discutere in proposito il testo di V. Mancuso, *L'anima e il suo destino*, Milano 2007.

10 L'Istituto di Filosofia applicata-IsFA, che dirigo presso la Facoltà di Teologia di Lugano, ha effettuato una ricerca proprio su questi temi, finanziata dall'Unione Europea, all'interno di Ethicbots. Si tratta dell'acronimo del progetto di ricerca Emerging Technoethics of Human Interaction with Communication, Bionic, and robOTic systems che vede coinvolte, oltre l'IsFA, 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. Nella recente letteratura sull'argomento sono da menzionare: 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) 5-93; AA.VV., *Ethicbots. Etica e robotica*, numero monografico della Rivista Teoria

lecito spingersi nei trapianti di organi animali nei corpi umani (xenotrapianti); fino a che punto è lecito impiantare organi artificiali nei corpi umani? È lecito il trapianto del cervello? Si potrebbero liquidare queste domande ricorrendo all'utilitarismo? Se è utile all'individuo, se risolve patologie e produce benessere, allora, perché no?

Ma è proprio qui il punto, oggetto di dibattiti fra i filosofi di tutti gli orientamenti culturali. Perché se trapianti il cervello, forse avrai risolto patologie irreversibili, o migliorato le prestazioni dell'uomo, ma nel frattempo, proprio quell'uomo non ci sarà più! Se cambi il cervello di un uomo – cosa attualmente irrealizzabile ma teoricamente non impossibile – di "chi" avrai procurato il benessere?

Senza la propria memoria, un uomo non ha più coscienza di essere lo stesso. E senza il proprio cervello un uomo non sembra essere più lo stesso uomo. Chi avrebbe il diritto di trasformarmi in un altro individuo? E si potrebbe pensare ad un consenso informato relativo al cambio di "personalità", come si pensa oggi al consenso informato relativo al cambio di sesso? Sarà lecito dare il "nostro" consenso a non essere più "noi stessi", perché desiderosi di cambiare "personalità"? La cosa è già in parte possibile grazie all'ingegneria genetica, che fa degli uomini degli ibridi artefatti costruiti a tavolino con vari "pezzi" da bioingegneri. Il filosofo, tra l'altro del tutto "laico" Habermas, accanto a molti altri, ha mostrato che tali nuove situazioni non possono non sollevare questioni etiche, per esempio in relazione a nuove forme di "schiavitù" degli ibridi umani in ostaggio dei bioingegneri[11].

Insomma, se l'ibrido, di solito, è bello, non è detto che sia sempre lecito.

In ogni caso si tratta di una sfida che la filosofia, sia teoretica che morale, non può non raccogliere.

2 (2007) XXVII (Terza serie II/2); G. Ventimiglia, *Tecnoetica, roboetica, bioroboetica e insegnamenti della Chiesa*, in Rivista Teologica di Lugano 1 (2008) 5-15.

11 J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, tr. it., Torino 2002.

Il «perfezionamento» di Cristo e dei credenti in Ebrei 8,1-11,40[1]

Franco Manzi
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano)

1. Colpo d'occhio iniziale

1.1. «L'unico e vero sacrificio può essere soltanto il nostro "sì"»

«Il dono unico che Dio aspetta – spiegava l'allora Cardinale Joseph Ratzinger, presentando il suo libro *Introduzione allo spirito della liturgia*[2] –, l'unica cosa che non è ancora sua, è la nostra libertà, è la risposta del nostro amore. Dio ha creato un mondo libero, ha creato la libertà, ha creato così la possibilità di dire "sì" o "no", come possibilità di fare un dono libero a Dio. L'unico e vero sacrificio può quindi essere soltanto il nostro "sì", la gioia di essere uniti con Dio nell'amore.

[...] Un mondo umanizzato, un mondo nel quale l'amore è il segno di tutto, sarà il vero sacrificio. Solo così entriamo nel cuore del Nuovo Testamento perché la morte di Cristo non è una distruzione, non è la glorificazione della sofferenza, ma si qualifica come l'estremo gesto d'amore nel quale il Signore, con le sue braccia aperte, ci abbraccia e, come è detto nel vangelo di Giovanni 12, ci "tira" nelle sue mani. Con questo amore, nel quale Dio si dona e diventa dono per noi, noi possiamo essere

[1] L'articolo coincide con la relazione tenuta al seminario biblico svoltosi sabato, 17 novembre 2007, nel «Centro Presenza Sud» di Mendrisio e organizzato dall'Associazione Biblica della Svizzera Italiana. La scansione tematica delle quattro relazioni – rispettivamente incentrate su Ebrei 1,1-4,13; 4,14-7,28; 8,1-11,40; 12,1-13,25 – aveva lo scopo di offrire una presentazione completa della Lettera agli Ebrei in una sola giornata. A nostro parere, però, questo procedimento non ha consentito ai partecipanti di prendere visione in maniera adeguata della *forma* letteraria dello scritto neotestamentario, di per sé articolato in cinque parti, con inevitabili ripercussioni sulla comprensione del suo contenuto dottrinale e parenetico.

[2] J. Ratzinger, *Introduzione allo spirito della liturgia* (Parola e Liturgia 33), Cinisello Balsamo 2001²; originale: *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg im Breisgau 2000.

transustanziati con Lui e trasformati in amore con un "sì" libero»[3].

1.2. Il «punto capitale» della cristologia di Ebrei

Il presente studio su Eb 8,1-11,40 viene subito indirizzato da questa profonda intuizione di Sua Santità verso il «cuore del Nuovo Testamento», ossia verso il sacrificio di Cristo crocifisso e risorto, grazie al quale anche «noi possiamo essere transustanziati con Lui e trasformati in amore».

La Lettera agli Ebrei esprime questa trasformazione positiva dei cristiani, questa loro «transustanziazione», con la categoria di «perfezionamento». Anzi, in maniera estremamente audace e originale, sostiene a più riprese che Cristo stesso, offrendo la propria vita durante la passione (Eb 9,11), è stato «perfezionato»[4] e, con la sua «unica offerta, ha perfezionato» i cristiani «che si stanno santificando» (10,14).

La nostra indagine si focalizza precisamente su questa categoria del «perfezionamento», che costituisce il «punto capitale» (8,1) della cristologia della Lettera agli Ebrei[5]. Così recita, infatti, l'inizio (8,1) della sezione di Eb 8,1-9,28: «Ora – precisa l'autore del grande «discorso di esortazione» (13,22) che è la cosiddetta Lettera agli Ebrei –, il punto capitale (*kephálaion*) delle cose dette è che noi abbiamo un sommo sacerdote di questo genere [cioè un sommo sacerdote «perfezionato» (7,28)], che si è seduto alla destra del trono della maestà nei cieli».

1.3. L'articolazione del «discorso di esortazione» in Eb 8-10

Per essere più precisi: in Eb 8,1 prende avvio la seconda sezione della parte centrale dell'opera[6]. Questa sezione è costituita da due paragrafi: nel primo (8,1-9,10) è messo a tema il culto dell'Antico Testamento, con le sue insufficienze salvifiche, mentre il secondo paragrafo (9,11-28) si concentra sul sacrificio di Cristo, che invece è stato efficace perché ha ottenuto la salvezza di tutti gli uomini.

Anticipando *la tesi* sviluppata a questo punto dall'autore, potremmo dire che, attraverso il sacrificio personale, esistenziale e "spirituale" compiuto da Cristo durante la passione, egli è diventato il «mediatore dell'alleanza nuova» (9,15; cfr. 12,24) e

---

[3] J. Ratzinger, *Il centro della litugia cristiana*, in Terra Ambrosiana 46/2 (2005) 17-21: 20.

[4] Eb 2,10; 5,9; 7,28; cfr. 9,11.

[5] Cfr. A. Vanhoye, *La «teleiôsis» du Christ: point capital de la christologie sacerdotale d'Hébreux*, in New Testament Studies 42 (1996) 321-338.

[6] Per i rilievi seguenti sull'articolazione strutturale della terza e della quarta parte della Lettera agli Ebrei (5,11-10,39 e 11,1-12,13), si consulti l'esauriente analisi di A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Paris 1976², 115-204.

«migliore» (8,6) tra Dio e gli uomini. Difatti, grazie a questo suo sacrificio, Cristo è riuscito ad entrare in comunione "celeste" con Dio e, in questo modo, ha permesso anche ai cristiani di fare altrettanto.

I due paragrafi, introdotti da Eb 8,1-2, sono raffinatamente disposti in maniera concentrica[7]. La prima unità letteraria, Eb 8,3-6, descrive il *livello terreno* del culto anticotestamentario (C) ed è ripresa tematicamente dall'ultima unità letteraria, Eb 9,24-28, che delinea, invece, il *livello celeste* del culto di Cristo (C¹).

All'interno di questa inclusione, la seconda unità letteraria, Eb 8,7-13, mette a fuoco la *prima alleanza* (B). Ad essa fa da *pendant* la quinta unità letteraria, Eb 9,15-23, che, invece, illustra la *nuova alleanza* (B¹).

Al centro di questa ampia argomentazione concentrica, si giunge a parlare del rapporto cultuale con Dio: Eb 9,1-10 evoca i *riti del culto antico* (A), mentre Eb 9,11-14 mette in evidenza i *riti del culto nuovo di Cristo* (A¹).

Tutto ruota intorno alla svolta attuata all'interno della storia della salvezza da Cristo (9,11): è lui che, da «sommo sacerdote misericordioso e degno di fede nei rapporti con Dio» (2,17), è stato capace di mediare in maniera completa e definitiva la salvezza divina a favore degli uomini.

In sintesi: *il brano di Eb 9,11-14 è il cuore dell'intero «discorso di esortazione»*. Per mostrarne la centralità, è utile ricordare che, nell'architettura letteraria di Ebrei, questo passo si situa nella terza di cinque parti, ovvero nella sua parte centrale[8]. Inoltre, si trova nella terza delle cinque sezioni di questa parte, cioè nella sua sezione centrale[9]. Infine, Eb 9,11-14 è collocato nell'antitesi più interna di questa sezione centrale, che – come si è rilevato – è disposta concentricamente in tre antitesi (C-B-A; A¹-B¹-C¹). Qui (A¹), nel cuore dell'intera opera, si contempla Cristo glorificato nella sua funzione di sommo sacerdote, che, avendo sacrificato se stesso durante la passione, «ha trovato una redenzione eterna» per tutti gli uomini (9,12).

Questa «redenzione eterna» è poi trattata approfonditamente nella sezione successiva, cioè in Eb 10,1-18, in cui è messa in luce l'efficacia salvifica universale del sacrificio di Cristo. A differenza del culto impotente dell'Antico Testamento, l'offerta personale di Cristo ha eliminato il peccato degli uomini e «ha perfezionato quelli che

---

7 Cfr. A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, 161.

8 Le cinque parti del «discorso di esortazione», introdotto da un proemio (Eb 1,1-4) e concluso da un finale oratorio (13,20-21) e da un probabile "biglietto d'invio" (13,22-25), sono disposte in maniera concentrica: A) 1,5-2,18; B) 3,1-5,10; C) 5,11-10,39; B¹) 11,1-12,13; A¹) 12,14-13,19. Cfr. A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, 59.

9 La terza parte della Lettera agli Ebrei (5,11-10,39), delimitata da un'esortazione preliminare (5,11-6,20) e da una finale (10,19-39), si articola in tre sezioni dottrinali: A) 7,1-28; B) 8,1-9,28; C) 10,1-18.

si stanno santificando» (10,14). Ecco comparire di nuovo la categoria fondamentale di Ebrei.

Perciò, il predicatore può tirare alcune conseguenze esistenziali per i suoi ascoltatori nell'esortazione conclusiva di Eb 10,19-39: le disposizioni morali più adeguate dei cristiani per corrispondere al dono della nuova situazione religiosa inaugurata da Cristo (vv. 19-21) sono la fede (v. 22), la speranza (vv. 22-23) e la carità (v. 24).

In particolare, in quel periodo di nuove persecuzioni (cfr. 10,32-35; 12,4; 13,7), il predicatore cerca di rinvigorire nei suoi ascoltatori la perseveranza e la fede. Perciò li esorta, dicendo: «È di perseveranza, in effetti, che avete bisogno, per ottenere la realizzazione della promessa, dopo aver fatto la volontà di Dio. "Ancora un poco, infatti, anzi pochissimo, e colui che sta venendo arriverà e non tarderà. Ora, il mio giusto vivrà in virtù della fede; e, se defeziona, la mia anima non si compiace di lui". Noi, però, non siamo uomini di defezione a nostra perdizione, ma siamo uomini di fede per la salvaguardia della nostra anima» (10,36-39). Con questo invito, il predicatore conclude la terza parte della sua omelia (5,11-10,39) e annuncia i temi della quarta (11,1-12,13), che sono appunto la perseveranza e la fede. Più esattamente: in Eb 10,36-39, che costituisce la *propositio* – cioè l'annuncio tematico – della quarta parte, l'autore menziona prima la «perseveranza» (*hypomonḗ*, v. 36) e poi la «fede» (*pístis*, vv. 38-39). Ma attenendosi ad un espediente retorico a lui caro[10], si mette ad esporre i due temi secondo l'ordine inverso: la prima sezione della quarta parte (11,1-40) è un solenne elogio storico della fede[11], mentre la seconda sezione (12,1-13) è un invito alla perseveranza.

1.4. L'elogio storico della fede in Eb 11

Nello splendido elogio storico della fede di Eb 11,1-40, il predicatore passa in rassegna le realizzazioni positive e le prove di fede di numerosi personaggi dell'Antico Testamento. La panoramica va dai racconti della creazione fino alle persecuzioni di Antioco IV Epifane (175-164 a.C.)[12].

Il predicatore vi premette una definizione parziale della «fede» (*pístis*): «La fede è

---

10 Si veda specialmente la *propositio* della seconda parte dell'opera (3,1-5,10) in Eb 2,17-18, che dichiara che Cristo è diventato «un sommo sacerdote misericordioso e degno di fede per i rapporti con Dio». Riprendendo in ordine inverso questi due requisiti del sommo sacerdozio di Cristo, il predicatore illustra in 3,1-4,14 l'affidabilità di Cristo al cospetto di Dio e, in 4,15-5,10, la sua misericordia nei confronti degli altri uomini.

11 Cfr. Sir 44,1.

12 Cfr. 1-2 Mac.

una maniera di possedere realtà sperate e un mezzo per conoscere realtà che non si vedono» (11,1). Di per sé, questa frase introduttiva non è una definizione precisa né della fede in Dio né della fede in Cristo. Si tratta, invece, di una definizione abbastanza essenziale della fede, che ne enuclea soltanto due caratteristiche fondamentali. Esse sono reperibili anche nella «fiducia» (*pístis*) che anima i rapporti umani autentici. Se abbiamo fiducia in una persona che ci ha promesso qualcosa, per certi versi ci sembra di possedere già ciò che ci è stato promesso. Se poi quella persona ci garantisce di aver visto qualcosa, ci crediamo, anche senza averlo verificato di persona.

Nel resto del capitolo undicesimo, l'autore mostra come una *pístis* così connotata costituisca la struttura umana fondamentale, che trova il suo «perfezionamento» nella relazione dei credenti con il Dio di Gesù Cristo. Emerge di nuovo la categoria del «perfezionamento» (cfr. 11,40), ad ulteriore conferma della sua centralità all'interno dell'intera Lettera agli Ebrei. Difatti, giunti al termine di questo solenne elogio storico della fede, il predicatore istituisce un rapido confronto tra la situazione religiosa dei fedeli dell'Antico Testamento e la situazione dei cristiani: «E tutti costoro [cioè i credenti dell'Antico Testamento], benché avessero ricevuto testimonianza grazie alla loro fede, non hanno ottenuto la realizzazione della promessa. Dio, infatti, aveva previsto per noi [cristiani] una realtà migliore, affinché, senza di noi, essi non fossero perfezionati (*teleiōthôsin*)» (11,39-40).

Da questa nota conclusiva si coglie già una convinzione profonda dell'autore sul rapporto intercorrente tra la promessa anticotestamentaria della salvezza e il suo compimento definitivo mediante Cristo. Da un lato, Dio ha reso testimonianza dell'effettiva positività della fede degli «antichi» (v. 39; cfr. v. 2). Dall'altro, nessuno di loro è giunto al «perfezionamento» (v. 39; cfr. v. 13). In effetti, il «perfezionamento» sarebbe stato donato da Dio soltanto «alla fine di questi giorni» (1,2; cfr. 9,26), attraverso Cristo (10,14), che è appunto «il pioniere e il perfezionatore (*teleiōtḗn*) della fede» (12,2).

Diventa chiaro allora che i cristiani sono pervenuti a questa relazione privilegiata con Dio non per i loro meriti, ma grazie alla mediazione salvifica definitiva compiuta da Cristo. In virtù di essa, i cristiani si sono già «avvicinati» alla «Gerusalemme celeste» (12,22)[13]. Anzi, hanno già fatto esperienza delle realtà salvifiche definitive del

[13] Cfr. Eb 3,14, che delinea questa situazione religiosa estremamente favorevole dei cristiani, affermando che essi sono diventati «partecipi di Cristo». Il verbo *gegónamen* («siamo diventati»), essendo al tempo perfetto, designa qui una condizione inaugurata nel passato, ma le cui conseguenze – in questo caso, positive – permangono ancora nel presente. Anche in Eb 12,22 il verbo *proselēlýthate* («vi siete avvicinati») è al perfetto indicativo. Queste espressioni verbali alludono al periodo – ormai piuttosto lontano (cfr. 5,12; 13,7) – della conversione dei destinatari del «discorso di esortazione», alla loro iniziazione cristiana e, probabilmente, anche al loro battesimo, visto che in 10,22, lo stesso verbo «avvicinarsi»

mondo redento: «[...] Hanno gustato il dono celeste [dell'eucaristia], sono diventati partecipi dello Spirito santo e hanno assaporato la buona parola di Dio e le forze del mondo futuro [...]» (6,4-5)[14]. È proprio in questi beni, già fin d'ora donati irrevocabilmente da Dio ai cristiani, che consiste la «realtà migliore» prevista per loro da Dio stesso (11,40).

Del resto, lo aveva affermato anche Gesù: «[…] Molti profeti e giusti desiderarono vedere ciò che voi vedete e non lo videro, e ascoltare ciò che voi ascoltate e non lo ascoltarono»[15].

Non solo: ma attraverso la «strada nuova e vivente» inaugurata da Cristo (10,20), anche i credenti della fase anticotestamentaria della storia della salvezza possono giungere alla comunione trascendente con Dio nella «Gerusalemme celeste» (cfr. 12,22-24).

In che cosa consiste la "novità" di questa «strada» inaugurata da Cristo, che poi coincide con Cristo stesso? L'autore lo mostra soprattutto nel centro della sua omelia, Eb 9,11-14. Ma per comprendere questa "novità" del culto che ha perfezionato Cristo e i cristiani, è necessario considerare prima come l'autore di Ebrei interpreti il sistema cultuale e sacerdotale anticotestamentario, soprattutto nella terza parte del suo discorso omiletico.

2. Sguardo allo sfondo anticotestamentario

Alla luce della fede in Cristo, l'autore di Ebrei reinterpreta l'intero sistema cultuale e sacerdotale dell'Antico Testamento. Ne mette così allo scoperto quattro mo-

(*proserchṓmetha*, «avviciniamoci») è seguito da un cenno battesimale (cfr. anche 6,4-5; 10,32).

14 Nella Lettera agli Ebrei la connotazione «futura» del «mondo» redento (*méllontos aiônos*), i cui beni salvifici sono già fin d'ora «assaporati» dai cristiani (Eb 6,4-5), non è intesa tanto in senso cronologico, quanto piuttosto in senso sostanziale. Difatti, rispetto alla fase anticotestamentaria della storia della salvezza, il «mondo» redento – detto anche «città del Dio vivente» (12,22; cfr. 13,14) – è «futuro». Prima di Cristo, le promesse divine sui beni definitivi non erano ancora state portate a compimento, per cui la legge possedeva soltanto «un'ombra dei beni *futuri* (*tôn mellóntōn agathôn*)» (10,1). Ma, con la venuta di Cristo, è stato inaugurato il tempo definitivo della salvezza (cfr. 1,2; 9,26). Conseguentemente, il «presente mondo malvagio» (Gal 1,4; cfr. Eb 9,9) è ormai abrogato dalla mediazione salvifica di Cristo, benché sussista ancora in maniera provvisoria (cfr. Eb 8,13). Perciò, il predicatore continua ad utilizzare la categoria anticotestamentaria di «futuro», ma ne muta il senso, indicando con essa la realtà salvifica ormai irrevocabilmente attuata da Cristo.

15 Mt 13,17 (parallelo a Lc 10,24); cfr. Mt 11,11 (parallelo a Lc 7,28); e anche 1 Pt 1,12.

tivi per cui esso non era capace di permettere ai fedeli di entrare nella comunione trascendente con Dio.

2.1. La mancanza di solidarietà dei sacerdoti anticotestamentari

Anzitutto, negli scritti dell'Antico Testamento, il sacerdote era colui che doveva *mediare* il rapporto tra Dio e il suo popolo, soprattutto in ambito cultuale. In realtà, l'apparato sacerdotale finiva per *separare*. Più esattamente, il sistema sacerdotale anticotestamentario era fondato su una *logica "piramidale" ed ascendente di separazioni successive*, che culminava nelle funzioni cultuali del sommo sacerdote. Al vertice di una specie di piramide elevata verso il cielo si collocava la figura del sommo sacerdote. In quanto tale, egli doveva anzitutto appartenere ad Israele, il popolo consacrato al Signore e quindi separato dalle altre nazioni[16]. In secondo luogo, doveva essere della tribù di Levi, tutta dedita al culto divino e perciò separata dalle altre undici tribù d'Israele[17]. Infine, doveva far parte della famiglia sacerdotale di Aronne, ben distinta dalle altre famiglie dei leviti[18].

D'altronde, l'apparato cultuale dell'Antico Testamento era animato da una *concezione eminentemente rituale della santità*[19]: la santità era intesa non tanto come un insieme di virtù morali, quanto piuttosto come separazione dal profano e dall'impuro, oltre che come integrità fisica (cfr. Lv 21)[20]. In altre parole: ciò che contava non era che il sommo sacerdote fosse moralmente virtuoso, ma che non avesse alcun difetto fisico e che vivesse nel modo più distaccato possibile dagli ambiti profani dell'esistenza e specialmente da qualsiasi impurità.

Ad esempio, il sacerdote non poteva esercitare funzioni cultuali dopo essere entrato in contatto con un lebbroso. Oppure non doveva toccare cadaveri, a meno che non si trattasse del cadavere di suo padre o sua madre (Lv 21,1-2). Anzi, il sommo sacerdote non poteva toccare neppure i cadaveri dei genitori (Lv 21,11). Il Signore è il Dio della vita (cfr. Nm 27,16; Sal 115,16-17). Ebbene, qualora il suo consacrato fosse entrato in contatto con la morte, sarebbe diventato impuro. Conseguentemente, non avrebbe potuto presentarsi al cospetto di Dio nel culto, a meno che non si fosse purificato con determinati riti.

---

16 Cfr. Es 19,5-6; Dt 7,6.

17 Cfr. Nm 3,12; 8,5-22.

18 Cfr. Es 28,1; Nm 16-17.

19 Cfr. Lv 11,44.

20 Cfr. H.-P. Müller, *«qdš» heilig*, in E. Jenni – C. Westermann (edd.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Band II*, Gütersloh 1995[5], coll. 589-609.

Più in genere, nella concezione cultuale anticotestamentaria, si riteneva di poter accedere alla presenza del Dio "santissimo" (cfr. Is 6,3) attraverso dei riti. Minuziosamente prescritti dalla legge di Mosè, essi erano tesi primariamente a separare dal profano il sacerdote e più ancora il sommo sacerdote, così da permettere loro di entrare nella sfera del sacro, ossia del divino.

Queste norme di separazione rituale raggiungevano il loro acme nella *consacrazione del sommo sacerdote*. Il puntiglioso cerimoniale di consacrazione prevedeva un bagno rituale, un'unzione, una vestizione e determinati sacrifici animali (Es 29).

Attraverso queste e altre norme (cfr. Lv 21), i sacerdoti potevano adempiere il loro ufficio, che però li segregava ancora di più nell'ambito del sacro. Erano segregati in uno *spazio sacro*, perché soltanto a loro era riservato l'accesso alla parte del tempio di Gerusalemme chiamata "santo", mentre nel "santo dei santi" – la cella più nascosta del tempio – poteva entrare esclusivamente il sommo sacerdote. I sacerdoti erano poi segregati in un *tempo sacro*, costituito dalle feste stabilite dal calendario rituale. Soltanto i sacerdoti, infine, potevano celebrare determinate *azioni sacre*, cioè i sacrifici.

In particolare, i riti sacrificali del *kippur*, cioè dell'espiazione dei peccati del popolo, potevano essere celebrati unicamente dal sommo sacerdote, soltanto una volta all'anno e esclusivamente nel "santo dei santi" (Lv 16).

La conseguenza di questo complesso sistema di separazioni soprattutto rituali era un'esaltazione senza pari del sommo sacerdote[21]. Ma, per l'autore di Ebrei, questa concezione "piramidale" e ascendente del sistema sacerdotale, connesso alla visione eminentemente rituale della santità, aveva portato paradossalmente alla dissoluzione della finalità essenziale del sacerdozio stesso. Finalizzato a mediare la salvezza divina a favore del popolo d'Israele, il sacerdozio anticotestamentario, in realtà, non era stato capace di svolgere questo compito.

La prima ragione di questa sua incapacità stava nel fatto che *i sommi sacerdoti erano troppo separati dal popolo per essere davvero solidali con esso*. A motivo dell'impareggiabile dignità legata a questa carica, essi cedevano molto spesso all'ambizione e all'esaltazione di sé[22]. Non erano affatto solidali con la gente. Ma allora come avrebbero potuto farsi carico delle preghiere del popolo? Come avrebbero potuto far rifluire sul popolo le benedizioni di Dio (cfr. Nm 6,23-27)? In realtà, non avrebbero potuto farlo perché erano troppo separati dagli altri per essere veri mediatori della salvezza di Dio a loro favore.

---

21 Cfr. Es 28,2; Sir 45,6-13; 50,5-11.

22 Cfr. 2 Mac 4,7-8.23-25.34.

2.2. La mancanza di santità morale dei sacerdoti anticotestamentari

Ad aggravare questo primo limite dell'apparato sacerdotale e cultuale dell'Antico Testamento se ne aggiungeva un altro. Anche *sul versante di Dio*, gli antichi sacerdoti e sommi sacerdoti non erano in grado di portare a termine in maniera efficace la loro mediazione salvifica, perché non erano degni di accedere a Dio, *non essendo affatto senza peccati*.

Va precisato che l'autore di Ebrei considera la mediazione salvifica e la figura sacerdotale alla luce della vita di Gesù, vale a dire non più nella prospettiva anticotestamentaria della santità rituale, ma dal punto di vista della santità morale, ossia dal punto di vista dell'amore verso Dio e dell'amore verso il prossimo (cfr. Mt 22,36-40).

Perciò, il predicatore tiene a ricordare che nell'Antico Testamento persino il sommo sacerdote era impregnato di peccati. Emblematico, in quest'ottica, potrebbe essere il racconto dell'idolatria del vitello d'oro (Es 32,1-6). Mosè aveva appena ricevuto le due tavole della legge divina sul monte Sinai e già a valle gli Israeliti si erano dati a riti idolatrici, presieduti proprio dal sommo sacerdote Aronne.

Ma, più in genere, tutti gli antichi sommi sacerdoti erano impregnati di peccato, per espiare il quale dovevano continuare ad offrire sacrifici al Signore[23], anzitutto per se stessi: «Ogni sommo sacerdote» – tiene a ricordare l'autore di Ebrei (5,1-3) – «[...] è circondato di debolezza; e a causa di questa deve offrire, come per il popolo, così anche per se stesso, sacrifici per i peccati» (cfr. Lv 4,3).

In particolare, nella solenne celebrazione del *kippur*, finalizzata ad espiare tutti i peccati commessi in quell'anno dal popolo d'Israele, il primo sacrificio che il sommo sacerdote era tenuto ad offrire era precisamente per la remissione dei peccati propri e della propria famiglia[24].

Certo, i candidati al sacerdozio e al sommo sacerdozio venivano consacrati al Signore. Si pensava che, attraverso i riti di consacrazione, essi fossero *«perfezionati»* nella loro persona. Tant'è vero che nella legge di Mosè secondo la versione greca dei Settanta, per designare il sacrificio di consacrazione sacerdotale, si usava il sostantivo *teleiōsis*. Letteralmente esso significa «perfezionamento», cioè trasformazione positiva. Il sostantivo ebraico originario era *millū'îm*, che significa «riempimento»[25]. Difatti, l'azione di consacrazione sacerdotale consisteva nel «riempimento»

---

23 Cfr. Lv 4,1-5,26; 16,3-34.

24 Cfr. Lv 16,6.11.

25 Es 29,22.26.27.31.34; Lv 7,27 (7,37, Testo Massoretico); 8,21 (8,22, Testo Massoretico). 26 (solo Settanta). 27 (28, Testo Massoretico). 28 (29, Testo Massoretico). 31.33.

delle mani del candidato con le carni e il sangue della vittima animale sacrificata, come esprimeva il sintagma tecnico ebraico *millē' 'et-yad* («riempire la mano»), reso in greco con il verbo *teleiûn* («perfezionare»), spesso seguito dal complemento *tàs cheîras* («le mani»)[26].

Ma i due significati di *teleíōsis* – «sacrificio di consacrazione sacerdotale» e «perfezionamento» – permettono all'autore di Ebrei di chiedersi implicitamente se il sacrificio di consacrazione sacerdotale dell'Antico Testamento fosse davvero in grado di «perfezionare» il candidato al sacerdozio, come suggeriva il termine *teleíōsis*.

In realtà – sostiene l'autore di Ebrei –, il sacrificio di consacrazione sacerdotale «riempiva le mani» del candidato con le carni e il sangue dell'animale sacrificato, come indicava l'espressione ebraica *millū'îm*. Si riteneva così che attraverso questo «riempimento», le mani del nuovo sacerdote venissero ritualmente "perfezionate" e rese adatte a compiere i sacrifici successivi. Ma, per l'autore di Ebrei, quel rito di consacrazione sacerdotale, pur essendo denominato *teleíōsis*, non riusciva a realizzare effettivamente una *teleíōsis*, un «perfezionamento», della coscienza del sacerdote. Anzi, nessun sacrificio dell'Antico Testamento era capace di per se stesso di «perfezionare» gli offerenti nella loro coscienza.

Persino i sacrifici del *kippur* non erano in grado di farlo. Il predicatore sostiene che, nonostante la ripetizione annuale dei sacrifici del *kippur*, i peccati rimanevano sulla coscienza degli Israeliti: «Infatti, la legge [...] non può mai (*udépote dýnatai*), per mezzo degli stessi sacrifici che [i sacerdoti] offrono in perpetuo ogni anno, perfezionare coloro che si avvicinano a Dio. Altrimenti, [i sacrifici] non avrebbero forse cessato di essere offerti, per il fatto che coloro che rendono culto, una volta purificati, non avrebbero più alcuna coscienza dei peccati? Ma, mediante questi sacrifici, ogni anno si rinnova il ricordo dei peccati (10,1-3). Detto altrimenti: il fatto stesso che il rito sacrificale del *kippur* fosse ripetuto annualmente è la dimostrazione, per l'autore di Ebrei, che quei sacrifici di espiazione non riuscissero a liberare dai peccati le coscienze degli offerenti.

2.3. Disparità tra il sangue animale e i peccati umani

Il terzo limite del sistema cultuale e sacerdotale dell'Antico Testamento è che, *sul versante umano*, non esisteva un legame tra la vittima e l'offerente. Effettivamente, che rapporto avrebbe potuto esserci – sembra chiedersi l'autore di Ebrei – tra il sangue di un animale sacrificato e i peccati di un uomo? Che relazione avrebbe po-

[26] Es 29,9.29.33.35; Lv 4,5; 8,33; 16,32; Nm 3,3.

tuto esserci tra l'ambito fisico del mezzo del sacrificio, cioè il sangue di una bestia, e l'ambito spirituale del suo fine, ossia l'eliminazione dei peccati dalla coscienza di un uomo?

Dalla disparità di queste due realtà conseguiva una *mancanza di solidarietà* tra l'animale sacrificato e l'essere umano che lo immolava in sacrificio. Per questa ragione, Eb 10,4 sostiene: «È impossibile (*adýnaton*) che il sangue di tori e di capri elimini i peccati», come invece si credeva nell'Antico Testamento.

2.4. L'incompatibilità tra l'animale morto e il Dio vivente

Sull'altro versante della mediazione salvifica, cioè *sul versante divino*, l'autore di Ebrei evidenzia un'incompatibilità radicale tra un animale morto e il «Dio vivente»[27]. È il quarto limite dell'apparato cultuale e sacerdotale dell'Antico Testamento.

L'autore di Ebrei si colloca così sulla scia di una critica rivolta specialmente dai profeti, ma anche da altri autori dell'Antico Testamento, ad un modo inautentico di vivere il culto[28].

Tra questi passi anticotestamentari che criticano l'esteriorità formalistica del culto, il predicatore sceglie il Salmo 39(40),7-9 (dei Settanta): «Tu [Dio] non volesti sacrificio e offerta, ma mi adattasti un corpo; non gradisti olocausti e [sacrifici] per il peccato; allora dissi: "Ecco, io sono venuto – nel rotolo del libro è stato scritto riguardo a me –, per fare, Dio, la tua volontà"» (Eb 10,5-7). Da questo Salmo risulta che Dio rifiuta vari tipi di sacrifici, preferendo un'offerta di carattere personale: il sacrificio più gradito a Dio è quello di chi fa la sua volontà (Eb 10,7.9). Questo tipo di sacrificio, evocato dal Salmo citato, è interpretato dall'autore di Ebrei come una prefigurazione profetica del sacrificio di sé compiuto da Cristo, venuto al mondo proprio per fare la volontà salvifica del Padre (10,10).

2.5. L'inefficacia salvifica dell'antico culto «carnale»

A causa di questi quattro motivi, l'autore di Ebrei ritiene che l'intero apparato cultuale e sacerdotale dell'Antico Testamento fosse incapace di pervenire al suo fine essenziale. I sacrifici avrebbero dovuto «perfezionare» i fedeli che andavano al tempio ad offrirli, in modo simile a ciò che sarebbe dovuto accadere nel sacrificio con cui venivano consacrati i candidati al sacerdozio e al sommo sacerdozio. Tuttavia, per

27 Eb 3,12; 9,14; 10,31; 12,22.

28 Cfr. specialmente 1 Sam 15,22; Is 1,10-20; Ger 6,20; 7,22; Os 6,6; Am 5,22.25; Sal 50,13-15; 51,18-19.

il predicatore, questo «perfezionamento» della coscienza di chi andava ad offrire in sacrificio un toro o un capro, *di fatto non avveniva*: la legge di Mosè, che prescriveva dettagliatamente i vari tipi di sacrifici e su cui si fondava il sacerdozio levitico, «non portò nulla a perfezionamento (*eteleíōsen*)» (Eb 7,19). Anzi, il «perfezionamento» delle coscienze degli offerenti non poteva neanche avvenire, perché quei «doni e sacrifici» sono di per se stessi «incapaci di perfezionare (*mè dynámenai [...] teleiôsai*), nella sua coscienza, colui che fa il culto» (9,9; cfr. 10,1).

Persino il sacrificio di consacrazione del sommo sacerdote si limitava di fatto al segno esteriore del «riempimento» (*millū'îm*) delle sue mani con la carne e il sangue dell'animale sacrificato. Ma la coscienza del consacrato non veniva «perfezionata», perché il sangue di un animale non è in grado di per se stesso di purificare la coscienza di un uomo. Si tratta di realtà troppo diverse. Perciò l'autore di Ebrei giunge a dichiarare che i sacrifici anticotestamentari erano «solamente riti di carne, stabiliti su alimenti, su bevande e su diverse abluzioni» del corpo degli Israeliti (9,10). Avevano a che fare soltanto con il loro fisico, per cui non riuscivano a migliorarne la coscienza.

Di conseguenza, gli stessi sacerdoti e sommi sacerdoti antichi, anch'essi consacrati con «riti carnali», non erano in grado di entrare in comunione con il Signore, perché rimanevano impregnati di peccato. Ma, in quanto peccatori, essi non erano neppure legati da un rapporto di solidarietà con gli altri uomini. Nel peccato si dà solo e sempre divisione, mai solidarietà (cfr. Gen 11,9; Pro 16,28). Quindi, i sacerdoti non solo non potevano accedere personalmente a Dio, ma non sapevano neppure rappresentare gli uomini presso di lui, perché non erano solidali con loro. Non riuscivano a mediare le preghiere del popolo e non potevano fargli giungere le grazie del Signore. Tutto sommato, sotto il profilo soteriologico, la mediazione sacerdotale anticotestamentaria risultava *inefficace*.

3. Focalizzazione del «perfezionamento» di Cristo

Qual è la soluzione escogitata da Dio per liberare gli uomini da questo *impasse*? Per attuare un effettivo «perfezionamento» delle coscienze degli uomini, è Dio stesso che consacra un nuovo sommo sacerdote, suo Figlio Gesù, ricorrendo ad un sacrificio di consacrazione sacerdotale del tutto singolare: il sacrificio di sé compiuto da Cristo stesso nella passione, che viene rievocato soprattutto in Eb 9,11-14.

3.1. Il sacrificio personale, esistenziale e "spirituale" di Cristo

A differenza di tutti i sacrifici dell'Antico Testamento, che erano rituali, il sacrificio di Cristo è personale, esistenziale e spirituale.

Anzitutto, è un sacrificio *personale e esistenziale*, perché Cristo «offrì se stesso» (9,14). L'espressione greca *heautòn prosénegken* («offrì se stesso») ricorre soltanto qui in tutto il Nuovo Testamento[29]. Anzi, nella concezione sacrificale dell'Antico Testamento, questa formula sarebbe risultata addirittura incomprensibile, perché avrebbe potuto essere interpretata come una sorta di suicidio rituale, ossia come se il sacerdote avesse immolato se stesso in sacrificio. Ma un atto del genere sarebbe stato del tutto inammissibile.

Eppure, questa espressione di Eb 9,14 è coerente soprattutto con i racconti evangelici dell'ultima cena di Gesù[30], durante la quale egli ha anticipato il senso salvifico universale della sua morte ormai imminente, intendendola come offerta volontaria della sua vita in obbedienza a Dio e per solidarietà con gli altri uomini. Quindi, nel sacrificio della passione, Cristo è al tempo stesso la vittima offerta e il sacerdote offerente.

3.2. La vittima immacolata e gradita a Dio

In quanto *vittima*, Cristo è stato gradito a Dio, perché era «immacolato» (Eb 9,14). L'aggettivo greco *ámōmos* («immacolato», «senza macchia») era utilizzato nel Pentateuco greco per indicare l'assenza di difetti fisici nelle vittime sacrificali[31]. «Non offrirete nulla con qualche difetto – prescriveva la legge di Mosè –, perché non sarebbe gradito» al Signore (Lv 22,20).

L'autore di Ebrei, invece, usa questo termine sacrificale tecnico per ribadire la santità morale di Cristo. Cristo, proprio perché non aveva mai commesso peccati[32], ha potuto offrire se stesso, senza far ricorso al sangue animale (9,12). A far uso del sangue animale erano, invece, i sacerdoti antichi, perché erano peccatori (cfr. 5,2.3) e, dunque, erano indegni di offrirsi a Dio.

---

29 Per esprimere il dono di sé compiuto da Cristo, i verbi utilizzati dagli altri autori del Nuovo Testamento sono: *didónai* («dare», Mc 10,45; Mt 20,28; Gal 1,4; 1 Tm 2,6; Tt 2,14), *tithénai* («porre», Gv 10,15-18) e *paradidónai* («consegnare», Gal 2,20; Ef 5,2.25). Ma non compaiono mai i verbi rituali tecnici *prosphérein* («presentare/offrire») e *anaphérein* («elevare»).

30 Mt 26,26-28; Mc 14,22-24, Lc 22,19-20; 1 Cor 11,23-25.

31 Cfr. Es 29,1; Lv 1,3.10.

32 Cfr. Eb 4,15; 7,26; e anche 1 Pt 1,19.

3.3. Il sacerdote obbediente e solidale mediante lo Spirito

In quanto *sacerdote*, cioè in quanto mediatore del rapporto degli uomini con Dio, Cristo «offrì se stesso» – precisa Eb 9,14 – «per mezzo di uno Spirito eterno» (*dià Pneúmatos aiōníu*), ossia sotto l'impulso positivo dello Spirito santo[33].

In effetti, durante la passione, Cristo si è lasciato docilmente guidare dallo Spirito santo, il quale ha corroborato in lui due atteggiamenti fondamentali. Primariamente, lo Spirito santo ha rinvigorito in lui la «buona accettazione» (cfr. 5,7: *apò tês eulabeías*)[34] della volontà salvifica universale di Dio Padre (cfr. 10,4-10). Per questo, il predicatore giunge ad affermare che Cristo imparò ad obbedire a Dio dalle sofferenze che ha patito (5,8).

È sempre lo Spirito santo che ha consolidato in Cristo anche il desiderio di essere solidale in tutto con gli uomini, in maniera conforme al desiderio di Dio, che vuole salvare ogni essere umano (2,9-10).

Questa duplice intenzione di Cristo – di obbedire a Dio e, di conseguenza, di essere solidale con tutti gli uomini – ha dato vita non ad uno dei tanti «riti carnali» del culto antico (9,10), ma ad un sacrificio "spirituale" in senso stretto, proprio perché suscitato dallo Spirito di Dio.

È stato precisamente questo intervento dello Spirito santo a garantire l'efficacia del sacrificio di Cristo, che ha ottenuto una «redenzione eterna» per tutti gli uomini (9,12). In effetti, attraverso il legame di solidarietà verso gli altri rafforzato in Cristo dallo Spirito santo, la salvezza divina viene comunicata da Cristo ai cristiani (cfr. 5,9).

---

[33] Nell'intera Bibbia l'espressione «Spirito eterno» ricorre soltanto in Eb 9,14 e si riferisce molto verosimilmente allo Spirito santo, come sostengono, sulla scia dei padri greci, molti esegeti contemporanei, tra i quali ricordiamo: J.-S. Javet, *Dieu nous parla. Commentaire sur l'Épître aux Hébreux* (Les Livres de la Bible 3), Paris 1945, 96; O. Kuss, *Der Brief an die Hebräer* (Regensburger Neues Testament 8/1), Regensburg 1966², 119; O. Michel, *Der Brief an die Hebräer* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 13), Göttingen 1966⁶, 314; R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. II. Gli sviluppi* (Studi sulla Bibbia e il suo Ambiente 2), Cinisello Balsamo (Milano) 1999, 308; H. Strathmann, *Der Brief an die Hebräer*, in J. Jeremias – H. Strathmann, *Die Briefe an Timotheus und Titus. Der Brief an die Hebräer* (Das Neue Testament Deutsch 9), Göttingen 1963, 69-158: 123; A. Vanhoye, *L'azione dello Spirito Santo nella passione di Cristo secondo l'Epistola agli Ebrei (comunicazione)*, in J. Saraiva Martins (ed.), *Credo in Spiritum Sanctum. Pisteúō eis tò Pneûma tò Hágion. Atti del congresso teologico internazionale di pneumatologia in occasione del 1600° anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550° anniversario del Concilio di Efeso. Roma, 22-26 marzo 1982, Vol. I* (Teologia e Filosofia VI), Città del Vaticano 1983, 759-773: 760-765; Idem, *Esprit éternel et feu du sacrifice en He 9,14*, in Biblica 64 (1983) 263-274.

[34] In Eb 5,7 il sostantivo greco *eulábeia* non ha il significato negativo di «angoscia» o di «paura», ma ha l'accezione positiva di «timore religioso», che l'uomo pio prova di fronte a Dio e che sfocia nella piena disponibilità ad «accogliere» (*-lambánein*) «bene» (*eu-*), cioè con docilità, i desideri divini (cfr. *eulabḗs* in Lc 2,25; At 2,5; 8,2; 22,12). In questo senso va anche la Volgata, che rende *apò tês eulabeías* con *pro sua reverentia*. A questo riguardo, si legga specialmente A. Vanhoye, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament* (Parole de Dieu s.n.), Paris 1980, 148.

3.4. Il culto capace di «perfezionare» le coscienze

Per esprimere questa idea, l'autore di Ebrei usa la categoria del «perfezionamento» o *teleíōsis*, che – come si è visto – indicava nel Pentateuco greco il sacrificio di consacrazione dei sacerdoti e dei sommi sacerdoti.

Per il predicatore, l'unico sommo sacerdote davvero «perfezionato» nella sua umanità è Gesù Cristo. Nel suo caso, il sacrificio di consacrazione sacerdotale è coinciso con l'offerta della vita durante la passione. Dichiarando che Cristo, nella passione, ha ottenuto la *teleíōsis*, il predicatore intende dire che nell'umanità di «sangue e carne» (2,14) di Cristo si è attuato un «perfezionamento» (prima accezione del termine *teleíōsis*), che è stato anche il vero sacrificio della sua consacrazione sacerdotale (seconda accezione di *teleíōsis*). Difatti, grazie alla morte e alla risurrezione, si è verificato in Cristo un processo di radicale maturazione personale[35], per cui egli *è stato perfezionato nella sua relazione con il Padre*, perché è stato messo in grado di «attraversare i cieli» (4,14) e di entrare nel «santuario»[36] della comunione "celeste" con Dio[37]; ma *è stato perfezionato anche nella sua relazione con gli altri uomini*, perché è stato solidale con loro fino a «gustare la morte» (2,9). In forza di questo «perfezionamento», Cristo è diventato capace di portare a termine in maniera efficace e definitiva la mediazione salvifica tra Dio e gli uomini.

4. Occhiata conclusiva al «perfezionamento» dei cristiani

4.1. L'efficacia mediatrice del «perfezionamento» sacerdotale di Cristo

In questo senso, il sacrificio personale, esistenziale e "spirituale" di Cristo è stato efficace sui due versanti della mediazione della salvezza: sul versante umano e su quello divino.

Sul *versante umano*, la sua efficacia salvifica è dovuta al fatto che i peccati, nei confronti dei quali i sacrifici antichi risultavano impotenti (cfr. 10,11), adesso sono

---

35 Cfr. specialmente A. Vanhoye, *Prêtres*, 103.154-156.165.188-192.220.244; Idem, *Situation du Christ. Hébreux 1–2* («Lectio Divina» 58), Paris 1969, 320-328. Questa interpretazione è seguita da numerosi biblisti, tra cui N. Casalini, «*Agli Ebrei*». *Discorso di esortazione*, Jerusalem 1992, 170; P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews* (The New International Greek Testament Commentary s.n.), Grand Rapids (Michigan) 1993, 294; N. Hugedé, *Le sacerdoce du Fils. Commentaire de l'Épître aux Hébreux*, Paris 1983, 66-67; R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. II. Gli sviluppi*, 290-291.

36 Cfr. Eb 8,1-2; 9,11-12.

37 Cfr. Eb 5,8-9; 10,10.14; 13,12.

tolti da Cristo, proprio perché egli si è sacrificato «per i peccati» degli uomini (v. 12).

Sul *versante divino*, poi, Cristo, avendo obbedito a Dio (5,8; 10,7.9), è riuscito ad entrare nella comunione "celeste" con lui[38].

Di conseguenza, i cristiani, liberati dall'ostacolo dei peccati e guidati dal «pioniere della loro salvezza»[39], hanno la possibilità d'intraprendere un valido itinerario di santificazione (10,10). Per l'autore di Ebrei, è Cristo stesso che, essendo stato «perfezionato» per primo (cfr. 6,20: *pródromos*), «ha perfezionato quelli che si stanno santificando» (10,14). L'idea della *teleíōsis*, applicata finora a Cristo, adesso è usata in riferimento ai cristiani.

L'attività mediatrice di Cristo perviene così al suo compimento, nel momento in cui egli riesce a comunicare a chi aderisce a lui nella fede (3,14) la salvezza che egli stesso ha ricevuto in dono dal Padre (5,7). Perciò, quelli che obbediscono a Cristo (cfr. 5,9), prendono parte alla stessa dinamica salvifica sperimentata da lui. Possono così proseguire con perseveranza nella corsa della vita, «tenendo fisso lo sguardo su Gesù» (12,1-2), fino ad arrivare anch'essi alla comunione "celeste" con Dio (cfr. 10,19).

4.2. Il «perfezionamento» sacerdotale dei cristiani

Questa dinamica salvifica si realizza efficacemente perché *tutti i credenti in Cristo partecipano in qualche modo del suo unico sacerdozio*. In Eb 13,15-16, il predicatore spiega lapidariamente la modalità di questa partecipazione, precisando che per mezzo di Cristo, noi cristiani «innalziamo di continuo a Dio un sacrificio di lode, cioè il frutto di labbra che confessano il suo nome». Poi, aggiunge l'invito: «Non dimenticatevi della beneficenza e della condivisione. Di tali sacrifici, infatti, Dio si compiace».

In questa esortazione, il termine tecnico *thysía* («sacrificio») definisce sia la preghiera dei cristiani – il «frutto di labbra che confessano il nome» di Dio –, sia la loro «beneficenza» e la loro «condivisione». Dunque, l'intera esistenza cristiana è animata da una dimensione sacrificale di fondo, che si esprime non solo a livello cultuale – e, in particolare, nei sacramenti[40] –, ma anche in ogni circostanza della vita, in quanto animata dalla carità.

---

38 Eb 10,12; cfr. Sal 109(110),1 (dei Settanta).

39 Eb 2,10; cfr. 12,2; e anche 6,20.

40 Cfr. Eb 6,4-5; 10,22-25.32; 13,10.

Con la costituzione dogmatica conciliare *Lumen gentium* (n. 10), si potrebbe esprimere questa verità profonda del cristianesimo mediante la categoria di «sacerdozio comune dei fedeli»[41]: tutti i battezzati sono sacerdoti nel senso che, cercando di vivere nell'obbedienza a Dio e nella conseguente solidarietà con gli altri, partecipano allo stesso sacrificio esistenziale, personale e "spirituale" elevato da Cristo al Padre. Offrono così tutta la loro vita a Dio e sono «perfezionati» da Cristo, cioè sono messi nella condizione di ricevere in dono la santificazione.

A questo proposito, è degno di nota il tempo presente del participio *toùs hagiazoménus* di Eb 10,14, che va tradotto «quelli che si stanno santificando», o «quelli che stanno ricevendo la santificazione». Il tempo presente indica che il processo di santificazione dei cristiani è ancora in corso. Senza dubbio, Cristo ha già mediato «una volta per tutte» (*ephápax*)[42] la salvezza di Dio per tutti gli uomini. Ma nell'«oggi» della Chiesa[43], i credenti stanno ancora ricevendo in dono da Dio la santificazione, a mano a mano che liberamente aderiscono a Cristo nella fede, nella speranza e nella carità (10,22-25).

Certo, nella Lettera agli Ebrei non si tratta esplicitamente del dono dello Spirito santo ai cristiani. L'autore puntualizza soltanto l'azione dello Spirito durante la passione di Cristo (9,14). Tuttavia, alla luce del Nuovo Testamento, è chiaro che, solo in forza dell'impulso dello Spirito santo, "soffiato" sui discepoli dal Crocifisso risorto (cfr. Gv 20,22), anche i cristiani diventano capaci di offrire – come Cristo – tutta la loro vita come sacrificio gradito a Dio. In sostanza, i cristiani che obbediscono al Figlio (Eb 5,9), che è obbediente al Padre[44] nello Spirito (9,14), sono resi capaci «di fare la volontà» salvifica del Padre (13,21).

Anzi, Ebrei tiene ad affermare che è Dio stesso che, «mediante Gesù Cristo», porta a termine nei credenti «ciò che è gradito ai suoi occhi» (13,21). Restando in comunione con Cristo glorificato, grazie soprattutto alla sua parola[45] e ai sacramenti della Chiesa, i cristiani sono ormai prossimi ad entrare nella comunione "celeste"

---

41 Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 10: «[...] i fedeli, in virtù del regale loro sacerdozio, concorrono all'oblazione dell'eucaristia, ed esercitano il sacerdozio con la partecipazione ai sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l'abnegazione e l'operosa carità» (E. Lora [ed.], *Enchiridion Vaticanum. 1*, *Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana*, Bologna 1985[13], §§ 284-445, pp. 120-257: § 312, p. 141).

42 Eb 7,27; 9,12; 10,10.

43 Eb 3,7.13.15; 4,7.

44 Eb 5,8; 10,7.9.

45 Cfr. Eb 3,7-8.15; 4,7; 4,12-13; 6,5; 12,25; e anche 9,8; 10,15.

con il «Dio vivente» (12,22), come ha insegnato Gesù stesso: «Io sono la via e la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me» (Gv 14,6).

Leben und ewiges leben

Hans Christian Schmidbaur
Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Systematische Überlegungen zu den Dimensionen der Frage

Der Glaube an den Mensch gewordenen Gott, die von ihm geschaffene «sichtbare und unsichtbare Welt», die Vergebung der Sünden, die Auferstehung der Toten und ein ewiges Leben – jeden Sonntag im Credo des Gottesdienstes feierlich und mehr oder minder unbefangen bekannt – verkörpert den zentralen Inhalt und die tragende Hoffnungsdimension christlichen Lebens, an die sich am Ende auch noch die Verheißung einer eschatologischen Vollendung von Welt und Mensch in Gott anschließt: «*Wir erwarten die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt*» (GL 449). Sobald der Glaubende jedoch darüber nachdenkt, werfen diese kurzen Aussagen aber auch eine Fülle von schwer beantwortbaren Fragen auf: Ist der Mensch überhaupt zu einer Teilhabe am göttlichen Leben selbst befähigt? – Ist er überhaupt für ein ewiges Leben geschaffen? – Wie ist die «kommende Welt», die uns verheißen ist, überhaupt beschaffen und wie werden die Bedingungen unseres «Fortlebens» in ihr sein? – Bestehen diese «kommende Welt» und ihr Leben evtl. in einer direkten Teilhabe an Gott selbst und seinem Leben, oder ist sie vielmehr doch etwas anderes, ein «Geschaffen-Seliges», weil Gott doch immer Gott, und der Mensch doch immer Mensch bleibt, und deshalb Gottes Seligkeit und Leben für ein Geschöpf auf ewig unerreichbar bleiben müssen?

1.1. Was ist überhaupt Leben? – Ein unterschiedlich deutbarer Begriff!

Sobald unsere Vernunft einen kritisch-analytischen Blick auf die verschiedenen Begriffe wirft, die wir alltäglich verwenden, so als ob ihre Bedeutung und ihr Inhalt im Grunde selbstverständlich wären, fällt uns auf, dass die meisten von ihnen in

Wirklichkeit alles andere als klar und eindeutig sind – das gilt besonders für den vagen Begriff «Leben», der in vielen verschiedenen Kontexten analog verwendet wird und dem so gut wie keine klar umrissene, allgemein akzeptable Definition abzugewinnen ist[1]. Da es dem Menschen auch als Vernunftwesen nicht gegeben ist, gänzlich voraussetzungslos zu denken, nähern wir uns an jede konkrete Wirklichkeitserfahrung und jedes nur mögliche Thema aus der subjektiven Perspektive jener Kategorien an, die von unserem «Vorwissen» aus anderen analytischen Erfahrungen geprägt, gespeist und damit präfiguriert sind: Ein Naturwissenschaftler erfährt, erlebt und interpretiert dieselbe Wirklichkeit anders und unter anderen Prämissen als z.B. ein Philosoph, ein Psychologe oder ein Soziologe, und alle drei leiten daraus objektive und begründbare Erkenntnisse ab, die für sie selbst einleuchtend und ausreichend sind. – Wenn sie jedoch untereinander in Dialog treten, ergeben sich zwangsläufig nicht nur Missverständnisse, weil jeder die Begriffe und Aussagen des anderen aus seiner Warte und nach verschiedenen Kategorien interpretiert, sondern oft auch Opposition und Widersprüche[2].

Daraus ergibt sich eine Pluralität verschiedener Theorien, die sich nicht unbedingt widersprechen müssen, aber dennoch nebeneinander stehen, und deshalb weiterhin «deutungsbedürftig» bleiben. Wenn der Mensch als handelndes Subjekt in seinem Selbstverständnis und Weltverständnis eine organische Einheit bleiben will, kann er sich nicht mit einer Vielzahl von «begrenzten und vorläufigen Theorien» begnügen, nach denen er jeweils ein teilweise anderer ist, sondern muss sie zu einer Meta-Einheit zusammenfügen, die man, «Alltheorie», oder auch «Weltanschauung» nennen kann. - Signifikant ist, dass so gut wie alle Menschen – auch und gerade Naturwissenschaftler – über alle *scientifical correctness* hinaus – aus ihren Erkenntnissen eine solche ableiten und mit Nachdruck vertreten[3]!

---

1 Vgl. Chr. Kummer, *Philosophie der organischen Entwicklung*, Stuttgart 1996; E. Schrödinger, *Was ist Leben?*, München-Zürich 1993[2].

2 Vgl. A. Keller, *Sprachphilosophie*, Freiburg-München 1979, 121-169.

3 Vgl. dazu H. Chr. Schmidbaur, *Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der göttlichen Vorsehung* (MThSt Bd. 63), St. Ottilien 2003, 281-338: Gerade die gegenwärtigen Debatten unter den bedeutendsten theoretischen Physikern bezeugen nicht nur, dass es unter ihnen genauso überzeugte Theisten, wie auch Atheisten gibt, sondern auch, dass sie ihre persönlichen Theorien und Forschungsergebnisse geradezu leidenschaftlich nutzen, um die weitere Notwendigkeit der Existenz Gottes zu erweisen, oder umgekehrt – je nach Ausrichtung – zu bestreiten, zu bezweifeln, oder nur ins Lächerliche zu ziehen! – Die Neigung zu einer solchen, wissenschaftlich eigentlich illegitimen Grenzüberschreitung (zum Schaden beider Seiten) ist gerade durch den naturwissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt sogar noch stärker geworden, sodass sich die nach wie vor verbreitete Theorie, dass Naturwissenschaft «von der Auseinandersetzung mit dem Glauben wegführe» geradezu ins Gegenteil verkehrt hat.

Um sein eigenes Leben richtig führen und mit anderen kommunizieren zu können, ist der Mensch deshalb gezwungen, eine Entscheidung zu treffen, was Leben «im Letzten» wirklich sei, woher es kommt und zu was es führt, und jede wirklich umfassende Antwort darauf verlässt deshalb zwangsläufig den Raum des objektiv Verifizierbaren und tritt in den Bereich einer Hypothese über die viel grundsätzlichere Frage ein, wie das erste und absolute Sein überhaupt beschaffen sei, und was deshalb «die Welt im Innersten zusammenhält». – Eine solche umfassende Theorie, die man im Sprachgebrauch «Weltbild»[4], oder «Weltanschauung»[5] nennt, ist ein sowohl rationales, wie zugleich geschichtliches und kulturelles Phänomen, dessen konkrete Gestalt stets einem Wandel durch Erkenntnisgewinn unterliegt und einem stetigen Dialog über die Geltung und Kompatibilität der in ihr wirkenden mythischen, religiös-kultischen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Theorien und Prämissen unterliegt.

1.2. Die vielschichtige Verwendung des Begriffes im allgemeinen Sprachgebrauch

Der Begriff «Leben» wird im allgemeinen Sprachgebrauch für viele, durchaus verschiedene Phänomene verwendet: Man spricht im allerweitesten Sinne vom (1) «Leben der Natur», wobei sich hier der Begriff auf das durch «Naturgesetze» geordnete, dynamische Wechselspiel und Aufeinander-Wirken der verschiedenen Elemente und Kräfte bezieht; dann aber auch von den (2) verschiedenen Formen vegetativen und animalischen Lebens, wo der Begriff bereits auf eine Unterscheidung zwischen «unbelebtem» und «lebendem» Sein hinzielt: Kriterium für «Leben» ist hier die «Selbstbeweglichkeit», welche als Voraussetzung das Vorhandensein von *Stoffwechsel, Replikation* und *Mutabilität* besitzt[6]. Darüber hinaus spricht der Mensch auch noch von (3) «geistigem Leben» in Form von Bewusstsein, durch das die Mutabilität nicht mehr automatisch geschieht, sondern zu «instinktgesteuerter», aber doch schon selbsttätiger Aktion, Reaktion, Interaktion und Kommunikation mit anderen aufsteigt. Diese Fähigkeit spricht er gemeinhin den höheren Tieren zu. Als

---

4 Vgl. W. Ekschmitt, *Weltmodelle. Griechische Weltbilder von Thales bis Ptolemäus*, Mainz 1989; C.F. v. Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*, Stuttgart 1990[6].

5 Vgl. K. Kaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919; H. G. Meier, *Weltanschauung. Studien zu einer Geschichte und Theorie des Begriffs*, Münster 1968; A. Peisl – A. Mohler, *Kursbuch der Weltanschauungen*, Frankfurt/M. 1980; F. v. Kutschera, *Die Teile der Philosophie und das Ganze der Wirklichkeit*, Berlin 1998.

6 Diese in der Naturwissenschaft bis heute allgemein akzeptierte Bestimmung durch drei Basalkriterien stammt vom russischen Biochemiker A. I. Oparin.

höchstentwickelte Form von Leben gibt es dann noch das (4) «geistige Leben» in Form von Verstand (*ratio*) und Vernunft (*intellectus*), durch das ein Lebewesen zum freien Subjekt mit Selbstverantwortung gegenüber seinem Selbst- und Weltverhältnis wird. In einem noch weiter analogen Sinne wird der Begriff «Leben» für viele Phänomene verwendet, die aus dem interaktiven Selbstvollzug des Menschen selbst entstehen, die deshalb «kulturell» und nicht natürlich sind, und dennoch eine mutable Eigendynamik haben: (5) Man spricht vom «Leben der Wirtschaft», der Kunst, der Wissenschaft und der Gesellschaft. - Wir bringen sie genauso hervor, wie wir ihnen in ihren Folgen dann auch unterliegen, weil sie unser Denken und unsere Handlungsmöglichkeiten dominieren: Jeder Mensch, so sagen wir, ist ein «Kind seiner Zeit» und bleibt in seinem Selbst- und Weltverhältnis stets abhängig von den Bedingungen und den Vorgaben seiner Zeit; und daraus folgt, dass niemand gänzlich «voraussetzungslos» denken, leben und handeln kann. – Aber die Tatsache, dass wir dies objektiv erkennen können, zeigt aus sich schon, dass in unserer Vernunft ein Vermögen liegt, das über dieses unser «In-der-Zeit-Sein» hinausreicht, sodass wir zu ihm in ein analytisches Verhältnis treten können[7].

Blickt man auf all diese vielfältigen Formen und Ausdrucksvarianten physischen Lebens, dann erkennt man, dass sie einen Stufenbau bilden, in dem das jeweils Niedrigere die Voraussetzung der Existenz und des Tätigseins des jeweils Höheren ist, und dass der Selbstvollzug des Höheren von der Fortexistenz des Niedrigeren und der in ihm vorhandenen Energien abhängt. Auch wenn das Niedrigere als Objekt der Formungs- und Gestaltungskraft des Höheren unterworfen bleibt, so sind umgekehrt auch Leben und Geist in ihrer Selbstentfaltung und ihren Möglichkeiten an die Gesetze der Natur und die Grenzen des in ihr Möglichen und Machbaren gebunden: alles steht in einer unbedingten, gegenseitigen Abhängigkeit und bleibt untrennbar miteinander verbunden.

Dass es sich dabei über alle gegenseitige Abhängigkeit hinaus um wesenhaft verschiedene Formen und Gestalten von Leben handelt, die untereinander nur begrenzt vermittelbar sind, drückt sich auch in den antiken Sprachen aus, die nie für alles allgemein und undifferenziert denselben Begriff «Leben» verwenden: Sowohl das Althebräische, wie das Altgriechische unterscheiden zwischen *hajjim* oder *zooae* (Leben im Allgemeinen im Gegensatz zum Tod), *naephaes* oder *psychae* (die dem Individuum eigene Lebenskraft), und *jamim* oder *bìos* (zeitliches Leben im Sinne von Lebensdauer)[8].

---

7 Vgl. Th. Ballauff, *Die Wissenschaft vom Leben*, Freiburg/B. 1954; O. F. Bollnow, *Die Lebens-Philosophie*, Berlin 1958.

8 Vgl. G. Dautzenberg, *Leben/Biblisch-theologisch*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK Bd. 6), Frei-

1.3. Das Verhältnis von Geist und Materie und die Frage nach dem ontologischen Primat

Der Mensch bleibt mit dieser Analyse des empirisch Wahrnehmbaren jedoch nicht stehen, sondern fragt (1.) ob dieses wahrnehmbare, physische Leben in Form einer gegenseitigen Abhängigkeit von Geist und Materie das Einzige und Ursprüngliche sei; (2.) Welchem von beiden – Geist oder Materie – letztlich der ontologische Primat zukomme; und ob (3.) «geistiges Leben» und damit auch «Subjektsein» auch unabhängig, oder «losgelöst» von Materie möglich sei. – In diesen drei Fragen gehen die Meinungen der Menschen aller Zeiten im weitesten Sinne auseinander, und mit ihrer Beantwortung treffen sie metaphysische und weltanschauliche Grundoptionen, welche zeitübergreifend die Basis jeden sinnvollen Dialogs bleiben[9]. – Jenseits aller detaillierteren Unterschiede lassen sich hier drei Grundoptionen erkennen:

1.3.1. Die materialistische Grundoption: «Tod und Vergehen waltet in allem, steht über Menschen, Pflanzen und Tieren, Sternbild und Zeit»

Sie erkennt in Materie und der nur mit ihr möglichen Energie das einzige, absolute und voraussetzungslose Sein, aus dem alles andere hervorgeht, an das alles gebunden ist, und das als Einziges auch «für immer» bleiben wird. Leben, Bewusstsein, Geist und tätige Vernunft werden von daher als Konsequenzen und «Epiphänomene» der sukzessive voranschreitenden Selbstorganisation von Materie und der Interaktion ihrer Kräfte betrachtet, welche historisch immer komplexere Strukturen mit der Fähigkeit zur Eigentätigkeit hervorbringt[10]. Dass dieser dynamische Entwicklungsprozess als ein geordneter Aufstieg zu immer reicheren Formen von Leben bis hin zur Ausbildung von Bewusstsein, Geist und Vernunft erscheint, wird vom Materialismus als «allein von den Naturgesetzen gelenkt» gedeutet: je kompatibler das Bewusstsein und die Eigentätigkeit eines Lebewesens mit den Naturgesetzen sind, desto mehr hat es Erfolg und setzt sich in der Konkurrenz mit den anderen durch[11]. Im Materialismus als Grundoption ist damit die Möglichkeit der Existenz eines rein geistigen Seins, oder der Existenz des Göttlichen absolut ausgeschlossen, weil Leben, Bewusstsein und Geist nur als Folge der Interaktion von Materie und Energie be-

---

burg-Basel-Rom-Wien 1996, 711-714: allein eine grundsätzliche Zusammenfassung der historischen Begriffsentwicklung umfasst hier schon 3 Seiten.

9 Vgl. G. Stephenson, *Leben und Tod in den Religionen*, Darmstadt 1994³.

10 Vgl. W. Post – A. Schmidt, *Was ist Materialismus?*, München 1975.

11 Vgl. D. M. Armstrong, *A Materialistic Theory of Mind*, London 1968.

griffen wird[12]. In Form eines ontologischen und historischen Materialismus ist diese Theorie von den radikalen griechischen Sophisten, den sog. Atomisten Demokrit und Leukipp, und einigen Anhängern des Epikuräismus vertreten worden; in der Neuzeit durch den sog. «historischen und dialektischen Materialismus von Marx, Engels und Lenin[13]; und in der Biologie bis heute durch die materialistischen Evolutionisten[14].

1.3.2. Die idealistische Grundoption

Der Idealismus[15] im weitesten Sinne davon aus, dass dem Geist als reiner, in sich selbsttätiger Vernunft und Wille der Rang eines absoluten und voraussetzungslosen, ontologischen Primates zugesprochen werden müsse, und dass alles andere, was ist, als aus ihm hervorgegangen und von ihm bleibend abhängig begriffen werden könne[16]. Diese Theorie stützt sich auf die Einsicht, dass nur der Geist in seinen Akten absolut mit sich eins und unveränderlich «in sich selbst» verbleibt: Er selbst ist Akt, und der Gedanke bleibt Teil seiner selbst! Er allein ist deshalb reiner, absolut selbstursprünglicher «Akt in sich», während alles andere Sein immer schon «zusammengesetzt» ist: Schon als konkretes, subsistierendes Sein unterliegt es immer geistigen, vernünftigen und unveränderlich vorgegebenen Gesetzen als seinen Daseinsbedingungen, die es nicht selbst hervorgebracht haben kann (dies gilt gerade für die Materie, die es als «reine Materie» nie gibt!), und sobald es Akt wird, bedarf es auch eines anderen als Objekt. So gibt es in der kontingenten Welt Werden und Wachstum immer nur um den Preis des Vergehens, und einen Zugewinn immer nur um den Preis der «Einverleibung», und damit des Untergangs des anderen! So kann nichts, was ist, je die «Fülle» das «Ganze» werden, und damit auch nicht der erste Ursprung und das letzte Ziel von allem sein – auch nicht die physische Welt als Ganze.

Damit begründet der Idealismus nicht nur den absoluten Primat des geistigen Seins, sondern auch die Notwendigkeit der Annahme eines höchsten, transzendenten Seins: Nur ein überkategorialer, «absoluter Geist» und «reiner Akt» als «mit sich

---

12 Vgl. G. Keil, *Kritik des Naturalismus*, Berlin-New York 1993.

13 Vgl. P. Ehlen, *Marxismus als Weltanschauung. Die weltanschaulich-philosophischen Leitgedanken bei Karl Marx*, München-Wien 1982.

14 Vgl. E. Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt/M. 1972.

15 Der Begriff «Idealismus» wird hier – dem LThK folgend – nicht als Bezeichnung für den sog. «(deutschen) Idealismus» als philosophischer Schule verwendet, sondern im weiteren Sinne als Bezeichnung für alle, die geschichtsübergreifend von einem ontologischen Primat geistigen Seins ausgehen.

16 Zur Entwicklungsgeschichte des Idealismus vgl. O. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, 3 Bde., Bamberg 1894-97.

selbst vereinte Fülle unendlichen und unvergänglichen Lebens» vermag selbst die Fülle des Seins zu denken, zu umfassen, und in sich zu vereinen, und nur Er kann deshalb als das wahrhaft Erste und das Letzte betrachtet werden, als das Alpha und das Omega, und als Ursprung und Ziel von Welt und von Zeit! Alles andere hingegen, was nicht «absoluter Geist» ist – angefangen beim «begrenzten Geist», bis hinunter zur Materie – ist deshalb nur ein «Dasein», welches Sein, Ordnung und Leben «auf Zeit» und in immer begrenzterem und schwächeren Maße verliehen bekommen hat. Als ein solches kann es aus Eigenem nie das «Sein selbst», oder «das Leben in Fülle» werden – es sei denn durch die Teilhabe am absoluten Geist selbst.

Die idealistische Option, welche das Absolute überkategorial als «Geist, Sein und Leben in unbegrenzter Fülle», und damit als «in sich beziehungsfähig» denkt, eröffnet dem Menschen, der als physisches Leben doch eine geistige Dimension in sich trägt, zumindest die Möglichkeit einer wirklichen Teilhabe am absoluten Leben selbst in Form einer Beziehung.

Eine im weitesten Sinne «idealistische Grundoption» vertreten nicht nur alle höher entwickelten Religionen, sondern auch die Hauptstränge der klassischen, antiken Philosophie und des Mittelalters mit ihrer «Partizipationsmetaphysik», sowie – über viele Brüche und Methodenwechsel hinaus – auch viele Vertreter des Denkens der Renaissance, der Aufklärung, des Rationalismus und der Transzendentalphilosophie, bis hinauf zum dialektischen Idealismus. Auch wenn seit der nominalistischen Periode von vielen die Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft bestritten worden ist, blieben doch die Idee der Existenz Gottes, sowie das Postulat eines ewigen Lebens in ihm als Voraussetzung für die Vollendung menschlichen Lebens weiter erhalten.

1.3.3. Die dualistische Option

Eine dualistische Ontologie geht zunächst vom Phänomen der physischen Welt aus und erkennt in ihr ein Zusammenspiel aus den zwei im Letzten «heterogenen» Elementen Geist und Materie: Einerseits verbinden sie sich immer wieder miteinander und wirken in allen Dingen eine Zeitlang miteinander, dann aber trennen sie sich wieder und nichts bleibt im Kosmos auf Dauer vereint, oder auf immer bestehen – außer den ewigen, unveränderlichen Ideen, Gesetzen und Formen, die in stets neuer Gestalt immer wieder als die Gleichen auftauchen und den Verlauf der sichtbaren Dinge auf die gleiche Weise steuern[17]. Die dualistische Konzeption schließt daraus,

17 Vgl. U. Bianchi, *Il dualismo religioso*, Roma 1983².

dass wir es beim physischen Kosmos mit einer sekundären und damit vergänglichen «Mischwelt» aus unveränderlichen, vernünftigen, aktiven und vollkommenen Ideen einerseits, und der Materie mit den in ihr wirkenden, blinden Kräften andererseits zu tun haben: Alle Eigenschaften dieser vergänglichen Mischwelt, das Werden und Vergehen, die Zeit und Geschichte, das physische Leben und sein unausweichliches Ende als Tod und Verfall, sowie das Leid, die Übel und der Widerstreit der Kräfte resultieren aus der Tatsache, dass die geistige Welt als die wahre und unvergängliche Welt der unveränderlichen Ideen in nur partieller Harmonie mit der Materie stehen, sich in ihr nur teilweise verwirklichen können, und sich deshalb bald wieder aus ihr zurückziehen.

Dualistischen Denken deutet den Tod des Einzelnen demnach als den Rückzug einer individuellen, geistigen Form aus der weiter bestehenden Welt; den Untergang der physischen Welt und das Ende der Geschichte jedoch als die unausweichlich einmal kommende, radikale Trennung von Geist und Materie selbst: Mit diesem Untergang der Mischwelt verschwinden nicht nur Raum und Zeit, sondern auch alle Kategorien, und jedes Individuum löst sich auf in Nichts. Zurück bleiben nur der absolute Geist als Geist und Leben in sich, und die Materie als in sich ruhender Tod[18].

Elemente dualistischen Denkens in verschieden ausgeprägter Form finden sich schon im vorsokratischen Parmenideismus und im Platonismus, aber zu seiner Vollgestalt erwachsen ist der Dualismus vor allem im Neuplatonismus Plotins, in der Stoa und der Gnosis[19], im Manichäismus und im persischen Zarathustrismus[20]. Auch in dem von der Gnosis beeinflussten Christentum, im Monophysitismus, in verschiedenen Formen monastischer Spiritualität, sowie im Calvinismus, Puritanismus und Pietismus lassen sich Phänomene von «Leibfeindlichkeit» feststellen, die bis heute weiterwirken und im gnostisch-neuplatonischen Dualismus wurzeln: die Befreiung von der «Knechtschaft des Leibes und seiner Begierden», die Entwertung der Sexualität, ein übertrieben asketisches Leben zur «Läuterung der Seele», sowie die Neigung, jeder Freude und Lust zu misstrauen und sein Leben ganz auf Gehorsam und Pflichterfüllung auszurichten, waren und sind die Folgen einer im Letzten dualistischen Grundoption, welche in der Materie und ihren Kräften nur etwas «Niedri-

18 Vgl. W. Bousset, *Die Religionen des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen 1926[3], 331-342.

19 Zu Denken und Weltbild dieser religionsübergreifend wirkenden geistigen Bewegung vgl. W. Schultz, *Dokumente der Gnosis*, Mit Aufsätzen von Georges Bataille, Henri-Charles Puech und Wolfgang Schultz, Augsburg 2000.

20 Zu Neuplatonismus, Gnosis und Manichäismus vgl. H. Ch. Schmidbaur, *Augustinus begegnen*, Augsburg 2003, 30-44.

ges» erkennt, das *per se* des Ewigen unfähig ist und den Menschen deshalb nur vom «rechten Wege abbringen» kann! Er muss sich also – will er einst das Heil erlangen – schon in dieser vergänglichen Welt so weit wie möglich von all dem lösen, was für die Ewigkeit nicht bestimmt ist und deshalb gegenüber allem Materiellen «gleichgültig» werden; und je mehr ihm das gelingt, desto mehr wird er auch dem Ewigen ähnlich und nähert sich ihm an.

1.4. Der «aufgeklärte» Gott der Philosophen: ohne Mythos und ohne Verheißungen

Die philosophischen Schulen des hellenistischen Kulturraums – angefangen mit den Vorsokratikern, über Plato, Aristoteles, den Sophismus und Epikureismus, bis hin zur Stoa und dem Neuplatonismus – stellten den traditionellen Polytheismus in wachsendem Maße in Frage, sprachen ihm nur noch mythisch-allegorische Bedeutung zu, und strebten hin zu einer «universalen» Vernunftreligion, die nur noch Vernunft und Logik als alleinigen Maßstab kannte und einen spekulativen Monotheismus als notwendigen Grund aller Dinge postulierte.

1.4.1. Die «Allegorisierung» des Mythos

Die antik-philosophische Partizipationsmetaphysik schrieb dem zentralen Gedanken eines «Seins durch Teilhabe» lediglich einen abstrakt-ontologischen, oder gar «sachhaften» Charakter zu: Nach Aristoteles existieren die kontingenten Dinge, solange ihnen vom Ewigen das «Sein verliehen» bleibt – wird ihnen diese Teilhabe jedoch entzogen, so sind sie nicht mehr, oder bestehen nur noch als eine «Form ohne Leben», die für den *Hades*, das «Schattenreich der Toten» bestimmt ist. Der spekulative Hylemorphismus, welcher Dasein und Leben nur in der Symbiose von Materie und Form denkbar machte, schloss den Gedanken einer Vollendbarkeit und Überhöhung des Lebens in und mit dem Ewigen letztlich aus: Das Endliche und Kontingente – für ein endliches Leben im Kontingenten bestimmt – vergeht als unveränderliche Form nach seinem Tod vielleicht nicht gänzlich, aber es fristet im Ewigen – wenn überhaupt – nur noch ein «Schatten-Dasein» als bloßer «Gedanke», das mehr Nicht-Leben, als Leben ist. Eine wirkliche Teilhabe am Göttlichen galt deshalb als undenkbar, weil dieses als «rein geistige Form» zum Leben gar keiner Materie bedarf und somit «anderer Art» und «ohne Ähnlichkeit» zu uns Menschen ist.

Hier offenbart sich trotz aller philosophisch-spekulativen Differenzen auch eine Parallele zum semitisch-altjüdischen Menschenbild: Adam, der «Erdling» (Gen 2,7), ist kraft seiner intellektuellen und spirituellen Fähigkeiten zwar befähigt, Gott zu denken und in Bezug mit ihm zu treten, aber er bleibt doch primär und «eigentlich» für ein Leben auf Erden geschaffen und ist nicht zu einem wirklichen «Leben rein geistiger Natur» befähigt: Sowohl der *Hades* der griechischen Mythologie, als auch die semitisch-althebräische *Sheol*, in welche die «Geister der Toten» «hinübergehen», sprechen deshalb vielleicht von einer zwangsläufig unbegrenzten «Fortdauer» des menschlich-geistigen Subjekte in ihnen, aber dieses «Dasein in der Unterwelt» hat weder etwas zu tun mit einer Teilhabe am göttlichen Leben, noch mit einer Vollendung oder Überhöhung menschlichen Lebens in Gott, sondern wurde – parallel zum sphärischen Charakter der antiken Weltbilder – als ein Abstieg gedeutet, und nicht als ein Aufstieg in die Sphäre Gottes, oder der Götter!

1.4.2. Ein entmythologisierter Vernunftglaube

Doch je weiter die «Entmythologisierung» des traditionellen Polytheismus in der Spätantike fortschritt, desto mehr erweiterten sich auch die spekulativen Divergenzen zwischen den verschiedenen platonischen, neuplatonischen, stoischen und gnostischen Schulen auf der einen Seite, sowie dem Aristotelismus, Cicero, den Skeptikern und dem Neo-Epikureismus auf der anderen Seite: Im Denken der Ersteren verwandelte sich die Vorstellung vom Göttlichen immer mehr in ein subjektloses *Hen-Theion* als «Fülle des Seins», das zwar «Geist» und «Leben» ist, aber als solches vollkommen in sich selber ruht und zu allem, was aus ihm als Endliches emaniert, gar keinen bewussten Bezug haben kann; die Letzteren – mit stärkerer Tendenz zum Skeptizismus – betonten hingegen die «Unerkennbarkeit» und «Andersheit» des Absoluten, das zwar spekulativ-nüchtern als existent angenommen werden könne, aber aufgrund seiner absoluten Transzendenz von nichts Endlichem Notiz nehmen würde, und zu nichts Geschichtlich-Veränderlichem in Bezug treten könne. – Aus beiden resultierte als Konsequenz der Gedanke einer relativen Autonomie des Kosmos und der in ihm sich ereignenden Prozesse, Ereignisse und individuellen Schicksale, sowie einer Autonomie des Menschen, welcher gleichermaßen selbstverantwortlicher Herr seiner Entscheidungen und Lebensführung, wie auch Spielball des Schicksals und der für ihn günstigen oder ungünstigen Ereignisse ist.

Aus diesen Einsichten resultierte auch die für die Spätantike typische Kultbelächelung und Kultfeindlichkeit: Da diesem rein philosophisch definierten Absoluten, Ewigen und Unveränderlichen aufgrund seiner Vollkommenheit weder Geschichts-

bezug, noch eingreifende Geschichtsfähigkeit zugesprochen werden konnte, reduzierte sich jeder denkbare Bezug des Endlichen zum Ewigen auf die Betrachtung der im Kosmos geltenden, ewigen und unveränderlichen Gesetze und Werte, die zu erkennen und nach denen zu leben jedem vernünftigen Wesen aufgetragen war – bei allem anderen blieb der Mensch für sich allein und gänzlich auf sich selbst gestellt. Dasselbe galt für das sich im Kosmos vollziehende Werden und Vergehen der einzelnen Dinge und Lebewesen, und für das Gesamt seiner in ihm sich zeitlich vollziehenden Prozesse, Veränderungen und Fortentwicklungen: sie wurden begriffen als ein *circulus vitiosus*, der allem Endlichen auferlegt ist und der zu nichts für das Endliche auf Immer Bleibendem führen könne. – Der Glaube, durch Riten, Kult oder gar Opfer den Willen der Götter beeinflussen zu können, wurde als naives, magisches Relikt angesehen. Nur in Weltanschauung und Ethik besteht ein wirklicher Gottbezug[21]!

1.4.3. Glaube als Weisheit und Ethik in einer autonomen Welt

So hat die vorchristliche Antike trotz einer Fülle von Dramen und Epen höchsten literarischen Ranges auch keine eigentliche «Geschichtsphilosophie» hervorbringen können, denn dies hätte den Glauben an einen personalen Schöpfergott vorausgesetzt, der Welt und Geschichte aus freiem Willen aus sich hervorgehen lässt, der dann den Prozess ihrer geschichtlichen Entwicklung tätig begleitet und lenkt, und der am Ende sie und alle ihre Geschöpfe in sich vollenden und mit sich vereinen vermag.

Ein solches von Gott und seine Vorsehung getragenes und dynamisch geleitetes Egress-Regress-Schema, wie es erst wieder die christliche Theologie unter Rückgriff auf das heilsgeschichtliche Gottesbild hervorbringen konnte, und das erstmals auch dem einzelnen Individuum die Hoffnung auf eine individuelle Vollendung im Ewigen zusprach, konnte die klassische Philosophie weder durch Spekulation, noch durch einen Rückgriff auf den kulturell eigenen Mythos hervorbringen[22].

Auf die rechte und weise Lebensführung und das daraus resultierende Glück im Sinne der platonischen *eudaimonia* legte die gesamte antike und spätantike Philoso-

---

21 Zur Geisteswelt der neuplatonischen Spätantike generell: W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt/M. 1985; H. Ch. Schmidbaur, *Augustinus begegnen*, Augsburg 2003, 30-36.

22 Zum Problem der Begründung eines Welt-, Geschichts- und Zeitbezug des Göttlichen auf dem Hintergrund rein philosophisch-spekulativer Prämissen vgl. H. Chr. Schmidbaur, *Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der göttlichen Vorsehung* (MThSt Bd. 63), St. Ottilien 2003, 586-645.

phie größten Wert und war deshalb keineswegs weltabgewandt – beide Ziele wurden sogar als das wahre Motiv angesehen, überhaupt Philosophie zu betreiben! – aber sie kannte keinen weltzugewandten Gott! - Infolgedessen definierte sich diese *eudaimonia* auch nur als eine Harmonie mit den ewigen Gesetzen, die eins sind mit dem Ewigen selbst, der daraus sich ergebenden, wachsenden Harmonie mit den anderen Dingen und Lebewesen, und mündet am Ende in einer Harmonie des Menschen mit sich selbst durch die Freude an der Realisierung des in ihm liegenden, präfigurierten Ideals! – Die alte Idee einer rechtschaffenen Lebensführung um «das Wohlgefallen der Götter zu erlangen», «ihre Strafe auf Erden zu vermeiden», oder am Ende «zu ihnen zu gelangen» verblasste hingegen um so schneller, je mehr der traditionelle Polytheismus seine Glaubwürdigkeit verlor und einem spekulativen Vernunftglauben wich: Je mehr das Absolute nur noch «Sein» ist und nicht mehr ein auf das Individuum bezogenes Subjekt, desto mehr schwindet im Menschen auch der Glaube an, und die Hoffnung auf ein «ewiges Leben» als Subjekt, sowie eine dialogische Ethik aus Liebe zu Gott im Sinne einer fortschreitenden Annäherung an Gott! – Wo kein Gott mehr auf dich als Individuum schaut und nur noch ein ewiges Gesetz verehrt wird, transformieren sich Glaube, Ethik und Lebensführung zwangsläufig in eine verantwortbare «Selbstverwirklichung» mit dem Ziele der größtmöglichen Freude an sich selbst im Einklang mit den «gutgesinnten anderen».

1.4.4. Spiritueller Deismus

Diese philosophischen Prämissen bewirkten auch eine signifikante Veränderung von Religiosität und Spiritualität. – Ein spiritueller Deismus entstand, der den Graben zwischen Ewigkeit und Endlichkeit als für gegenseitig unüberspringbar hielt, und der uns nur noch ermöglicht, das Ewige still zu verehren, das zeitliche Dasein gelassen zu ertragen, und mit einer *sancta indifferentia* unter allen Umständen tugendhaft zu leben. - Viele große Werke der vorchristlichen Spätantike wie z.B. von Seneca, Plinius, Plotins *Enneaden*, bis hin zu den berühmten «Ermahnungen an sich selbst» des stoischen «Philosophenkaisers» Marcus Aurelius (161-180)[23] bezeugen dies.

Gerade letzteres Werk, über Jahrhunderte hinweg wegen seiner betörenden Schönheit und ergreifenden Tiefe als dem «Christentum verschwistert» betrachtet, ist in Wahrheit jedoch ein großer Appell an den Adel einer Seele, die begriffen hat, dass sie nie erreichen kann und nie erreichen wird, was sie im Tiefsten ersehnt,

23 Vgl. Marc Aurel, *Selbstbetrachtungen*, Stuttgart 1984 (Reclam-Universal-Bibliothek Nr. 1241 [2]).

und was erst durch einen spekulativen Rückgriff auf die heilsgeschichtlichen Mysterien des Christentums vorstellbar geworden ist: das Einswerden mit Gott in Zeit und Ewigkeit! – Es gilt deshalb, so mahnt Marc Aurel sich selbst, in Zeit und Welt die unveränderlichen, überzeitlichen und unvergänglichen Wahrheiten und Werte zu erkennen und «unerschütterlich» nach ihnen zu leben, denn sie sind das einzige, was für immer bleibt, weil sie dem Göttlichen gleich sind. – Du selbst jedoch vergehst, denn du bist nur zur Endlichkeit bestimmt[24]! Auch wenn du im Leben diesem Ewigen ähnlich geworden bist – es bleibt von dir am Ende nur, was ewig in dir ist – und das ist «An-sich-Ewige» selbst[25]. – Der Mensch erschien so vielleicht noch als des «Ewigen fähig» im Sinne des denkenden Bewusstseins, aber nicht zu einem ontologischen Ewigkeitsbesitz im Sinne einer Teilhabe, die ihn als ihn selber ewig machen könnte!

Wie stark diese gleichermaßen von hohem intellektuellen Anspruch und hohem spirituell-moralischem Ethos, wie auch Melancholie und Tragik erfüllte, philosophische Geisteswelt der vorchristlichen Spätantike auch weiterhin faszinieren und in Bann ziehen konnte, offenbart vor allem das *De consolatione philosophiae* des schon zum Christentum bekehrten Boethius (480-524), der in diesem seinem Letztwerk doch wieder den intellektuellen «Trost» dieser Philosophie sucht und jeden direkten Bezug zum Glauben vermeidet[26]! – Ob dies indirekt indiziert, dass Boethius sich am Ende seines Lebens wieder vom Christentum abgewandt habe, kann zumindest diskutiert werden, ist aber im Hinblick auf seine überzeugenden Pionierleistungen für eine rational-spekulative Durchdringung des christlichen Glaubens in Frage zu stellen[27].

---

24 Ebd. VIII/5: «Vor allen Dingen lass dich nicht beunruhigen; alles geht ja doch so, wie es der Natur des Ganzen gemäß ist. Noch eine kurze Zeit, und du wirst nicht mehr sein, so wenig wie Hadrian und Augustus. Demnächst fasse deine Lebensaufgabe unverwandten Blicks ins Auge und erinnere dich dessen, dass du ein guter Mensch sein sollst, und was die Natur des Menschen von dir fordert, das tue unverrückt, und rede auch nur, was dir als durchaus gerecht erscheint, aber immer auf eine bescheidene, ruhige und ungeheuchelte Weise» (111f).

25 Ebd. VII/24: «Alexander von Mazedonien und sein Maultiertreiber haben nach ihrem Tode dasselbe Schicksal erfahren. Denn entweder wurden sie in dieselben Lebenskeime der Welt aufgenommen, oder der eine wie der andere unter die Atome zerstreut!» (81).

26 Vgl. O. Gigon, *Einführung zu Boethius, Trost der Philosophie*, München-Zürich 1990; H. Chr. Schmidbaur, a.a.O., 611-645.

27 Vgl. H. Chr. Schmidbaur, Art. *Die Ewigkeit Gottes*, in: O. Reinke (Hg.), *Ewigkeit? Klärungsversuche aus Natur- und Geisteswissenshaften*, Göttingen 2004, 123-139.

1.5. Die große Herausforderung

Der Glaube, dass allein mit philosophischer Spekulation, oder einer idealistischen Grundoption die Möglichkeit eines ewigen Lebens für den Menschen im Sinne einer «Fortdauer in Gott» begründbar wäre, ist also ein Irrtum, weil damit das Absolute nie so bestimmt werden kann, dass es eine wirkliche, ontologische Teilhabe an ihm unter Beibehalt der eigenen Identität denkbar macht. Weder Philosophie, noch Naturwissenschaft können den differenzierten Einheitsbegriff, der dafür erforderlich wäre, und der Ewigkeit und Zeit vermittelbar macht, aus Eigenem hervorbringen, oder begründen! – Allein die christliche Religion mit ihrer Trinitätslehre und ihrer auf die Begriffe der Person und der Seele gestützten Anthropologie hat diese Herausforderung spekulativ bewältigt. Man kann sich dies durch folgende Überlegung vor Augen führen:

Ein «ewiges Leben des Endlichen im Ewigen selbst» ist natürlich nur postulierbar, wenn das Ewige nicht als eine «In sich selbst ruhende Beziehungslosigkeit», oder als «Aufhebung aller Unterschiede» begriffen wird, denn unter diesen Voraussetzungen können ein «Eintritt in das Ewige» oder eine wirkliche «Teilhabe am Ewigen» letztlich nur als ein «Aufgehen im Ewigen» gedacht werden, durch die das Endliche als solches immer erlöschen muss. Selbst wenn man dieses Eintreten als dynamischen Prozess im Sinne einer «fortschreitenden Teilhabe in Graden» deutet, gilt dann weiterhin die Regel: «Je größer die Einheit, desto geringer das verbleibende Selbst», und: «Je mehr noch du selbst, desto geringer deine Teilhabe»!

Erst wenn man das Absolute selbst als ein «Sein-in-Beziehung» begreifen kann, dessen unveränderliches Wesen sich als dialogischer Akt und dynamisches Leben im Austausch vollzieht, und in dem es deshalb schon seit Ewigkeit Beziehung gibt, werden eine dialogische Teilnahme und ontologische Teilhabe des Endlichen am Ewigen überhaupt denkbar, denn wenn es ewige Beziehungen in Gott nicht gibt, wären auch endlich-reale Beziehungen zum Ewigen nicht möglich, die über das Gedachte hinausgehen. – Die Tragik des Neuplatonismus, der Stoa, der Gnosis und des Dualismus bestand letztlich darin, dass sie das Absolute nur als einen Geist denken konnten, der mit den ihm identischen, unveränderlichen Ideen in sich selber ruht, und deshalb mit nichts Endlichem, Wandelbarem und Vergänglichem in Beziehung treten kann. – Plotins *Enneaden* vertreten diese Vorstellung von einem absolut beziehungslos in sich selbst ruhenden Absoluten bis in die letzte Konsequenz: Nicht nur, dass Plotin deshalb die Möglichkeit einer freien, oder willentlichen Schöpfung ablehnt und durch die Idee der Emanation ersetzt – er zieht auch gegen jede Relativierung des

Neuplatonismus durch die Gnosis in vielen seiner Schriften zu Felde[28]!

Dieses Problem des im Grunde unüberwindlichen Gegensatzes zwischen Zeit und Ewigkeit, Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit, sowie Endlichem und Unendlichem setzt sich auch in allen Religionen fort, die Gott als monopersonales, transzendentes und unveränderliches Subjekt begreifen: Es kann kein anderes Subjekt «neben sich selbst», oder als realen Teilhaber «an sich selbst» Sein zulassen.

Fasst man die Ergebnisse dieses sich in der vorchristlichen Spätantike kulturübergreifend vollziehenden Prozesses der «Entmythologisierung» des Religiösen hin zu einem rationalen Vernunftglauben zusammen, erkennt man, das hier am Ende nur eines übrig blieb: die Idee von einem anonymen, «weltlosen Gott» und einer deshalb autonomen, «gottlosen Welt»! – Zwischen beiden bestand nur noch eine gedachte Beziehung, die den Menschen allein ließ.

Die Tatsache, dass die Menschen sich damit nicht abfinden konnten, dass dadurch zugleich eine neue «Nostalgie» nach den alten Mythen und den darin enthaltenen, «näheren» Göttern erwachte und viele neue Religionen entstanden, und dass die spätantiken Menschen sich daraufhin bewusst dem Christentum und seiner Botschaft vom «menschgewordenen Gott» zuwandten, zeigt, dass Geist und Leben doch immer noch mehr sind als bloße Vernunft, sondern auch Beziehung und Liebe: wo sie dies in Gott nicht wieder findet, nützt alle reine Einsicht nichts und der Mensch wendet sich ab.

2. Entwicklungsstufen des Jenseitsglaubens in Geistes- und Religionsgeschichte

Der Glaube an ein «Jenseits» und ein Leben nach dem Tod vereint im Grunde so gut wie alle Religionen, aber die Idee dieses Jenseits und der damit für den Menschen enthaltenen Verheißungen und Erwartungshorizonte entzweit sowohl die gegenwärtigen, wie auch die historisch bereits erloschenen Religionen und Weltbilder bereits in hohem Grade. – Dieser Umstand lässt sich bereits an einer ganz grundsätzlichen Klassifizierung in «Grundtypen» festmachen, die natürlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt:

28 Plotin, *Ausgewählte Schriften*, ed. E. Harder, Stuttgart 1973 (Reclam-Univ. Bibl. No. 9479[4]).

2.1. Die magisch-mythische Vorstellung von einem «Übergang in eine andere Welt»

Die meisten archaischen Religionen, die in Form einiger afrikanischer Naturreligionen, des sibirischen Schamanismus, oder auch des sog. haitianischen «Voodoo» bis heute fortexistieren und deren Weltbild sich noch auf magische Vorstellungen gründet, deuten den Tod als einen «Übergang» von der sichtbaren Welt in die unsichtbare Welt der unsterblichen Geister[29]. Der untergeordneten Welt der Materie steht hier eine übergeordnete, andersartige Welt der Geister gegenüber, deren kollektiv-rituelle Verehrung – vollzogen durch die klandestinen Riten und Formeln der Medizinmänner – nicht nur Schaden abwenden und das Lebensschicksal verbessern soll, sondern den Menschen am Ende auch einen «Hinübergang» in die «andere Welt der Geister» erschließt. Untrennbar verbunden mit dieser archaischen Konzeption ist damit auch die Neigung zum magischen Dualismus und zum Okkultismus: Die gesamte sichtbare Welt, ihre weithin unerklärlichen Strukturen, und auch alle in ihr «scheinbar zufällig» ablaufenden, geschichtlichen Prozesse und Ereignisse werden als direktes Abbild der unsichtbaren Welt der Geister, und als indirekter Ausdruck des Wechselspiels ihrer Kräfte gedeutet, so dass zwischen beiderlei Leben ein gegenseitiges Wechselverhältnis besteht, das die Gedanken der Autonomie und der Transzendenz nicht kennt. – Das «Sein an sich» teilt sich nur in «Sinnliches» und «Übersinnliches» auf.

2.2. «Über den Wolken muss die Freiheit wohl grenzenlos sein» – das sphärische Weltbild

Das Denken der Religionen der vorderasiatischen, mesopotamischen und nordafrikanischen Hochkulturen (pharaonisches Ägypten, Sumer, Assur, Babylonier, Perser, Hetiter, Kanaaniter, etc.) war hingegen – über alle kultischen und dogmatischen Unterschiede hinweg - von einem sphärischen Weltbild geprägt, welches den Himmel mit der zugleich unerschöpflichen, wie auch unvergänglichen, geordneten und (voraus)berechenbaren Bewegung der Gestirne als «Sphäre der Götter» begriff: je höher die Sphären über Planeten, Sterne, bis hinauf zur Fixsternsphäre aufsteigt, desto mehr herrschen in ihnen Gleichklang, Harmonie und Unveränderlichkeit in Bewegung und Leben, und desto mehr schwinden alle Ausdrucksformen der Vergänglichkeit[30]! – Der Tod des Menschen wurde damit als ein «Auf- oder Abstieg in

29 Vgl. H. Chr. Schmidbaur, a.a.O., 582f.

30 Eine Einführung in die Weltbilder des vorderasiatisch-mesopotamisch-nordafrikanischen Kulturraues,

eine andere Sphäre» gedeutet, in der andere Regeln gelten, an denen der Eintretende Anteil erhält, und durch die sich auch automatisch seine Daseinsform ändert. – Hier taucht der Gedanke einer «Transformation des Menschen durch Sphärenwechsel» auf: Im Falle eines «Abstiegs» vergeht sein geistiges Sein, sein Leib wird zum leblosen Kadaver und löst sich bald in bloße Materie auf; ist er jedoch aufgrund seines irdischen Ranges oder seiner Verdienste der höchsten Sphäre würdig, wird er «vergöttlicht» und kann sogar unvergängliche Ewigkeit erlangen: *Per aspera ad astra!* – sagt deshalb auch ein römisches Sprichwort – das menschliche Leben geht «durch den Staub hinauf zu den Sternen»!

Das sphärische Weltbild, das einen spekulativen Transzendenzbegriff noch nicht kennt, hat nicht nur die Theologie und Kultpraxis des Pentateuch wesentlich geprägt, sondern hat in purifizierter Form auch Eingang in die antiken Astronomie und Physik mit ihrer Vorstellung vom «Ptolemäischen Schalenkosmos» gefunden. Erst als die Naturwissenschaft in Folge von Galileo Galilei (1564-1642), Giordano Bruno (1548-1600), Johannes Kepler (1571-1630) und Isaac Newton (1643-1772) die Gesetze der Physik als Universalgesetze von schlechthinniger Deutung postulierte, war das sphärische Denken auch in physikalisch-kosmologischer Hinsicht endgültig abgetreten.

Bis heute prägt es jedoch weiter den religiösen Sprachgebrauch: Gott thront «in den Höhen des Himmels», «schaut herab auf die Erde», und erbarmt sich der Menschen «hienieden»! Ein weiteres, wenn auch obskures Überbleibsel ist das bis heute weit verbreitete Interesse vieler Menschen für Astrologie und Horoskope.

2.3. Der Übergang zu einer positiven und dynamischen Partizipationsmetaphysik

Das «sphärische Denken» – einst der Mythologie und den antiken Kosmogonien entsprungen – birgt in sich jedoch einen ernstzunehmenden, spekulativen Gehalt, der sich im Laufe der Geschichte durchaus «entmythologisieren» und zu einer rationalen, gestuften Partizipationsmetaphysik weiterentwickeln ließ, welche unter Berücksichtigung der ontologischen Differenz dennoch Zeit und Ewigkeit, sowie göttliches und endliches Leben weiter in ein positives, aktives und direktes Verhältnis zueinander setzt:

Eine gestufte und vor allem dynamische Partizipationsmetaphysik spricht dem Göttlichen als der höchsten Form von Sein die Fülle von reinem Licht, Leben, Geist,

---

welche direkt oder indirekt auf die Religionsentwicklung Israels eingewirkt haben, bietet: H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen* 1 (ATD Ergänzugsreihe 4/1), Göttingen 1984.

Vernunft, Ordnung, Unveränderlichkeit, Einheit und Ewigkeit in sich zu; der Materie jedoch als der niedrigsten Sphäre nur noch das Dunkel eines ungeordneten, passiven, geist- und leblosen Fast-Nicht-Seins. Im Unterschied zum strikten ontologischen Dualismus, welcher in der Materie letztlich etwas Negatives und «Widergöttliches» sieht, betont die Partizipationsmetaphysik auch gegenüber der Materie: sie ist wie alles Endliche aus dem Göttlichen hervorgegangen und hat deshalb weiter an ihm Anteil. Dazwischen befindet sich die Stufenfolge aller anderen, «zusammengesetzten» Seinsformen, in denen der Geist die Materie in immer reicherem Maße durchdringt, formt und belebt – angefangen mit dem Gestaltreichtum der vielfältigen Elemente, über die Pflanzen, die niedrigeren und höheren Lebewesen, bis hinauf zum Menschen, der bereits Vernunft in sich trägt und deshalb der Idee des Göttlichen mächtig ist.

In Platos (427-347) *Timaios* begegnet uns diese positive Partizipationsmetaphysik bereits in ihrer universalen Entfaltung. – Alles, was ist, partizipiert auf seine Weise am Ewigen und Unveränderlichen, wobei dieses Ewige weniger als «Gegensatz zu allem», sondern vielmehr als «Grund von allem» begriffen wird, und als Zeit und Geschichte begründende, umfassende Wirklichkeit: «Zeit» ist «bewegtes Abbild der Ewigkeit»[31], und damit «das Ewige im Fragment», so wie auch alles Endliche und damit Wandelbare «Vereinzelung» des Absoluten ist. Auch Plotin folgt diesem Denkansatz und entwickelt ihn weiter: Das Ewige ist auch für ihn nicht einfach als «Gegensatz» zu Welt und Zeit zu begreifen, sondern als «Fülle des Seins» vielmehr als deren Voraussetzung: Es ist deshalb nicht nur «Sein an sich», sondern auch «Leben in sich»: *«Ewigkeit ist das Leben, das sich selber gleich bleibt, indem es das Ganze stets gegenwärtig hat»*[32]. Damit wird deutlich, dass auch «Ewigkeit in sich» nicht mit «unendlicher Dauer», oder «endloser Fortdauer» gleichgesetzt werden kann, denn dies wäre nur eine absurde, unerträgliche «Verlängerung des Endlichen» unter den Prämissen des Endlichen! – Das Ewige ist deshalb das «Überzeitliche», oder die «Fülle des Seins» in einem Augenblick! – Aristoteles (384-322) stellt dies in seinem *De caelo et mundo* deutlich heraus: die Unvergänglichkeit des Kosmos besteht nur in einem Partizipieren am Ewigen, aber ist nicht das Ewige![33] – Erst Boethius (480-524) brachte diese wichtige Einsichten mit seiner Unterscheidung zwischen *aeternum* und *perpetuum* terminologisch zum Begriff[34].

---

31 Plato, *Timaios* 37d.

32 Plotin, *Enneaden* II 7,3.

33 Aristoteles, *De caelo et mundo* 279b.

34 Boethius, *De consolatione Philosophiae* V 6.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang hervorzuheben, dass hier vor allem das «Leben» generell als schon sehr hohe und reiche, aber immer noch begrenzte Teilhabe am Göttlichen selbst definiert wird, und die Materie als der vorherbestimmte Ort angesehen wird, wo Geist zu lebendiger Entfaltung und zur Verwirklichung der in ihm liegenden Potentialitäten gelangen soll: je mehr er sie durchformt und strukturiert, desto mehr steigt er durch sie, und sie durch ihn auf, so dass am Ende doch Gott «alles in allem» ist (Eph 4,6)!

So besteht in der Welt der Dinge also ein positives «Aufeinander-Verwiesensein» zwischen Geist und Materie, durch die das Eine auch die integrale Qualität des Anderen werden kann durch die Verwirklichung des Anderen in sich selbst. Im Falle des Menschen, dessen Geist das Göttliche bereits kennt und begehrt, und der damit in seinen Potentialitäten schon über Welt hinausreicht, bekommt die Partizipationsmetaphysik auch noch eine dynamische Dimension: Er selbst und mit ihm alles Seiende können am Ende auch transformiert werden und Anteil am Höheren und Höchsten erlangen, ohne selbst in sich das Höchste und Göttliche zu sein!

Wie jedoch ein solches «Ankommen» von Zeit in Ewigkeit und eine «Teilhabe» an Ewigkeit überhaupt spekulativ begriffen werden könne, hat nicht nur die klassische griechische Philosophie beschäftigt, sondern auch semitische Denker, die – obwohl sie mit der hellenistischen Geisteswelt in Kontakt standen und von ihrer Philosophie Kenntnis hatten – doch an der eigenen, semitischen Terminologie und dem heilsgeschichtlichen Gottesbild der jüdischen Tradition festhalten wollten.

Ein genauso exemplarisches, wie auch oft übersehenes und fehlgedeutetes Beispiel ist das Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts entstandene Buch des Jerusalemer Tempeltheologen Kohelet, der sich provozierend als «Sohn» des weisen, von Gott direkt inspirierten Salomo ausgibt (vgl. Koh 1,1), und bei dem die korrekte Bestimmung des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit eine neue, unerwartete Note bekommt[35]: Kohelet betont zunächst in vielen Kapiteln seines Buches, das in den Kanon der «Heiligen Schrift» aufgenommen worden ist, nicht nur die Autonomie und Unerklärlichkeit von Welt, Geschichte und der in ihr ablaufenden Prozesse, sondern auch die noch die noch viel größere und auf ewig unergründliche Andersheit Gottes[36].

Aus dieser Einsicht, so Kohelet, folge aber nicht nur, dass es nicht möglich sei,

---

35 Vgl. N. Lohfink, *Kohelet. Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung*, Würzburg 1986³, 10.

36 Zur Entwicklungsgeschichte des Gott-Welt-Verhältnisses im Spätjudentum und der in ihr auftretenden Paradoxe und Problemfelder vgl. H. Chr. Schmidbaur, a.a.O., 78-112.

von dem Einen auf das jeweils andere Rückschlüsse zu ziehen, wie es unreflektierte Frömmigkeit oft tut, sondern auch, dass das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit ganz anders sei: Ewigkeit steht nicht nur «jenseits», oder «über» der Zeit, sondern geschieht und vollzieht sich auch in, und mit der Zeit! – Kohelets großer «Hymnus über die Zeit» (Koh 3,1-15) demonstriert diese jüdische Partizipationsmetaphysik in ihrer spekulativ-dynamischen Vollendung: Gott ist nicht nur zeitlose Ruhe, sondern hat *«seine (eigene) Zeit»*, in der er *«alles auf vollkommene Weise tut»* (3,11). Er hat zudem in alles auf Erden *«ein Stückchen Ewigkeit»* gelegt (3,11), sodass alles, auch wenn es auf Erden vergeht, in ihm doch «auf seine Weise» bewahrt bleiben kann. Für den Menschen bedeutet dies: Auf Erden gibt es zwar noch *«kein in allem Tun gründendes Glück, es sei denn ein jeder freut sich, und so verschafft er sich Glück, wenn er noch lebt»*, aber alles ist dennoch schon Anlass zur Freude, weil es *«Geschenk Gottes ist»* (3,12f). Auf Erden erhält er das Ganze also noch im kommenden und gehenden Fragment, das nur eine Zeitlang da ist und sich dann wieder zurückzieht; aber für Gott gilt gleichzeitig: *«Alles, was Gott tut, geschieht in Ewigkeit. Man kann nichts hinzufügen und nichts abschneiden … Was auch immer geschehen ist, war schon vorher da, und was geschehen soll, ist schon geschehen, und Gott wird das Verjagte wieder suchen!»* (3,14f)[37].

Gott ist also der «große Sammler», der in seiner Ewigkeit all das bewahrt, was auf Erden vergeht und was einst unseres war – auch uns selbst und alles, was geschichtlich zu mir gehört! – Darin gründen zugleich der große Realismus, wie auch der große Optimismus der Kohelet'schen Partizipationsmetaphysik, denn dies bedeutet: Mein Eintritt in die Ewigkeit wird nicht nur eine Begegnung mit Gott sein, sondern auch mit einer Fülle des Seins und der Fülle meines eigenen, geschichtlichen Lebens: In Gott ist alles bewahrt, was ich einmal war und was ich verloren habe, was ich liebte und was zu mir gehörte – Nur das Schlechte, was nicht an der Vollkommenheit Gottes partizipiert und deshalb kein *«Stückchen Ewigkeit»* in sich trägt, ist vergangen. Das bedeutet nach Kohelet in Gott «das Leben in Fülle» zu haben, weil Gott wirklich *«alles in allem»* ist!

Erstmals ist hier gelungen, spekulative Partizipationsmetaphysik und heilsgeschichtliches Gottesbild, Transzendenz und Immanenz, sowie Ewigkeit und Zeitlichkeit spekulativ kongruent in das richtige Verhältnis zu setzen und damit auch eine ganzheitliche Fortdauer des Endlichen im Ewigen ohne dualistische Einschränkungen denkbar zu machen. Dies gelingt nur, wenn das Absolute nicht nur als Sein, sondern auch als in sich differenziertes Leben begriffen wird.

---

37 Vgl. N. Lohfink, *Kohelet. Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung*, Würzburg 1986³.

2.4. Die spekulative Antithese: die ontologische Differenz als «unüberspringbarer Graben»

Die sog. «priesterschriftliche Theologie» – am Ende des 6. vorchristlichen Jahrhunderts nach dem babylonischen Exil entstanden – hatte nicht nur eine Transformation der Glaubensinhalte der Religion weg vom Allegorisch-Mythischen hin zu einer spekulativ-exakten Darstellung derselben bewirkt, durch welche die Theologie zur Wissenschaft wurde und in einen fruchtbaren, gegenseitig inspirierenden Diskurs mit den Theorien der zeitgenössischen Philosophie treten konnte, sondern auch einen gewaltigen Fortschritt in der Gotteslehre, der Kosmologie und der Anthropologie erreicht: Eine neue, jetzt von allen sphärisch-mythologischen Resten gereinigte Transzendenzvorstellung von einem überkategorialen Gott, der auf ganz andere und ureigene Weise ist, lebt und handelt, trat nun als einziger Schöpfer seiner Schöpfung und vor allem dem Menschen gegenüber, so dass in Folge auch die alte, sphärisch-mythische Deutung des Todes als «Hinübergang in eine andere Sphäre oder Welt», welche über Jahrtausende das Denken der Hochkulturen Ägyptens, sowie des vorderen und mittleren Orients (Sumerer, Hethiter, Mesopotamien, Perser, etc.) geprägt hatten, als spekulativ unhaltbar, oder nur noch im allegorischen Sinne vertretbar erschien!

Allein der kurze Vergleich zwischen dem biblischen Schöpfungsbericht Gen 1,1-2,4a und dem älteren, jahwistischen Modell (Gen 2,4b-3,24) bezeugt diesen enormen, spekulativen Fortschritt, der nicht nur der Frage nach dem Gott-Welt-Verhältnis im Allgemeinen ganz neue Akzente verlieh, sondern auch der Frage nach einer möglichen Vermittelbarkeit und einem Verhältnis zwischen endlichem und ewigem Leben in ein ganz anderes Licht rückte: Hatte der alte Schöpfungsbericht noch von einem Gott gesprochen, der den Menschen zuerst hinsichtlich seiner Leiblichkeit «aus dem Lehm des Ackerbodens» geformt habe, und ihm dann «in seine Nase den Lebensatem blies», durch den «der Mensch zu einem lebendigen Wesen» wurde (Gen 2,7); erschafft der transzendente Gott der Priesterschrift nun alles – Materielles, wie Lebendiges, aber auch den Menschen in seinem Zueinander von Körper, Leben und Geist – gleichermaßen durch sein souveränes *baràh*, das für alles Geschaffene eine gleichsam wirklichkeitsbestimmende, wie auch wirklichkeitssetzende Macht im Sinne eines abstrakten, intellektuell «setzenden Dekrets» besitzt: «Am Anfgang schuf (*baràh*) – und es ward!»

Man erkennt hier sofort: Während die jahwistische Konzeption noch eine gewisse Ähnlichkeit oder Analogie zwischen göttlichem und menschlichem, gestalterischem Handeln postulierte, und mit dem Bild der «Einhauchung» das «Wunder des Lebens» sogar noch als zwar begrenzte, aber dennoch direkte Partizipation am göttlichen Le-

ben und Geist selbst beschrieb, durch die letztlich «etwas Göttliches» im Menschen ist, das notgedrungen weiter Gott denkt und sich stets zu ihm als Ursprung und Fülle «zurückwünscht», rücken im priesterschriftlichen Bericht beides - göttliches Sein, Leben und Handeln, sowie geschöpfliches Sein, Leben und Handeln - unendlich und unvermittelbar auseinander und werden von «gänzlich anderer Art», die untereinander vielleicht noch korrespondieren oder aufeinander bezogen sein können, aber nicht mehr eins werden können!

Diese unwiderlegliche Einsicht, welche alle traditionellen, noch dem Mythisch-Allegorischen entspringenden Gedanken einer «Nähe» und Zuordnung zwischen göttlichem und menschlichem Leben in Frage stellte, hat für die nachfolgende, jüdische Theologie eine große Herausforderung bedeutet, deren intellektuelle und spirituelle Bewältigung im Grunde bis heute fortdauert, und in den verschiedenen Konzeptionen der hellenistisch beeinflussten Weisheitsliteratur, der eher traditionell-semitischen Dogmatik der Bücher Kohelet, Jesus Sirach und der Sprichwörter, sowie der prophetischen Literatur, bis hin zur spätjüdischen Apokalyptik verschiedene, teilweise aber auch gegensätzliche Ausdrucksformen gefunden hat: Wo der Gedanke der ontologischen Differenz einen radikalen Unterschied zwischen Transzendenz und Immanenz, Überkategorialem und Kategorialem, sowie Zeit und Ewigkeit aufbaut, der für jedes Geschöpf auf ewig unaufhebbar und unüberwindbar bleibt, reduziert sich nicht nur das Verhältnis zwischen Seiendem und Sein auf ein rein abstrakt-metaphysisches Abhängigkeitsverhältnis, sondern auch das Mitleben mit Gott auf eine intellektuelle und vor allem ethische «Angleichung» des Menschen an Gott, die zwar auf Erden Harmonie und einen «gottgefälligen Gleichklang» erzeugen mag, der gegenüber Gott aber als weiter fern und auf ewig unerreichbar stehen bleibt[38].

Eine wirkliche, d.h. real-ontologische Teilhabe an Gott, und eine Vollendung des menschlichen Daseins und Lebens in Gott, oder durch «Angleichung an Gott» erschienen deshalb zunehmend als unvorstellbar, oder nur noch unter aufwändigen Distinktionen und relativierenden Prämissen weiter vertretbar – gerade die spätjüdische Apokalyptik zeugt davon[39].

Dieser Transzendenzbegriff, einst von der sog. «priesterschriftlichen Theologie» des Judentums entwickelt und später unter verschiedenen Prämissen weiter ent-

---

38 Vgl. W. Grundmann, *Das palästinensische Judentum im Zeitraum zwischen der Erhebung der Makkabäer und dem Ende des jüdischen Krieges*, in: J. Leipolt – W. Grundmann (Hgg.), *Umwelt des Urchristentums* I, Berlin 1967, 143-291.

39 Zu den einzelnen religiösen des Spätjudentums vgl. J. Gnilka, *Jesus von Nazareth*, Freiburg-Basel-Wien 1993, 51-66.

faltet, ist besonders vom Islam im Sinne eines strikt transzendenten Monotheismus adaptiert und auf die Spitze getrieben worden: Gott wird zwar als personales Leben, aber als er selbst auf ewig unerreichbar und unanschaubar begriffen, so dass ein ewiges Leben für den Gläubigen im Sinne einer direkten Teilhabe am göttlichen Leben selbst, oder gar eine «Schau Gottes» als unvorstellbar gelten müssen[40]. Da das Leben eines Geschöpfes radikal anders ist als das Leben Gottes und damit unaufhebbar an physische Grundlagen und Voraussetzungen gebunden bleibt, beschreiben die entsprechenden Suren des Koran den Aufstieg des Menschen zum ewigen Leben letztlich als eine Rückkehr in den Status des ersten, unsterblichen Adam in einer «Paradieseserde», wo es weder Tod, noch Leid, oder Mangel mehr geben wird, sondern die vollkommene Befriedigung aller seiner physischen und spirituellen Bedürfnisse ohne Ende[41].

Der Mensch als Kreatur wird damit zwar als spirituell «gottfähig» begriffen im Sinne eines einseitigen Bezuges auf Gott hin, aber nicht als zu einer direkten Teilhabe an Gott selbst mächtig. Daraus folgt, dass auch das ihm verheißene «Jenseits» nicht in Gott selbst, oder in einer «Vollendung der Schöpfung in Gott» bestehen kann, sondern nur in der «Wiederherstellung» der Schöpfung selbst als einem Ort, wo Allah unbedingt herrschen wird zur Freude der Menschen. Die islamische *«umma»* als absolute Gottesherrschaft, welche in ihrer eschatologischen Vollendung Schöpfung und Heilsgeschichte vereint, ist also die *«kommende Welt»*, die dem Muslim verheißen ist, an deren Wachstum er jetzt schon durch die Erfüllung der Gebote beitragen darf, und deren Vollendung die «Barmherzigkeit Allahs, des Allmächtigen» einst herbeiführen wird; aber nicht eine Teilnahme am Leben Allahs selbst. Die traditionelle arabische Theologie wird damit den spekulativen Hypothesen der aristotelischen Philosophie im Hinblick auf die ontologische Differenz und das sich daraus ergebende Transzendenz-Immanenz-Verhältnis durchaus gerecht, aber nicht deren Konsequenzen für den Gedanken eines ewigen Lebens[42]:

Wenn eine «überkategoriale Transformation» der Daseinsbedingungen einer Kreatur nicht möglich ist und menschliches Leben unaufhebbar seinen physisch-

40 Wir orientieren uns an: M.-U. Tworuschka, *Der Koran und seine umstrittenen Aussagen*, Düsseldorf 2002; VELKD (Lutherisches Kirchenamt der vereinigten evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands), *Was jeder vom Islam wissen muss*, Gütersloh 6/2001. Beide Werke enthalten die entsprechenden Koran-Zitate in übersichtlicher Darstellung.

41 Vgl. VELKD a.a.o., 65-73.

42 Eine in zwei Bänden umfassende Darstellung der Theologie Mohammeds bietet T. Nagel, *(I) Mohammed. Leben und Legende*; *(II) Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens*, München 2008.

kategorialen Grundlagen verhaftet bleibt, dann kann zwangsläufig ein ewiges Leben nur als «endlose Fortdauer der Zeit» begriffen, und auch die Möglichkeit einer «ewigen Glückseligkeit» nur aus dem «unbegrenzten Genuss kategorialer Paradiesesfreuden» abgeleitet werden, ohne dass man begreift, dass eine solches «endloses Weiterexistieren-Müssen» in sich keinen Sinn ergäbe und damit eher eine «fürchterliche» und «trostlose», denn eine wirklich wünschenswerte Ewigkeit wäre! – Wenn ein ewiges Leben für uns Sinn haben soll, müssen wir – wie Thomas von Aquin sagte – letztlich doch *«von Gott nichts Geringeres erhoffen als Gott selbst!»*[43].

2.5. Das fernöstliche Modell: Partizipation durch Unifikation

Dass alles endliche Leben – durch den in ihm liegenden, notwendigen Wechsel von Werden und Vergehen, oder auch als begrenztes Dasein neben anderen aufs Endlose hin verlängert – in sich keinen Sinn ergäbe und nur weiter «Leiden» bedeuten würde, haben auch die asiatischen Hochreligionen wie der Hinduismus und vor allem der spekulativere Buddhismus erkannt und deshalb eine Spiritualität entwikkelt, die im Letzten nicht auf Kommunikation, sondern auf eine finale «Vereinung» mit dem Ewigen als «Aufhebung aller Gegensätze» hinzielt: durch aufeinander folgende Wiedergeburten hindurch und eine asketische Lebensführung muss das im Menschen liegende *Karma* dem Göttlichen immer ähnlicher werden und reifen, damit es sich am Ende mit dem Ewigen vereinen kann. – Dieses volle «Einswerden mit dem All-Einen» – im Hinduismus identisch mit dem Urgott *Brahman*, im Buddhismus *Nirwana* genannt – bedeutet dann aber den Eintritt in die Aufhebung aller Unterschiede: Man fällt wie ein Wassertropfen in das unendliche Meer und damit in das eigene «Nicht-mehr-Sein»! - Man wird im *Nirwana* Teil des apersonalen Alleinen und ist selbst nicht mehr[44]).

3. Das Mysterium des «Heiligen Tausches» als Proprium des Christlichen

Die beiden Zentralgeheimnisse des Christentums, Inkarnation und Auferstehung, welche Zeit und Ewigkeit, Himmel und Erde, Transzendenz und Immanenz mitein-

43 Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I q.75 a.6 resp..

44 Vgl. H. Dumoulin, *Spiritualität des Buddhismus. Einheit in lebendiger Vielfalt*, Mainz 1995.

ander verbinden, und durch die «Gott und Mensch zu Brüdern»[45] werden, knüpfen nicht nur am Grundcharakteristikum des jüdischen Gottesbildes, den Glauben an einen heilsgeschichtlichen, menschenfreundlichen Gott, der sich der Menschen erbarmt, der in Geschichte hinein wirkt, an und setzen es fort, sondern überhöhen es auch in einem vorher für unvorstellbar gehaltenem Maße, indem es postuliert, dass am Ende auch der ewige Gott selbst «als die Zeit erfüllt war» in die Zeit eintrat. – Dass er in Welt «wirkt» und den Lauf der Zeiten «lenkt», hatte der bisherige Verlauf der Heilsgeschichte schon bezeugt und kann im Grunde auch von einigen anderen Religionen akzeptiert werden, aber die Botschaft, dass er selbst Welt und Zeit «werden» könne, ist eine Provokation, die von allen Religionen nur das Christentum dem Menschen zu glauben zumutet, durch die aber Zeit und Ewigkeit in ein völlig neues Verhältnis zueinander eintreten.

3.1. Der ontologische Abstieg Gottes: «Er hielt nicht daran fest, wie Gott zu sein!» (Phil 2,6) – Transzendenz wird Immanenz

Das Mysterium der Menschwerdung Gottes und sein soteriologischer Sinn werden vom Völkerapostel Paulus in seinem sog. «Philipperhymnus» klassisch formuliert (Phil 2,5-11): «*Er hielt nicht daran fest, wie Gott zu sein, wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen – bis zum Tod am Kreuz. Und darum hat Gott ihn über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen*». – Gott war also fähig, «das Unsere anzunehmen» – wirklich und ontologisch, und nicht nur symbolisch – damit wir «das Seine erlangen» – ebenfalls wirklich und ontologisch! – Der Traum des von Gott «nach seinem Ebenbild und Gleichnis» (Gen 1,27) geschaffenen Adam[46], zur Unsterblichkeit aufzusteigen und «wie Gott» zu werden (Gen 3,1-14) – einst durch eine Rebellion gegen Gott

---

45 Vgl. die «Ankündigung der Weihnacht nach dem Römischen Martyriologium» in Übers. von Emanuel Hahn.

46 Die Theologie – angefangen mit den Kirchenvätern bis über die Scholastik hinaus – hat in ihrer Anthropologie immer wieder verschiedene Spekulationen über die Bedeutung der biblischen Unterscheidung zwischen *imago* und *similitudo* entwickelt, welche den ontologisch-teleologischen Charakter der menschlichen Natur eindrucksvoll zum Ausdruck bringen: Aufgrund der Vermögen seiner Vernunft und der Unsterblichkeit seiner Seele ist der Mensch bereits *imago Dei* und *capax Dei*; ähnlich wird er Gott aber erst, wenn er diese seine ontologisch-statische Verfasstheit auch ethisch und spirituell im Sinne von «rechtem Denken» und «gerechtem Handeln» verwirklicht und damit seiner übernatürlichen Hinordnung aktiv und dynamisch Ausdruck verleiht: erst dadurch wird er auch dynamisch zu einer *similitudo Dei*! – Vgl. dazu: Irenäus von Lyon, *Adv. Haereses* III 18, 1; V 16, 3; Tertullian, *De Bapt*. 5; *De anima*; Clemens von Alexandrien, *Protrepticos* 96, 3; Orig., *Cels.* 8,17; Gregor von Nyssa, *Ordo catech.* (PG 45,100AB); Petrus Lombardus, *Sent*. II, d. 16, c. 3; Thomas von Aquin, *STh* I, q. 93; *STh* I-II, prol.; *De Ver.* 10,3; Bonaventura, *In Sent*. d. XXV, p. 1, a. 1.

angestrebt und gescheitert – sollte sich am Ende doch durch den umgekehrten Weg, nämlich das «Absteigen» Gottes in unser Dasein hinein, erfüllen!

Dieses Zentrum der christlichen Theologie und Anthropologie, welches im Gedanken des sog. «heiligen Tausches» nicht nur die Möglichkeit eines ontologischen Eingehens Gottes selbst in Welt und Zeit, sondern ohne Abstriche auch eine transzendente Vollendung des Menschenlebens und Menschseins in der ontologischen Teilhabe am Sein und Leben Gottes selbst postuliert, ist natürlich nicht nur eine «frohe Botschaft», welche den Menschen erhöht, von der Last des drohenden Todes befreit und sein Leben in eine neue Hoffnungsdimension stellt, sondern zugleich auch eine Theorie, die viele Voraussetzungen hat, die viele Fragen aufwirft und noch mehr Einwände berechtigt, und die sowohl für die Anhänger anderer Religionen, als auch des aufgeklärten Humanismus als eine unglaubliche Provokation, oder gar als «Blasphemie» aufgefasst werden kann – nicht nur im Blick auf den Menschen und seine «Fähigkeit zum Ewigen», sondern noch mehr im Hinblick auf Gott und die Wahrung seines Gottseins selbst!

Um den wahren Sinn dieser Aussagen überhaupt erfassen und in seinen Konsequenzen abschätzen zu können, ist nicht nur eine kritische «Relecture» der gesamten Heilsgeschichte unter neuen Vorzeichen notwendig, sondern auch eine wesentliche Überhöhung und Veränderung des bisherigen Gottes- und Menschenbildes! – Im Hinblick auf das Gottesbild besteht das Zentralproblem darin, dass ein monopersonal begriffener Gott, von dem das Dasein und Fortbestehen der Schöpfung ontologisch abhängt, als solcher gar nicht in Welt eingehen könnte, ohne dass dadurch nicht nur er selbst, sondern auch die ganze Welt verginge!

3.2. Der Mensch als «Ebenbild Gottes» ist von Anfang an «auf Gott hin geschaffen»!

Die letzte Enzyklika Papst Benedikts XVI. – am 30. 11. 2007 unter dem Titel *Spe salvi* promulgiert – hat diese Hoffnungsdimension christlichen Glaubens, mit der sich auch unser gesamtes Welt-, Daseins- und Lebensverständnis grundsätzlich verändert und in eine neue, positive Perspektive gerückt wird, in all ihren Facetten vertieft und neu herausgestellt: Vom Fluch des drohenden Todes befreit und in das Licht des finalen Sieges des Lebens über den Tod gestellt, soll der Christ als ein «Kind des Lichtes» und ein «Mensch der Hoffnung» durch die vielfältigen Dunkel der Welt und der Zeit dem Gott des Lebens und einzigen Mittler zwischen Zeit und Ewigkeit entgegengehen hinein in einen «Tag der Ewigkeit» (2 Petr 3,18), der keinen Abend kennt: «*In dieser Hoffnung sind wir gerettet*» (Röm 8,24)!

Eine zentrale Botschaft der Enzyklika ist: Das Christentum leugnet die Endlichkeit und vielfältige Mühsal des Lebens nicht und spielt die Absurditätserfahrungen, welche die natürlichen oder moralischen Übel der Welt im Sinne von Leiden, Krankheit, Misserfolg, Ungerechtigkeit, Grausamkeit oder Tod im Menschen hervorrufen können, nicht herunter, sondern stellt sie vielmehr in den Horizont einer unauslöschbaren Hoffung auf ein ewiges Leben, für das wir kraft unserer Taufe und Gotteskindschaft bestimmt sind, und die keinem Glaubenden je genommen werden kann, – was immer in dieser Welt und Zeit auch geschehen, und was ihm dort widerfahren mag:

«Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe, noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn!» (Röm 8,38f). – Die Enzyklika zitiert diesen Vers in Kapitel 26 und folgert: *«Es ist wichtig zu wissen: Ich darf immer noch hoffen, auch wenn ich für mein Leben oder für meine Geschichtsstunde augenscheinlich nichts mehr zu erwarten habe. Nur die große Hoffnungsgewissheit, dass trotz allen Scheiterns mein eigenes Leben und die Geschichte im Ganzen in einer unzerstörbaren Macht der Liebe geborgen ist und von ihr her, für sie Sinn und Bedeutung hat, kann dann noch Mut zum Wirken und zum Weitergehen schenken»* (SS 35)[47].

3.3. Radikale Deszendenz und radikale Aszendenz

3.3.1. Ontologisch in beiden grundgelegt

Damit wird deutlich: Der christliche Glaube postuliert ein Gottes-, Welt- und Menschenbild, in dem Transzendenz und Immanenz, Ewiges und Zeitliches, sowie die Universalität des absoluten Seins und die Konkretheit eines endlichen Daseins nicht als im Letzten unvermittelbare Gegensätze begriffen werden, welche – aufgrund der ontologischen Differenz – nur in einem einseitigen, ontologischen Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen könnten. Das Christentum setzt beide vielmehr in ein zuerst dialogisch-lebendiges, und dann auch ontologisch-dynamisches Wechselverhältnis zueinander, das in der Radikalität seiner Konsequenzen alle anderen Religionen übertrifft: Gottes geschichtliche Selbstoffenbarung in Wort und Tat erschöpft sich nicht nur einer bloß inhaltlichen Selbstmitteilung an die Welt als Wahrheit, Güte

47 Benedikt XVI., Enzyklika *Spe salvi*, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2007 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 179), 44.

und Liebe, sondern kulminiert am Ende mit seinem persönlichen, ontologischen Eintreten in Welt und Geschichte selbst: *«Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis et incarnatus est de Spirito Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est»* sagt das Glaubensbekenntnis aller Christen. So, wie das Christentum also eine wirkliche, essentiell-ontologische Deszendenz Gottes in Welt, Zeit und Menschsein postuliert, welche alle Grenzen und Unterschiede zwischen Transzendenz und Immanenz überspringt und aufhebt, und die Nikolaus Cusanus (1401-64) in seinem Werk *De docta ignorantia* deshalb provozierend mit dem Begriff des *universale concretum* beschrieb[48], so glaubt es auch an die Möglichkeit eines umgekehrten «Aufstiegs», der dem Menschen durch den vorherigen «Abstieg» Gottes selbst ermöglicht wurde, und in dem der Mensch zur Teilhabe am Gottsein gelangt: «Er hat das Unsere angenommen, damit wir das Seine erlangen» beschreibt der Apostel deshalb in seinem Hymnus vom «heiligen Tausch» (Phil 2,5-11) den soteriologischen Sinn, die Wirkung und das Ziel des christlichen Zentralmysteriums der Menschwerdung Gottes.

Diese «aufsteigende Teilhabe» des Menschen am göttlichen Leben besitzt im Christentum eine genauso radikale Finalität ohne Einschränkung und ohne relativierende Abstriche, wie umgekehrt Gottes vorherige «absteigende Teilnahme an unserem Menschsein» radikal und ohne relativierende Abstriche behauptet wird, denn das eine bewirkt und ermöglicht erst das andere: *«Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einziggeborenen Sohn gesandt hat, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben»* (Joh 3,16); und: *«Er hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen; in Christus alles zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist»* (Eph 1,10), *«damit sie das Leben haben und es in Fülle haben»* (Joh 10,10).

3.3.2. Das «desiderium naturale ad videndum Deum» gründet im «desiderium Dei ad videndum hominem»

Die Güte und Menschenfreundlichkeit eines Gottes, *«dem es eine Freude ist, bei den Menschen zu sein»* (Spr 8,31) sprengt die Türen seiner Ewigkeit auf und lässt ihn aus der Fülle seines Lebens und Lichtes in das Dunkel unserer Welt und Zeit hinabsteigen: *«Als tiefes Schweigen das All umfing und die Nacht zur Mitte gelangt*

48 Nikolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, in: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Werke*, Bd. I, Hamburg 2002; Nikolaus von Kues, *Aller Dinge Einheit ist Gott*, ed. Gerd Heinz Mohr, Zürich-Einsiedeln-Köln 1984, 38-46.

war, da sprang Dein allmächtiges Wort vom Himmel herab – mitten in das vom Verderben geweihte Land» (Wsh 18,14).

Diese alttestamentliche Prophezeiung der Weihnacht sagt nicht nur viel aus über ewige Sein Gottes, sondern noch mehr und vor allem Neues über die Würde und Bestimmung des Menschen: Er ist nicht nur Gottes fähig, sondern hinsichtlich seiner inneren Bestimmung und Ausrichtung auch Gottes bedürftig, weil er nur in der Teilhabe am Leben Gottes selbst vollendet werden kann. Über alle ontologische Differenz hinweg sind Gott und Mensch, göttliches und menschliches Leben also doch «artverwandt» und aufeinander hin verwiesen, sodass der Psalm über den Menschen sagen kann: «*Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt!*» (Ps 8,6). – In dem Maße, wie der von Gott getrennte Mensch und sein Leben ohne Gott also «Dunkel und Verderben» werden, so wird umgekehrt auch der mit Gott und seinem Leben vereinte Mensch ein «*Abglanz der Herrlichkeit Gottes*» (Hebr 1,3) sein können!

Ohne Teilhabe an Gottes Leben bleibt menschliches Leben – auf sich allein gestellt – also zwangsläufig immer ein «unvollendetes Leben», sodass Thomas von Aquin (1225-74) in seiner Anthropologie und Soteriologie provozierend sagen kann: «*Unser Sehnen kann nicht ins Leere gehen!*» – Wir sollen deshalb «*von Gott nichts Geringeres erhoffen als Gott selbst!*»[49]. Umgekehrt kann man deshalb aber auch sagen: Die schmerzliche Erfahrung der Brüchigkeit, Schwäche und Begrenztheit unseres eigenen, auf sich selbst gestellten Lebens hier auf Erden, und die ihm innewohnende, stetige Sehnsucht nach «Mehr» ist ebenfalls ein Spiegel unserer eigenen Größe und existentiellen Gottverwiesenheit, zu deren Erfüllung letztlich nichts anderes genügen kann als eine Teilhabe am Leben Gottes selbst: «*Denn geschaffen hast Du uns zu Dir, und ruhelos ist unser Herz, bis dass es seine Ruhe hat in Dir!*» schreibt deshalb der abendländische Kirchenvater Aurelius Augustinus in seinen *Confessiones*, die als eines der prägenden Zentralwerke christlicher Anthropologie bezeichnet werden können[50]!

3.3.3. Schon im Schöpfungswerk grundgelegt: ihre finale Teilhabe am «ewigen Sabbat Gottes»

Gewiss: Der Mensch als Wesen mit Leib und Seele ist zunächst einmal für ein Leben auf der Erde geschaffen, all seine geistigen und körperlichen Vermögen sind

---

49 Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I, q. 75, a. 6, resp.; II-II, q. 17, a. 2, resp.; vgl.: L. Maidl – O. H. Pesch, *Thomas von Aquin. Gestalt-Begegnung-Gebet*, Freiburg-Basel-Wien 1994, 38.

50 Augustinus, *Confessiones* I, 1, 1; in: Augustinus *Bekenntnisse*, ed. E. L. Grasmück, Frankfurt a.M. 1987[1], 13.

dafür konzipiert, und der Schöpfer hat ihm dafür auch den ganzen Reichtum der Erde anvertraut, auf dass er sie beherrsche und sich in ihr entfalten könne (vgl. Gen 1,28-30). Aber all das reicht schon im Schöpfungsbericht für den Menschen nicht aus: Nach der Genesis ist nicht die Erde als Schöpfung der Ort und das hinreichende Instrument zur Vollendung und «Verherrlichung» des Menschen, sondern vielmehr die «Ruhe in Gott» als dem Schöpfer selbst! – *«Am siebten Tag vollendete Gott das Werk, das er geschaffen hatte, …Und Gott segnete den siebten Tag und erklärte ihn für heilig; denn an ihm ruhte Gott, nachdem er das ganze Werk der Schöpfung vollendet hatte»* (Gen 2,2f). – Die wahre Vollendung der ganzen Schöpfung und vor allem des Menschen geschieht also in der Teilhabe der Geschöpfe an der «Ruhe Gottes» selbst, und der Mensch als Repräsentant der ganzen Schöpfung hat dies nach der Thora zu antizipieren und sich immer neu bewusst zu machen in der wöchentlichen Sabbatruhe selbst: *«Shabbat shalom!»* – genieße den Sabbat, als ob alle deine Werke schon vollbracht wären, so wie Gott ruht in seinem ewigen Sabbat, der einst auch der deine sein wird (vgl. Ex 23,10-12; Lev 25,1-55; Dtn 5,13f)!

3.3.4. Von Gott «nichts Geringeres erhoffen als Gott selbst»

Nur so erträgt der Mensch *«die Leiden der gegenwärtigen Zeit»*: wenn er nach vorne blicken kann in der Hoffnung, dass sie einst *«nichts bedeuten werden im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll»* (Röm 8,18); und nur dann vermag er auch die Güter und Freuden der gegenwärtigen Zeit und Welt richtig zu verwenden und sein Leben auf Erden zu genießen, wenn er sie als «Vorgeschmack» und Teilhabe an jenem Größeren begreift, das jetzt noch «verborgen» ist (1 Kor 2,7; 13,12; Kol 3,3), das ihm aber einst zuteil werden soll durch die Teilhabe am Leben Gottes selbst. – Christliches Glauben und Leben begreift sich somit nicht als Weltentwertung, oder gar als einen Appell zu «diesseitsverdrossenem Jenseitsstarren», sondern misst vielmehr dem irdischen Leben, unserer Selbstverwirklichung in Welt und unserem Umgang mit den Dingen der Welt eine auch unser ewiges Leben mitgestaltende Bedeutung zu: Denn das, was bleiben wird für die Ewigkeit, ist ja die Ewigkeit Gottes als eine Fülle des Seins, die auch all das in sich bewahrt und vollendet, was gut war an mir und allem Dasein in der Welt: *«Müht euch nicht ab für die Speise, die verdirbt, sondern für die Speise, die für das ewige Leben bleibt!»* (Joh 6,27).

Wenn wir also – wie der Aquinate sagte - *«von Gott nichts Geringeres erhoffen* (sollen) *als Gott selbst!»*, dann sollten wir dabei auch bedenken, dass wir mit diesem Gott nicht nur ihn als einen «anderen» erhalten werden, sondern mit ihm, in ihm und durch ihn auch die vollendete Fülle unseres zeitlichen, individuellen Lebens

selbst: *«was wir in den geschaffenen Dingen gut nennen, das hat zuvor Dasein in Gott, und zwar auf höhere Weise!»*[51].

3.3.5. «Jetzt sehen wir nur durch einen Spiegel und erkennen nur rätselhafte Umrisse» (1 Kor 13,12)

Wichtig ist in diesem Zusammenhang herauszustellen: Zwischen Transzendenz und Immanenz im allgemeinen, und in immer reicherem Maße zwischen geschöpflichem und göttlichem, sowie geistig-personal-menschlichem und geistig-personal-göttlichem Leben besteht – zumindest nach biblischem Zeugnis – nicht nur ein abstrakt-ontologisches Abhängigkeitsverhältnis, sondern auch ein lebendig-dynamisches Zuordnungsverhältnis im Sinne einer korrespondierenden «Verwandtschaft» in wachsendem Grade: Alles Geschöpfliche ist «für etwas da» und «auf etwas hin» geschaffen, und so entsteht eine geregelte Schöpfungsordnung, die aber als solche nie immanentistisch oder autonom bleibt, sondern erstursächlich aus dem Göttlichen entspringt, zweitursächlich mit und aus ihm wirkt, und finalursächlich immer auf Gott als letztem Ziel und Vollendung von allem ausgerichtet bleibt: Gott als «Weltenschöpfer» ist deshalb nicht nur der «Weltenordner», sondern alle Tage auch der erstursächliche «Weltenlenker» und tätige «Weltvollender» – das Alpha und das Omega von allem; der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende von Welt und von Zeit.

Er ist der, *«von dem alles stammt»* (1 Kor 8,6), *«der über allem, durch alles und in allem ist»* (Eph 4,6), der *«das All ganz und gar beherrscht»* (Eph 1,23), der *«alles, was im Himmel und auf Erden ist, in sich vereint»* (Eph 1,10); *«auf den hin alles geschaffen ist»* (Kol 1,16), der in Christus *«herab- und hinaufsteigt bis zum höchsten Himmel, um das All zu beherrschen»* (Eph 4,10), und am Ende *«unseren armseligen Leib verwandeln wird in die Gestalt seines verherrlichten Leibes, in der Kraft, mit der er sich alles unterwerfen kann»* (Phil 3,21). – Man sieht: die biblische Offenbarungswahrheit spricht groß über einen Gott, der *«capax mundi»* ist; groß über die Dinge und vor allem den Menschen, der *«capax Dei»* ist; und über einen Gott, der über den «einzigen Mittler zwischen Himmel und Erden» auch willens ist, den Menschen zur ganzheitlichen Teilhabe an seinem Gottsein zu überhöhen!

51 Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 2.

3.3.6. Dann aber werden wir ihn «von Angesicht zu Angesicht schauen» und werden so «in sein eigenes Bild verwandelt» (1 Kor 13,12; 2 Kor 3,18)

Die biblische Theologie und Anthropologie – von der semitischen Tradition her jeglichem ontologischen Dualismus abhold - ist über alle ihre kulturell-philosophisch verschieden beeinflussten Entwicklungsstufen hinweg dieser Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses treu geblieben: Trotz aller unaufhebbaren Unterschiede zwischen Transzendenz und Immanenz, sowie zwischen Ewigkeit und Zeit, bleibt das Gemeinsame doch bestehen und wirksam: Es gibt kein Sein im Himmel und auf Erden, das nur statisch-ontisch in sich selber ruhen würde und zum anderen keinen Bezug hätte! – Alles, was ist, ist in Leben und Bewegung; auf etwas hin und für etwas da: die Welt für Gott, und Gott für die Welt! – Die einzelnen Geschöpfe aufgrund ihrer Endlichkeit und Begrenztheit; Gott jedoch aufgrund der unbegrenzten Fülle seines Seins, das Leben und Beziehung ist zu allem: *«Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis, und Er, der alles zusammenhält, kennt jeden Laut!»* (Wsh 1,7). – So gibt es also gleichermaßen einen «Gott in Welt», wie auch eine «Welt in Gott», und für den Menschen auch ein «Sein in Gott», das ein «Selbersein» bleibt. Dies ist so, weil Gott selbst nicht nur ein absolutes Sein ist, das alles Endliche in sich aufsaugt, sondern – über alle Unterschiede hinaus – dennoch auch Leben, und deshalb in sich eine Beziehung ist, welche des Gegenübers bedarf und damit den Unterschied zu diesem jeweiligen Gegenüber gerade in der Einung mit ihm fortdauern lassen kann.

4. Das alles bindende Glied: Trinitarische Theologie und trinitarische Anthropologie

Im Laufe der vorangegangenen Überlegungen wurden im weitesten Sinne zwei sowohl im Wesen der Menschennatur, wie auch im Wesen der heilsgeschichtlichen Gottnatur liegende «Bestimmungen» beschrieben, durch die beide aufeinander hingeordnet erscheinen und sich deshalb dynamisch aufeinander zubewegen. – Sowohl systematische Theologie, als auch wissenschaftliche Anthropologie müssen nun aber – sofern sie eine ontologische Vollendung des Menschseins und seines Lebens in der Vereinung mit Gott und seinem Leben rational begründen und damit denkbar machen wollen – eine metaphysische Konzeption und Terminologie entwickeln, durch die für das menschliche Subjekt eine wahre, ontologische Teilhabe am göttlichen Sein selbst möglich wird, welche gleichzeitig die bleibende, ontologische Unterschie-

denheit beider Naturen und Seinsformen nicht aufhebt. Es muss im Menschen also etwas geben, das Gottes fähig ist, ohne gleichzeitig Gott zu sein!

Die bisherige, von der Antike ererbte Philosophie und Metaphysik, welche nur von allgemeinen Naturen und Formen als Trägern von Sein ausging und deshalb das einzelne Individuum in seiner unverwechselbaren Identität nur aus der Begrenztheit der Seinshabe ableitete, konnte – wie im Vorherigen aufgezeigt - dieses Problem trotz aller Anstrengung spekulativ nicht bewältigen: In der Vereinung mit dem Sein an sich löste sich zwangsläufig immer jedes *concretum* auf und verschmolz mit dem *universale* der eigenen, allgemeinen und vollkommenen Idee, welche als geistige Form im absoluten Geist ruht. – Was also hier das denkbar einzige blieb, was am Ewigen teilhaben konnte, war die ewige Idee vom vollkommenen Menschen selbst, aber nicht der wirkliche Mensch! – Damit ist das Grundproblem umrissen: Wenn Gott als Geist nur das «absolute Universale» ohne *concretum* ist, dann vereinen sich mit ihm final immer nur wieder die *universalia*, aber nie ein *concretum*!

4.1. Der Primat der Person als «suppositum omnis attributionis» und «subiectum per se agens»

Der spekulative Aufstieg zur Bewältigung dieser Herausforderung hat sich in christlicher Theologie und Philosophie in vielen Etappen bis zum Hochmittelalter hingezogen und bestand im Zentrum in der Lösung der Frage, ob es trotz der ontologischen Differenz doch eine sowohl Gott, wie auch dem Menschen gemeinsam zukommende, geistig subsistierende Wirklichkeit geben könne, die auch dann als solche bestehen bliebe, wenn sie die Natur des jeweils anderen angenommen hat? – Gäbe es das, wären in Folge auch die beiden Etappen der paulinischen Idee vom «Heiligen Tausch», eine wahre Menschwerdung Gottes, und eine wahre «Gottwerdung» des Menschen, auch spekulativ begründbar[52]!

Wenn es in Gott ein konkretes, individuelles Subjektsein als Träger der allgemeinen Gottnatur, und im Menschen ein «artverwandtes», konkretes, individuelles Subjektsein gäbe, dann könnte nicht nur Gott die Menschennatur annehmen und er selber bleiben, sondern auch der Mensch die Gottnatur annehmen und er selber bleiben! – Die griechische Theologie der ersten Jahrhunderte hat dafür den Begriff der *hypóstasis* entwickelt; die lateinische Theologie den Begriff der Person: Damit konnte erklärt werden: Auch geistige Naturen existieren nicht «an sich», sondern

52 Vgl. H. Chr. Schmidbaur, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien 1993, 137-666. Das Werk stellt die Entwicklungsgeschichte in allen wesentlichen Etappen dar.

werden realisiert und kommen zu «Leben» in einem konkreten «Träger», der Subjektcharakter hat. Für den konkreten und historischen Christus als menschgewordenem Gott bedeutet dies: Eine Person ist Träger sowohl der göttlichen, als auch der menschlichen Natur (domatisiert durch das Konzil von Chalkedon 451); und für die Gotteslehre: drei Hypostasen oder Personen tragen und verwirklichen im ewigen und lebendigen Austausch untereinander und miteinander die gemeinsame göttliche Natur , die sich durch sie als vollendetes Leben vollzieht (dogmatisiert durch die Konzilien von Nizäa 325 und Konstantinopel 381)[53].

Hier kommt ein neues, dialogisch-kommunikatives Moment im Verständnis von Einheit zum Vorschein, das in der Trinitätslehre kulminiert und das Gottes Wirklichkeit schon «in und für sich selbst» als ein ewiges, lebendiges und dynamisches «Sein-im-Austausch» begreift. – Die höchste und reichste Form von Einheit wird somit nicht in einer «Aufhebung aller Unterschiede» verwirklicht, wie es beim niedrigen, unbelebten Sein der Fall wäre, sondern nur in der wechselseitigen Teilgabe und Teilnahme des einen am anderen selbst, wie es dem Wesen des geistigen Subjekts eigen ist: Geistiges Sein als Bewusstsein ist und wird immer nur in und mit der Beziehung zum «Anderen seiner selbst» es selbst! – Wir berühren hier das eigentliche Proprium der christlichen Religion im Unterschied zu jeder anderen, monopersonalen Form von Monotheismus, dass sie das absolute Sein nicht als dialogloses und im Letzten «selbstgenügsames Ruhen in sich selbst» begreift, sondern vielmehr als ein lebendiges Sein, das schon in sich selbst Beziehung ist und damit auch dem Nichtgöttlichen eine gewisse «Teilhabe bei bleibendem Unterschied und Gegenüber» ermöglicht.

Die spezifisch christliche Bestimmung des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz, Zeit und Ewigkeit, Schöpfer und Geschöpf, sowie ewigem und begrenztem Leben fußt also auf der Trinitätslehre als zentralem und spekulativ einzigem Vermittlungsmoment, den weder der spekulative Monotheismus der traditionellen Religion, noch die Philosophie aus sich heraus erreichen können, und der als solche eine reine Offenbarungswahrheit ist und bleibt. – Nur mit ihr lassen sich die spekulativen Widersprüche, welche sich in einer spekulativen Theologie und Philosophie, die den Gedanken der ontologischen Differenz ernst nimmt, beim Gedanken an ein «ewiges Leben des Geschöpfs durch Teilhabe am göttlichen Leben» immer wieder ergeben, im Letzten spekulativ hinreichend überwinden, ohne radikalen metaphysischen Aporien zu verfallen[54]. Man kann sich diese spekulativen Probleme bereits in

53 Ebd. 137-193.

54 Vgl. H. Chr. Schmidbaur, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin* (MThSt Bd. 52), St. Ottilien 1993; *Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der göttlichen Vorsehung* (MThSt Bd. 63), St. Ottilien 2003.

einem fragmentarischen Rückgriff auf einige zentrale Etappen der philosophischen und biblisch-theologischen Entwicklungsgeschichte verdeutlichen:

Damit wird in einem Blick der eigentliche Kern des Problems deutlich – sowohl in biblisch-theologischer, als auch in philosophisch-anthropologischer Hinsicht – der dem denkend glaubenden Betrachter aller Zeiten zu lösen aufgetragen ist: Die Idee eines ewigen Lebens nach dem Tode für eine endlich-kategoriale Natur impliziert (1) nicht nur die Annahme der Existenz Gottes als eines absoluten, selbstursprünglichen und überkategorialen Seins, das als Geist Leben in sich trägt, und (2) die Annahme eines Menschen, der fähig ist, Gott zu denken, sich auf ihn zu beziehen und ihn zu begehren, sondern (3) auch die Annahme einer zumindest relativen oder analogen «Kompatibilität» zwischen ewigem und endlichem Leben, welche dem Geschöpf erst die Möglichkeit einer a) entweder nur dialogisch-korrespondierenden, oder b) gar ontologischen «Teilhabe» am göttlichen Leben selbst erschließt. – Gerade die letztere, ontologisch-wesenhafte Partizipation am göttlichen Leben selbst verlangt zudem auch noch die Annahme einer c) «Transformation», oder gar d) partiellen «Vergöttlichung» des Menschen, durch die er einerseits wirklich am göttlichen Leben selbst teilhaben, und dabei andererseits doch persönlich ganz «er selber» und damit Geschöpf bleiben kann!

4.2. Augustinus als der Vater des theologischen Personbegriffs

Dem abendländischen Kirchevater Aurelius Augustinus (354-430) kommt nicht nur das Verdienst zu, eine aus der Symbiose von heilsgeschichtlichem Gottesbild und antiker Partizipationsmetaphysik entstandene, dynamische Schöpfungslehre und Geschichtstheologie hervorgebracht zu haben, sondern auch eine aus dem Personbegriff und dem Gedanken der Gottebenbildlichkeit als verbindenden Gliedern erwachsende, christliche Anthropologie:

4.2.1. Dynamische Schöpfungslehre und Geschichtstheologie

Alles was existiert – in Form von Materie, Leben, oder auch Geist – ist einst aus freiem Willen aus Gott als dem absoluten Sein, Leben und Geist hervorgegangen, partizipiert an ihm weiterhin in allen seinen geschöpflichen Kräften, und ist je nach den ihm innewohnenden Kräften und Möglichkeiten auch dazu bestimmt, am Ende der Zeiten in der Teilhabe am Göttlichen selbst in sich vollendet zu werden: Im Falle des leblosen Seins und des vegetativen und animalischen Lebens vollzieht sich dieser dy-

namisch-teleologische[55] Prozess eines Egress-Regress-Schemas automatisch durch die den Geschöpfen eingestifteten *inclinationes naturales* («natürlichen Hinneigungen», oder «Triebkräften»)[56], im Falle des Menschen als einem «vernunftbegabtem Sinnenwesen», das darüber hinaus auch mit Freiheit und Selbstverantwortung ausgestattet ist, jedoch dialogisch und kooperativ: «*Gott, der dich ohne dich erschaffen hat, erlöst dich nicht ohne dich!*» sagte deshalb vorausschauend Augustinus[57], jener geistige Vater der abendländischen Theologie und verleiht dem Menschen als Gotteskind auch die Würde an einer Mitwirkung an der Erlösung der Welt, seiner selbst und der anderen.

4.2.2. Fortentwicklungen bei Boethius: das Absolute als vollkommenstes Gut und vollendetes Leben

Boethius (480-524) war der letzte große Denker, der Zugang sowohl zum antiken Platonismus, als auch zu Aristoteles hatte. Nach ihm blieb das aristotelische Denken im christlichen Abendland verschollen, bis es über die islamischen Aristoteliker Averroes und Avicenna im 13. Jahrhundert wieder in Europa rezipiert wurde – von Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Boethius versuchte das platonische und aristotelische Denken mit dem Christentum in einer neuen, höheren Lehre zu vereinen.

Eines der Kernthemen des Boethius war der Gottesgedanke. Gott ist für ihn in erster Linie einmal Person. Dieses personale Gottesbild suchte er mit dem aus der antiken Philosophie rezipierten Transzendenz- und Ewigkeitsverständnis zu vereinen: Gott ist nicht nur ein «höheres, geistiges Wesen», er hat nicht nur Sein, wie die kontingenten Dinge, sondern er ist «das Sein selbst» (*ipsum esse*); er hat nicht nur ein Wesen, sondern er ist die Form selbst: «Die göttliche Substanz ist Form ohne jede Materie, ist darum ein Eines und ist das, was sie ist; alles andere ist nicht, was es ist»[58]. Im Anschluss an Augustinus sagt er weiter: Gott ist auch das höchste Gut, das in unendlicher Vollkommenheit alle Güter in sich enthält und durch den erst alle endlichen Güter ihre Gutheit durch Teilhabe erhalten: *Omnium summum bonorum cunctaque intra se bona continens*[59].

---

55 Vgl. Aristoteles, *Phys.* II.

56 Vgl. Thomas von Aquin, *De Veritate* 22,1.5; *Summa Theologiae* I-II, q. 91, a. 2; q. 94, a. 2.

57 Aurelius Augustinus, *Sermones* 169, 13.

58 Boethius, *De Trinitate* II (MPL 64, 1250).

59 Boethius, *De consolatione Philosophiae* III, 2 (ed.: Boethius, *Trost der Philosophie*, München-Zürich 1990).

So ist er das absolut-höchste Gute, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann[60]. Bei Gott bedarf eine Wesenheit nicht eines dazutretenden Daseins; vielmehr sind in Gott Form, Substanz und Wert auf vollkommene Weise eins. So auch seine Vollkommenheit und Einheit etwas alle Vorstellung Übersteigendes[61]. Gott ist also in seinem Sein, seiner Einheit, Vollkommenheit und Gutheit im absoluten, überkategorialen Sinne der Grund aller Gründe, der Wert aller Werte, usw.. Ebenso ist auch seine Ewigkeit nicht reine Zeit-Losigkeit im privativen Sinne; sondern eine transzendente Überzeitlichkeit, die wiederum Grund aller innerweltlichen Zeit ist: Gott ist allen Zeiten gleichzeitig und besitzt ein vollkommenes, überzeitliches Wissen von der Zeit, die man «Vorsehung» (*providentia*) nennt. Mit diesem absoluten Wissen ist er auch der irrtumslose Gestalter einer innerweltlichen Heilsgeschichte: «Vorsehung», so schreibt Boethius deshalb, «ist jener göttliche, beim Herrn der Welt existierende Plan, der alles ordnet»[62].

Somit ist, ausgehend von diesem Ewigkeitsbegriff, auch eine Beziehung des Ewigen zum Zeitlichen möglich: «Ewigkeit ist der vollständige, und zugleich vollkommene Besitz unbegrenzten Lebens»[63]. Boethius damit unterscheidet noch einmal – Aristoteles berichtigend und weiterentwickelnd – zwischen einer «echten Ewigkeit» im Sinne von Zeitlosigkeit (*aeternum*) und einer «unechten Ewigkeit» als endlosem Fluss der Zeit (*perpetuum*), was vielleicht dem Kosmos oder einem höheren, aber noch endlichen Wesen zukommen mag[64].

4.2.3. Christliche Anthropologie als «trinitarische Ontologie der Seele»

Wenn sowohl Gott, als auch der Mensch in sich Leben als subjekthafter Selbstvollzug sein sollen, dann genügt es nach Augustins Vorstellung nicht, dass im Innersten nur «reiner Geist» sind, sondern sie müssen beide als lebendige Symbiose und vollendetes Zusammenwirken der primären geistigen Vermögen gedeutet werden, die aus Vernunft, Wille und Erinnern bestehen: nur so gelingen und entfalten sich ein aktiver Selbst- und Weltbezug! – Die Person ist in beiden der subistierende Träger dieser Vermögen – in Gott, wie im Menschen.

---

60 Boethius, *De consolatione Philosophiae* V, 6, 4: *Aeternitas igitur est indeterninabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. Aus dieser Einsicht würde später Anselm von Canterbury (1033-1109) im *Proslogion* seinen sog. «apriorischen Gottesbeweis» formulieren.

61 Boethius, *De consolatione Philosophiae* III, 10.

62 Boethius, *De consolatione Philosophiae* IV, 6.

63 Ebd. V, 6.

64 Vgl. ebd.

In seinem bahnbrechenden Hauptwerk zur Trinitätslehre *De Trinitate* (Bücher X-XII) beschreibt Augustinus deshalb die personale Seele des Menschen als ein geschaffenes Abbild des trinitarischen Gottes, sodass der Mensch dadurch im Rückgriff auf die eigene Selbsterfahrung nicht nur dazu gelangt, das «Skandalon der Trinitätslehre» als denkbar anzunehmen, sondern auch spekulativ verstehen kann, wie zwischen ihm und Gott auch eine lebendige und dynamische «Verwandtschaft» im Selbstvollzug besteht: So kann der Mensch sich als aus dem *Mysterium Trinitatis* als *mysterium vitae et entis* hervorgegangen und zur Vollendung seiner selbst im ihm bestimmt begreifen: Diese Analogie zwischen dem trinitarischen Gott und der menschlichen Seele wird in Augustinus' *De Trinitate* mit einer ganzen Reihe von Triaden zum Ausdruck gebracht: *amans-amatus-amor* (De Trin. VIII 10,4); *mens-notitia-amor* (XI 3,3); *memoria-intelligentia-amor* (X 11,17); *memoria-sientia-voluntas* (XII 15,25); *scientia-cogitatio-amor* (XII 20,26); *memoria Dei-intelligentia Dei-amor Dei* (XIV 20,26)[65].

Der trinitarische Gott ist uns also «innerlich verwandt», weil er «in sich» nicht nur Geist und Leben ist, sondern auch noch Wille, Liebe, Gemeinschaft und ein Erinnern, das sich meines geschichtlichen Seins annimmt – und in dem allen zusammen besteht mein vollendetes Glück: «*Es gibt eine Natur, die durch den Ort und die Zeit wandelbar ist, der Körper. Und es gibt eine Natur, die keineswegs durch den Ort, nur durch die Zeit, aber eben auch wandelbar ist: die Seele. Und es gibt eine Natur, die sich weder durch den Ort, noch durch die Zeit wandeln kann: Gott. Dieses Höchste ist die Seligkeit selber. Das Unterste kann weder selig, noch elend sein. Das Mittlere aber lebt in der Hinneigung zum Untersten elend, in Hinwendung zum Höchsten selig. Erwählt euch nicht die Liebe des Untersten, verfallt nicht dem Stolz der Mitte und werdet so fähig, dem Höchsten anzuhangen. Das ist alles, wozu wir geheißen und gemahnt werden*»[66].

Gott ist also nicht nur ewiges, unveränderliches Sein, sondern auch ewiges, dynamisches Leben mit innergöttlichen, ewigen Wirkungen und Beziehungen, die der transzendente Grund für ein zeitliches Wirken nach außen und einer tätigen Beziehung zur Welt sind. Zudem ist der ewige Gott nicht nur ein ewiges Sein und Wesen, sondern auch Person. Augustinus führte den aus der antiken Theatersprache kommenden Begriff der Person (*persona*) in das theologische und philosophische Denken ein. Das ewige, unveränderliche göttliche Wesen ist getragen von ewigen Personen,

---

65 Vgl. H. C. Schmidbaur, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin* (MThSt II Bd. 52), St. Ottilien 1993, 170-178.

66 Aurelius Augustinus, *Epistulae* 18, 2.

die bereits innergöttlich ein ewiges Zueinander, Gegenüber und Miteinander besitzen mit der Fähigkeit zu Erkennen, Lieben und Wollen.

So kann der ewige Gott auch erkennende und willentliche Wirkungen nach außen vollbringen wie eine Schöpfung und dann eine Heilsgeschichte, die das aus ihm Hervorgegangene in ihm vollendbar macht. Weil Gottes ewiges Sein schon in sich selbst *Einheit in Verschiedenheit* ist, gibt es auch die Möglichkeit einer Teilhabe endlicher Seiender am ewigen, göttlichen Leben, ohne dass sie deswegen unterschiedslos mit dem Göttlichen vereint werden müssen. Dies unterscheidet das abendländische Denken wesenhaft von der fernöstlichen Weisheit des Buddhismus, die Gott als die Aufhebung aller Unterschiede denkt und eine Vollendung des Geschöpfes mit einer Aufhebung des personalen Ich gleichsetzt.

4.2.4. Das Spezifikum christlicher Ontologie: Der Primat des Personalen

Augustinus begründete damit die Grundprämisse des abendländischen Denkens, das unter dem *Primat des Personalen* bei Gott und den Menschen steht: Weil der Mensch schon im Anfang als Ebenbild Gottes geschaffen ist, ist er auch zu dieser Teilhabe am ewigen Leben Gottes berufen und befähigt. Solange er noch in der Welt ist, treibt ihn diese übernatürliche Sehnsucht an: *«Und es kam mir die Mahnung, zurückzukehren zu mir selbst, und ich ging hinein in mein Innerstes. Ich trat ein und schaute mit dem Auge meiner Seele hoch über meinem Geist das unwandelbare Licht. Es war nicht so über meinem Geist wie Öl auf Wasser oder der Himmel über der Erde, sondern höher und über mich erhaben. Weil es mich erschaffen hat. … Wer die Wahrheit kennt, der kennt es, und wer es kennt, der kennt die Ewigkeit. … Du bist es, mein Gott. … Sobald ich Deiner inneward, da ließest Du das Unvermögen meines Blickes abprallen, da Du gewaltig in mir erstrahltest, und erzitterte in Liebe und Entsetzen»*[67].

Wahre Theologie führt damit erst zur wirklichen Anthropologie: nur wer Gott in seinem wahren Sein begreift, begreift auch den Menschen: Seine *Confessiones* beginnt Augustinus deshalb mit dem Satz: *«Groß bist Du, Herr, und hoch zu preisen, und groß ist Deine Macht und Deine Weisheit unermesslich! – Und preisen will Dich der Mensch, ein kümmerlicher Abriss Deiner Schöpfung, ja der Mensch, der herumschleppt sein Sterbewesen, herumschleppt das Zeugnis seiner Sünde und das Zeugnis, dass Du den Hoffärtigen widerstehst. – Und dennoch preisen will Dich der Mensch, ein kümmerlicher Abriss Deiner Schöpfung. – Du selbst reizest an, dass*

67 Aurelius Augustinus, *Confessiones* VII 10, 6.

Dich zu preisen Freude ist; denn auf Dich hin hast Du uns geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in Dir!» (Conf. I,1).

Die Vollendung des «göttlichen Projekts Mensch» geschieht also in der «Vereinung des Abbilds mit dem Urbild» in einer Gemeinschaft kommunikativer Teilhabe, die alle beide anstreben, die nie ohne den Menschen, aber letztlich doch nur von Gott her selbst gelingen kann!

4.2.5. Göttliche und geschöpfliche Person: eine vermittelbare Analogie

Besonders Thomas von Aquin (1225-74) als Hauptvertreter einer relationalen Ontologie und Trinitätslehre hat mit seinen Distinktionen zum Personbegriff in seiner gemeinsamen Verwendung für Gott und für den Menschen weitere Erkenntnisse erreicht, die den Gedanken einer dialogischen Teilhabe am göttlichen Leben selbst noch vertieft haben: Thomas definiert die göttliche Person als *relatio subsistens*, sodass im Göttlichen ein wirkliches, subjekthaftes Gegenüber unter Beibehaltung der vollkommenen Einheit im Besitz der Gottnatur möglich erschien, bestritt aber, dass Personalität im Bereich des kontingenten Seins als «reine Relationalität in sich» denkbar sei: die geschaffene Person besitze deshalb im Gegensatz zur göttlichen Substanzcharakter im Sinne einer objektiven Natur. Die Verwandtschaft oder Ähnlichkeit zwischen beiden wirkt aber insofern fort, dass auch die menschliche Person eine «relationale Substanz» sei, die sich umso mehr entfaltet und lebendige Realität wird, als sie mit anderen Beziehung lebt und in Beziehung tritt[68]!

Dies bedeutet, dass auch im Eschaton der Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem Personsein gewahrt bleibt, dass aber, wenn dort Gott und Mensch zusammentreffen, der Mensch als «relationale Substanz» doch zur vollen Teilhabe am Gottsein gelangen und die Vollendung und Überhöhung der ureigenen Natur durch den vollen Genuss der Gottnatur erreichen kann. So vollendet die relationale Teilhabe am Gottsein das Menschsein, ohne dass der Unterschied zwischen Gottsein und Menschsein aufgehoben wird.

---

68 Zur Frage «relationaler Personbegriff», «personbildende, subistierende und trinitarische Relationen», und Substanzcharakter der geschaffenen Person» vgl. H. C. Schmidbaur, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin* (MThSt II Bd. 52), St. Ottilien 1993, lt. Zitatangaben im Sachregister.

4.3. Weiterentwicklungen in der Scholastik: das große «Itinerarium mentis in Deum»

Alle großen Systematiker der Hochscholastik wie z.B. Albertus Magnus (1206-80), Thomas von Aquin (1225-74) und Bonaventura (1221-74) teilten das Gesamt der Wirklichkeit und ihre Gesetze in einen Stufenbau auf, dem wiederum parallel gestufte, «Vermögen der Seele» entsprechen, und die beide die Grenzen des Kategorialen ins Metaphysische hinein überschreiten: Wie Bonaventuras *Itinerarium mentis in Deum* exemplarisch beschreibt, wendet sich die Seele mit ihren gestuften Vermögen Sinnlichkeit (*sensus*), Vorstellungskraft (*immaginatio*), analytischer Verstand (*ratio*), abstrahierende Vernunft (*intellectus*), Flamme des Geistes (*apex mentis*) und Gewissensfunke (*scintilla*) den jeweiligen Seinsbereichen zu und erkennt, dass die jeweils niedrigere Stufe ihren ontologischen Ursprung in der jeweils höheren als ihrer Existenzvoraussetzung hat[69]. So steigt sie reflektierend bis zum höchsten Grunde auf, der als solcher zwar schon alles Erkennen übersteigt, weil er alles Vorherige in radikaler Einfachheit umgreift, der aber dennoch in Kontemplation und mystischer Schau als absolute Wirklichkeit real erfasst werden kann[70].

Trotz aller wichtigen methodischen Unterschiede zwischen Franziskaner- und Dominikanerschule bleibt dem gesamten Denken der Scholastik doch gemeinsam, dass in ihm – Augustinus folgend – nicht nur die reine Rationaliät, sondern vielmehr die *anima* als differenzierte Trägerin aller, auch jener die reine *ratio* übersteigenden Vermögen der eigentliche und letzte Referenzpunkt und Motor ihres Fortschreitens bleibt: Mittels ihrer *ratio* ist die Seele also *capax mundi*, aber genauso wie das Physische und seine Gesetze sich nicht aus sich selbst erklären, sondern auf das Metaphysische als letzten Grund verweisen, so muss sich im Menschen auch die reine *ratio* dem *intellectus* und den anderen, in ihr liegenden, höheren Vermögen öffnen, um dem Göttlichen gerecht werden zu können – ansonsten steigt sie nämlich nicht mehr zu Gott hin auf, sondern zieht Gott in die Grenzen der Vernunft hinab: So entstehen dann ein Gott und eine Religion «innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft», in der nicht mehr Gott, sondern unsere eigene Vorstellungskraft die Grenzen des Möglichen bestimmt und zum Maß alles Dinge wird.

Solange man aber nach Thomas von Aquin wirklich von Gott und seiner grö-

---

69 Vgl. Julian Kaup OFM (Hg.), *Bonaventura. Pilgerbuch der Seele zu Gott/Die Zurückführung der Künste auf die Theologie*, München 1961.

70 Ebd. 27-33: Der Hg. stellt in seiner Beschreibung des Aufbaus des Itinerariums den inneren Zusammenhang und das gegenseitige Bedingungsverhältnis der einzelnen «Stufen des Aufstiegs» eindrucksvoll heraus: Den verschiedenen «Seinsstufen» der Welt bilden zusammen einen «Aufstieg zu Gott», der von der menschlichen Seele aufgrund der ihr eingestifteten, parallelen Vermögen bewältigt werden kann.

ßeren Wahrheit her denkt, können sich die Theologie als «Glaubenswissenschaft» und wahre Philosophie als «Vernunftwissenschaft» nicht widersprechen, sondern im Letzten nur ergänzen, weil sie letztlich ein und denselben Weg nur in verschiedener Richtung gehen: Die Philosophie als Ontologie nimmt ihren Ausgangspunkt bei der Vielheit des uns sinnenfälligen Seienden (*ens*) und steigt von dort aus spekulativ auf zum Sein an sich (*esse ipsum*), welches als Grund von allem nur geistig gedacht werden kann; die Theologie hingegen nimmt von Gott her ihren Anfang und betrachtet die Ordnung der geschaffenen Dinge von ihm her als ihrem letzten Ursprung und Ziel her[71]. – Als *lex aeterna* ist Gott selbst die Weisheit, die alles lenkt, und die vollkommene Verwirklichung all jener Wahrheiten, Werte und Tugenden[72], die dann in jene *lex naturalis* eingehen, durch die er seine Schöpfung ordnet und regiert, und die er wiederum der menschlichen Seele eingestiftet hat[73].

So entsteht zwischen Gott und der menschlichen Seele eine dreifache, natürliche Ähnlichkeit, die sich nicht nur in den Gesetzen ihres Intellekts, sondern auch in ihrem appetitiven Streben und Sehnen[74], sowie ihrem ethischen Bewusstsein, das auf das «Gute in sich» ausgerichtet ist, ausdrückt: Das oberste Ziel des Menschen, auf die alle genannten Vermögen ausgerichtet sind, ist jedoch das Glück (*beatitudo*), welches letztlich aber nur aus Gott selbst und der *visio beatifica* seines *lumen gloriae* bestehen kann[75].

5. Mit den modernen Kosmologien zu einer «Theory of Everything»?

Die postmoderne Weltöffentlichkeit ist seit einigen Jahren mit Publikationen aus dem Bereich der theoretischen Physik konfrontiert, die allgemeines Aufsehen erregt haben, weil in ihnen eine Nachweisbarkeit eines «ursprungslosen, überräumlichen, anfang- und zeitlosen Urseins» mit den Mitteln der Naturwissenschaft behauptet wurde, das dem von Religion und Philosophie behaupteten, «transzendenten Sein»

---

71 Vgl. P. Kunzmann, F. P. Burkard, F. Wiedmann, *dtv-Atlas Philosophie*, München 2005[12], 81; J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Bd. I, Freiburg-Basel-Wien 1984[3], 468-476.

72 Vgl. Thomas von Aquin, *STh* I, q. 13, a. 2.

73 Vgl. P. Kunzmann, F. P. Burkard, F. Wiedmann, *dtv-Atlas Philosophie*, München 2005[12], 81-86.

74 Vgl. Thomas von Aquin, *STh* I, q. 75, a. 6; II-II, q. 17, a. 2.

75 Vgl. Augustinus, *De Trin*. I, c. 7; Thomas von Aquin, *STh* I, q. 12, aa. 1-7; I-II, q. 3, aa. 1-5.

in den wesentlichen Qualitäten gleichkomme und das deshalb auch dem Menschen die Fortexistenz in Form von unendlicher «Energie» ermögliche.

Jenseits von Materialismus, Idealismus oder Religion – so behaupten die atheistischen Vertreter dieses Denkens – sei damit die Naturwissenschaft erstmals in der Lage, alle, auch die Fragen nach den «letzten Dingen» umfassend zu beantworten und damit Religion und Weltanschauung im Grunde überflüssig zu machen; während wiederum die Gegenseite dieselben Ergebnisse indirekt als «naturwissenschaftlichen Gottesbeweis» präsentiert.

5.1. Kann die Naturwissenschaft die letzten Fragen über die Möglichkeiten und Grenzen des «Seins an sich» beantworten?

Die über lange Zeit weit verbreitete Vorstellung der Moderne, dass Mythos, Religion oder Weltanschauung letztlich nur mit der Unwissenheit im Bunde seien, aus der Beunruhigung gegenüber unerklärlichen Phänomenen resultierten, und sich in dem Moment in Luft auflösen würden, wenn der Mensch mit Hilfe der sog. «exakten Wissenschaften» die letzten Rätsel gelöst habe und deshalb in der Lage sein werde, dem Sein in seiner Gesamtheit «auf den Grund zu kommen» und es zu «durchschauen»[76], ist im Grunde nicht erst durch die Relativitätstheorie der modernen Physik und ihrem Postulat des Indeterminismus widerlegt worden[77], sondern wird auch durch die moderne Wissenschafts- und Erkenntnistheorie in Frage gestellt, nach der in Wirklichkeit die Zahl der offenen Fragen mit dem Erkenntnisgewinn nicht ab, sondern vielmehr immer weiter zunimmt[78]! – So erweist sich bereits auf naturwissenschaftsimmanenter Ebene das selbstbewusste Postulat, alsbald eine *«Theory of Everything»* entwickeln zu können, die alle Fragen beantwortet, alle möglichen Dimensionen und Formen des Seins als Ganzem ergründet, sodass es nichts Transzendentes, oder «Übernatürliches» mehr gibt; und damit jede Form von Religion

---

76 Vgl. Th. Dobzhansky, *Biology of Ultimate Concern*, New York 1967: Der Autor, Hauptvertreter dieser Denkrichtung, entwickelt in seinem Werk die sog. «Theorie vom Lückenbüßer-Gott»: der Raum für den Glauben an die Existenz Gottes ist identisch mit dem Raum des für die Menschen in der Wirklichkeitserfahrung noch Unerklärlichen. Je weiter deren Erkenntnis durch Forschung jedoch fortschreitet, desto geringer wird die Notwendigkeit der «Hypothese Gott», sodass Religion und Gottglaube in dem Moment überflüssig werden und erlöschen müssen, wenn das letzte Rätsel gelöst ist. – Dieser Tag, so Dobzhansky optimistisch, sei nicht mehr fern! Vgl. dazu: H. Chr. Schmidbaur, *Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der göttlichen Vorsehung* (MThSt Bd. 63), St. Ottilien 2003, 322f.

77 Vgl. H. Chr. Schmidbaur, *Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der göttlichen Vorsehung* (MThSt Bd. 63), St. Ottilien 2003, 281-302.

78 Vgl. B. Magee, *Karl Popper*, Tübingen 1986; A. N. Whitehead, *Wissenschaft und moderne Welt*, Frankfurt a.M. 1984.

oder Weltanschauung überflüssig macht, als Ideologie, wenngleich Stephen Hawking und vor allem seine Nachfolger mit ihrer *10D-Superstring*-Theorie von 1994 diesen Anspruch bis in die nähere Gegenwart hinein weiterhin selbstbewusst erheben[79].

In dem hier vorliegenden, von den physikalischen Hawking-Schülern Schwarz, Strominger, Harvey, Vafa und Guitton entwickelten Modell wird ein sowohl überräumliches, wie anfang- und zeitloses «Ursein» aus «unendlicher Energie» und mit unendlichen Möglichkeiten zur Annahme verschiedenster Gestaltungsformen und einer Potenz zu «unendlichen möglichen Welten» postuliert, welches deshalb als der Ursprung von absolut allem begriffen werden könne, was ist: von Raum, Materie, Naturgesetzen, Geist und erstaunlicherweise auch von Leben. – Damit sei erstmals – so selbstbewusst die Autoren – alles von Grund auf erklärt!

5.2. Die pseudo-numinose Überhöhung des Super-Ens

Dass man diesem originären «Super-Ens» auch noch provozierend «Leben» zuspricht, weil die Superstring-Theorie auch die Annahme von höherem, «materielosem Leben» zulasse, mag zunächst beeindrucken, aber bei genauerem Hinsehen erkennt man, dass hier der Zuspruch des Attributes «Leben» nicht aus dem Vorhandensein von Geist oder Bewusstsein, oder zumindest innerlich organisierter «Selbsttätigkeit» abgeleitet wird, sondern allein schon aus dem Zustand, «überdimensionale Energie» zu sein[80]. Eine solcherart «ausgedehnte» Definition von Leben, nach der im Grunde alles, was Energie in sich trägt, bereits Leben wäre, entspricht vielleicht noch dem antiken, vorsokratischen *Hylozoismus*, dem *Animismus*, oder in Teilen der platonischen Naturphilosophie, nach denen im Grunde alles irgendwie belebt ist, aber gewiss nicht einem neuzeitlichen Verständnis von Leben!

Selbst wenn man anerkennt, dass die Naturwissenschaft mit diesem Modell von einem angeblich absoluten, hyperdimensionalen «Super-Ens» erstmals eine All-Theorie präsentiert hat, welche in ihren Konklusionen Gott entweder mit diesem «Super-Ens» gleichzusetzen versucht (Theistische Variante von z.B. H. Ross), oder umgekehrt die Annahme eines transzendenten, göttlichen Seins für «nicht mehr nötig», oder für «überflüssig» hält (atheistische Variante), so kann aus philosophischer

---

79 Vgl. dazu H. Chr. Schmidbaur, *Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der göttlichen Vorsehung* (MThSt Bd. 63), St. Ottilien 2003, 281-338.

80 Vgl. G. Taubes, *A Theory of Everything Takes Shape*, in: Science 269 (9/1995) 1511-1513; J. Guitton, *Gott und die Wissenschaft*, München 1993; H. Ross, *Beyond the Cosmos. What Recent Discoveries in Astronomy and Physics Reveal about the Nature of God*, Colorado Springs 1996. Zu weiterer Literatur vgl. H. Chr. Schmidbaur, *Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der göttlichen Vorsehung* (MThSt Bd. 63), St. Ottilien 2003, 306-323.

und theologischer Sicht doch gleich auf den Sachverhalt verwiesen werden, dass aus dieser Theorie keinesfalls ein Gott als reale, geistige Fülle des Seins im Sinne von personalem Leben abgeleitet werden kann (wie Ross es suggestiv tut), sondern in Wahrheit nur eine zwar unendliche, aber doch leere «Energie», aus der alles andere – auch Geist und Leben – dann nur noch autonom und in seinen Ausprägungsformen letztlich zufällig hervorgeht. – Dieses «Hyper-Ens» als angeblich wissenschaftlich begründbarer «Ursprung allen Seins» ist in Wahrheit kein «Super-Ens» als «Fülle des Seins», weil nichts in ihm dem Wesen der Dinge, ihrem Gestaltreichtum und ihrem Leben entspricht.

Hat man dieses «Super-Ens» wieder von all den ihm vorher wissenschaftlich illegitim, oder weltanschaulich voreingenommen zugeeigneten Attributen gereinigt, steht es wieder da als jenes «leere Nichts von Energie», das die theoretische Physik in Wahrheit seriös behaupten kann. Diese Energie ist zwar der physikalische Ursprung von allem, aber in sich selbst doch alles andere als die «Fülle von Geist und Leben», denn Geist und Leben gibt es nur in dem, was aus ihr hervorgeht, aber mitnichten in ihr selbst. So lässt dieses «Super-Ens», von dem weiterhin keiner – am wenigsten es selbst - weiß, woher es kommt, warum es ist und wohin es geht, den Menschen in allem allein und alle seine Fragen weiter offen, denn es ist – was sollte die Naturwissenschaft auch anderes erreichen – nur der gänzlich ungeordnete Anfang kontingenten Seins, aber niemals das Sein selbst!

Oder in anderen Worten: Wenn dieses hyperdimensionale und unendliche «Meer von Energie» selbst das Absolute sein soll, dann geht alles andere, was ist, nur autonom von ihm aus, und nichts von uns, was Geist, Bewusstsein und Leben ist, hat in diesem Absoluten noch einen adäquaten Bezugspunkt, oder ein Gegenüber. Es ist vielmehr nur noch dazu bestimmt, einmal in es hinein genauso autonom wieder zu vergehen, wie es einst autonom aus ihm hervorgegangen ist! Diese Einsicht öffnet unseren Horizont erneut auf Transzendenz hin und ermöglicht metaphysischem Denken einen bleibend legitimen Raum, über deren Ergebnisse zu disputieren lohnt.

5.3. Der unzerstörbare Freiraum für den esprit de finesse

Gegen die Ideologie eines absoluten Immanentismus und Naturalismus haben zahlreiche Philosophen und philosophische Schulen wie Blaise Pascal, Sören Kierkegaard, der späte Schelling, die Romantik, die «Phänomenologie» eines Husserl und Heidegger[81] mit ihrer Kritik am verengten Wissenschaftsverständnis der Neuzeit[82],

---

81 Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986, bes. 130-266; Ders., *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a.M. 1986[13].

82 Die Kritik der genannten Autoren richtet sich in verschiedenem Grade gegen die Metaphysikkritik des No-

sowie die Transzendentalphilosophie[83], die Existenzphilosophie eines Peter Wust[84], Friedrich Rotter, Reinhold Schneider und Winfried Weier[85], und in der Theologie die «Nouvelle Theologie» eines Henri de Lubac[86] darauf verwiesen: Unser apriorisches und übergegenständliches Bewusstsein um das «Sein an sich», aus der implizit auch die existentielle Erfahrung unseres eigenen «Seins zum Tode» entspringt, sind gerade nicht etwas, was unsere Gegenwart noch gar nicht beträfe, oder von uns getrost in eine «ferne Zukunft» abgeschoben werden könnte! Sie machen vielmehr einen allgegenwärtigen Grundbestandteil unserer alltäglichen Selbst- und Wirklichkeitserfahrung aus, der unser ganzes Handeln und Planen jetzt schon prägt, der sich niemand wirklich entziehen kann, die «unbedingt angeht», und die deshalb «apodiktisch» zu einer Stellungnahme zwingt.

So, wie sich die Gesamtheit von Sein und Geist mit all ihren Dimensionen und Ausdrucksformen des Wahren, des Schönen, des Guten und Liebenswerten, des Sinns und der Freiheit niemals auf abstrakte Zahlen, nüchterne Daten und neutrale Fakten, sowie auf determinierte Prozesse reduzieren lasse, welche bereits von einem nur rationalistisch-analytischen *esprit de géométrie* erfasst werden könnten, so könnten auch die Horizonte menschliches Fragens, Suchens und Bewusstseins niemals auf das bloß Neutral-Objektivierbare beschränkt werden!

Neben dem neutralen *esprit de géométrie* der bloßen Vernunft – so Blaise Pascal gegen Descartes – besitzt der Mensch aller Zeiten jenen größeren *esprit de finesse*, durch den sein Bewusstsein erst zum Leben und zu sich selber kommt[87]! Dieser «Geist des Feingefühls», welcher alles andere als bloß sentimental ist, sondern viel-

---

minalismus, den Rationalismus Descartes', die Begriffsmetaphysik Wolffs und Baumgartens, die Skepsis der Aufklärung bei Voltaire und Lessing, die Transzendentalphilosophie Kants, bis hin zum Reduktionismus des Empirismus.

83 Vgl. K. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, München 1984³.

84 Vgl. P. Wust, *Ungewissheit und Wagnis*, München 1986.

85 Vgl. W. Weier, *Strukturen menschlicher Existenz. Grenzen heutigen Philosophierens*, Paderborn 1977; Ders., *Religion als Selbstfindung. Grundlegung einer existenzanalytischen Religionsphilosophie*, Paderborn 1991.

86 Vgl. H. de Lubac, *Die Freiheit der Gnade II. Das Paradox des Menschen*, Einsiedeln 1971; Ders., *Über Gott hinaus. Tragödie des atheistischen Humanismus*, Einsiedeln 1984.

87 Gegen den cartesischen Rationalismus, welcher alle mögliche Erkenntnis auf den nüchternen «*esprit de géométrie*» reduziert hatte, der sich nur auf Endliches erstreckt, propagierte Blaise Pascal (1623-62) in seinen *Pensées* im Hinblick auf das Ewige das Herz mit seinem «*esprit de finesse*» als eigentliche Erkenntnisinstanz: «*Wir erkennen die Wahrheit nicht nur durch die Vernunft, sondern auch durch das Herz – in der Weise des letzteren kennen wir die ersten Prinzipien*». Vgl. P. Kunzmann, F. P. Burkard, F. Wiedmann, *dtv-Atlas Philosophie*, München 2005¹², 129.

mehr die volle und höhere Vernunft ausmacht, fragt nach dem Sinn und dem Ziel des Eigenen und des Ganzen; und ist dem Glück, dem Guten und der Seligkeit verschwistert, die der eigentliche Ort seines wahren Lebens sind! – Damit weiß er sich über alles Immanente hinweg weiter auf etwas ausgerichtet, das jenseits alles anderen die unerschöpfliche Fülle wahren Lebens ist und bleiben kann – heute, alle Tage und in Ewigkeit.

n. 1/2009 • Gennaio-Febbraio • pp. 136 • € 6,00

STATO, SOCIETÀ E PERSONA

La Russia e l'Europa di fronte alle svolte epocali del XX e XXI secolo

Atti del Convegno promosso da:
FONDAZIONE RUSSIA CRISTIANA
FONDAZIONE PER LA SUSSIDIARIETÀ

Interventi di:

Antonini, Archangel'skij, Botturi, Caspani, Dell'Asta, Judin, Kyrležev, Meščerinov, Mitrofanov, Parsi, Sokolov

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

«Ama gli esseri tutti»[1] Il problema della fondazione dell'etica in Antonio Rosmini

Markus Krienke
Facoltà di Teologia (Lugano)

1. La morale rosminiana nel contesto della riflessione etica

I *Principi della scienza morale* di Rosmini, tra gli scritti più brevi ma al contempo stesso più ricchi di implicazioni sistematiche del Roveretano, offrono un esempio lucido del suo stile di pensare[2]: mettendosi nella tradizione del pensiero antico-medievale, egli affronta le domande sistematiche che il pensiero filosofico del suo tempo gli poneva. Il suo scopo è quindi di proporre un approccio moderno rileggendo in questa ottica i testi classici della tradizione filosofica, innanzitutto dei due pilastri della filosofia medievale, cioè di sant'Agostino e di san Tommaso. La domanda metodologica di fondo, ovviamente, è quella se è possibile svolgere una «filosofia cristiana»[3] nel suo senso autentico anche all'interno del contesto moderno del filosofare o se essa invece è l'espressione esclusiva di un determinato paradigma filosofico, che a sua volta si rifà alla metafisica greca. Con l'aver posto in modo esplicito questa domanda, e con l'affrontarla a livello epistemologico, Rosmini intendeva soprattutto mettere fine a quell'insicurezza che le scuole teologiche subirono al suo tempo: «Troppo sono persuaso del bisogno che hanno tutte le scuole presenti, tanto ecclesiastiche che laicali, del fondamento d'una vera e solida filosofia. Ben sento quanto sia duro gittare un tale fondamento!»[4].

---

1 A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, a cura di U. Muratore, Roma 1990 (d'ora in poi: *PSM*), 107.

2 Cfr. M. F. Sciacca, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Milano 1968[5], 45-55.

3 Cfr. Lettera a G. B. Loewenbruck del 17.03.1829, in A. Rosmini, *Epistolario completo di Antonio Rosmini Serbati prete roveretano*, 13 voll., Casale Monferrato 1887-1894 (d'ora in poi: *EC*), III, 53.

4 Lettera a F. Zamboni del 21.07.1830, in *EC* III, 384. Cfr. F. De Giorgi, *Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833)* (Storia, 2), Brescia 2003, 423-446.

Di particolare importanza per una tale impresa doveva essere, ovviamente, la morale alla quale il pensiero moderno ha tolto ogni riferimento all'ancoramento ontologico, per cui la fondazione filosofica della morale divenne uno dei compiti centrali dopo Cartesio. Quest'ultimo stesso, fermandosi ad una *morale par provision*, ha messo innanzitutto le basi teoretico-sistematiche sulle quali Hume ha definitivamente troncato qualsiasi possibilità di un ricollegamento della morale alla sistematica delle virtù: dall'«essere» delle inclinazioni umane non si poteva più concludere al «bene» del perfezionamento delle stesse, proprio perché per il venir meno di un concetto teleologico di «essere» e «natura» ormai era impossibile stabilire in che cosa concretamente doveva consistere un tale «perfezionamento»[5]. Inoltre, già Cartesio ha tratto in parte le corrispettive conseguenze per il concetto di «virtù» declinandolo come la «rappresentazione» della volontà con la quale essa tempera le passioni: la virtù quindi come uno sforzo della volontà[6]. Nella modernità, la nozione del «bene» non si articola più attraverso il perfezionamento del soggetto che esercita e indirizza le sue inclinazioni all'oggettività morale. Questa opinione costituiva il tacito consenso sia della teologia protestante[7], che dell'empirismo[8] e anche del razionalismo[9]. Con lo scarto dell'etica della virtù, anche il tema della «felicità»/«beatitudine» dell'uomo lasciava il campo epistemologico dell'etica e divenne un fattore insormontabilmente

---

5 Cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano 1988, 73-79.

6 Cfr. questa concezione nella sua formulazione kantiana: «In verità, l'uomo che pensa, quando ha vinto gli stimoli che lo traggono al vizio ed è conscio di aver compiuto il suo sovente aspro dovere, si trova in uno stato di pace interna e di contentezza che si può ben chiamare felicità, e nel quale la virtù trova la sua propria ricompensa» (I. Kant, *La metafisica dei costumi. II. Principi metafisici della dottrina della virtù*, Prefazione, A VIIs. [Akademie-Ausgabe VI, 377]).

7 Per Lutero le opere buone non contribuiscono alla realtà centrale della fede cioè alla giustificazione gratuita dell'uomo da parte di Dio (cfr. E. Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg-Basel-Wien 2007, 152-160). In questo senso, la perfezione del soggetto non dipende più dalla virtù ed è piuttosto antecedente ad essa.

8 Per l'empirismo, «bene» si definiva attraverso il bilancio della quantificazione delle conseguenze di un'azione nella chiave se essa produca «pleasure» o «pain»: «Sum up all the values of all the pleasures on the one side, and those of all the pains on the other. The balance, if it be on the side of pleasure, will give the good tendency of the act upon the whole, with respect to the interest of that individual person; if on the side of pain, the bad tendency of it upon the whole» (J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Garden City 1961, 39). Il bilancio soggettivo fra «pleasure» e «pain» declina la teleologia dell'atto morale in senso soggettivo (utilitaristico) e non oggettivo (virtuoso).

9 Come per Lutero, anche nell'Etica di Spinoza i beni terreni sono vani. Nella loro relativizzazione rispetto all'unico bene assoluto, Spinoza scinde il bene completamente dalla sua dimensione umana e personale, scartando l'approccio della virtù che concepisce il bene come perfezionamento oggettivo della persona. Nella sua *Etica*, la virtù viene appunto concepita come la forza e l'abilità di conservare il proprio essere soggettivo: «La virtù è la stessa potenza umana che […] si definisce mediante la sola essenza dell'uomo, cioè […] mediante il solo sforzo con cui l'uomo si sforza conservare il proprio essere» (B. Spinoza, *Etica*, IV, 20).

privato dell'uomo. Rosmini parte esattamente da questa impostazione del discorso etico moderno quando afferma: «Il vero era, che la virtù e la felicità son due essenze diverse, e che di necessità logica la prima non involge la seconda: il virtuoso può esser misero»[10]. In quanto Kant può essere considerato il primo ad elaborare su questa base una coerente fondazione della morale[11], egli costituisce il principale *partner* interlocutorio di Rosmini nei *Principi*[12].

2. La teoria della morale rosminiana

2.1. Rosmini e la morale deontologica

Partendo dal rapporto antinomico tra virtù e felicità[13], Rosmini trova in Kant il modello di una conseguente teoria non-empirica (e in questo senso *metafisica*[14]) della morale. In una tale concezione, l'universalizzazione aprioristica funge come elemento fondamentale dell'epistemologia morale, non della moralità stessa. In quanto sul metodo dell'universalizzazione viene fondato l'imperativo morale, è da vedere in questo tratto il passaggio alla morale deontologica moderna – come già è stato significativamente rilevato, per tutta la tradizione del pensiero occidentale fino alla modernità la morale campava senza il concetto dell'imperativo e del dovere[15]. Rosmini fa suo precisamente questo cambiamento paradigmatico quando pone all'inizio della sua teoria morale la ricerca del «principio»: «L'essenza poi della moralità contemplata riflessivamente dall'uomo e pronunciata nettamente è ciò che si dice il

10 A. Rosmini, *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, in *PSM*, 161-459 (d'ora in poi: *SCC*), 431.

11 Secondo l'analisi di Hegel, «fino a *Kant* tutta la morale ebbe questo carattere eudemonistico e si fondò sulla destinazione alla felicità» (G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, 4 voll., Firenze 1973, I, 180).

12 «[E]gli è qui da rendere un tributo di lode alla scuola germanica, che ha certamente francata la morale dallo stimolo della felicità» (*PSM*, 86).

13 Cfr. *SCC*, 442, 451s., 454.

14 Cfr. O. Höffe, *Lebenskunst und Moral. Oder Macht Tugend glücklich?*, München 2007, 45, 89.

15 «[L]es moralistes de l'Antiquité ne parlent presque pas du devoir, que les auteurs du moyen âge n'en parlent pas beaucoup plus, et que dans l'*Éthique* d'Aristote, par exemple, ou dans la *Somme* de saint Thomas, pour citer deux noms parmi les plus grands, il n'est question du devoir que de façon presque épisodique, et nullement au point de départ de la morale, mais très avant dans les développements» (J. Leclercq, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Louvain-Paris 1946, 154).

principio della morale»[16] – principio che si dovrà esprimere nella forma della «prima legge morale»[17].

Il compito di una tale fondazione del principio della moralità deve svolgersi, quindi, in modo apiroristico – infatti il rimprovero principale di Rosmini al programma fondazionistico di Kant è di risultare difettoso proprio in questo momento: insufficienza nel momento formale dell'imperativo che, peraltro, sarebbe parallela a quella nella sua gnoseologia, in quanto il formale-apriori kantiano non si baserebbe su un vero trascendimento del livello reale-razionale dell'azione o della percezione. Solo in un tale trascendimento si potrebbe fondare l'oggettività, ossia la «verità» della conoscenza e il «bene» della morale. In quanto la ragione, teoretica e pratica, è rivolta *in primis* all'ambito dell'esperienza esteriore – dei sensi e della prassi –, Rosmini conclude che per la conoscenza, orientata alla verità, e per l'azione morale, orientata al bene, essa deve quindi ricorrere ad un principio formale che non può essere in nessun modo dedotto da quest'esperienza esteriore stessa che nella modernità è sottoposta a principi soggettivi. Contrariamente a Kant, egli rileva questa istanza non in quella trascendentale, ma giunge su questo punto ad uno iato qualitativo nella deduzione delle facoltà conoscitive e morali della ragione umana (teoretica e pratica). Tale iato in un primo momento viene dedotto *negativamente*, attraverso la dimostrazione che Kant di fatti *non* è arrivato a declinare la formalità dell'atto conoscitivo e morale nella purezza in cui avrebbe dovuto rilevarla. In questo senso, nel *Nuovo Saggio* Rosmini rimprovera alla "formalità" kantiana il difetto di rimanere plurale e di non trascendere la sua dipendenza dall'esperienza esteriore[18] – per i 17 elementi trascendentali e per aver recepito la tavola delle categorie da Aristotele –, per cui il Roveretano giunge alla conclusione che Kant non è riuscito a formulare veri e propri «giudizi sintetici a priori». Allo stesso modo anche nei *Principi* il Roveretano nega che l'imperativo kantiano sia veramente formale e privo di qualsiasi inclinazione soggettiva: facendo riferimento a quanto ha rilevato già nel *Nuovo Saggio* per l'apriori della conoscenza, Rosmini giudica che nella sua filosofia pratica Kant non sarebbe arrivato a trascendere veramente l'ambito del soggetto e della sua esperienza esteriore. Kant, nonostante tutto il suo sforzo formalizzante, quindi non avrebbe potuto astrarre da un'ultima dimensione soggettiva; in questo senso, in Kant rimar-

16 A. Rosmini, *Prefazione alle opere di filosofia morale*, in *PSM*, 33-45, qui 42; cfr. *PSM*, 137; *SCC*, 310.

17 *PSM*, 106; cfr. *Prefazione*, 37.

18 Cfr. M. Krienke, *Ri-fondazione metafisica dell'oggettività dopo Kant. Del concetto di oggettività in Antonio Rosmini*, in G.-L. Brena (ed.), *L'Oggettività nella filosofia e nella scienza* (La filosofia e il suo passato, 6), Padova 2002, 129-147.

rebbe sempre la problematica che il soggetto adopera categoricamente l'imperativo formale per il *suo – proprio* – riconoscimento per la legge e appunto non per quello oggettivo-*apriori*[19]. Persino il puro riconoscimento per la legge in Kant comprenderebbe un ultimo e sottile «interesse» soggettivo. Per questo fatto, che il suo imperativo rimane sempre legato alla soggettività trascendentale, anche l'aspetto necessariamente materiale dell'azione morale non verrebbe colto da Kant nella sua importanza fondamentale[20]. Di conseguenza, Rosmini ritiene difettoso l'intero momento sintetico del giudizio morale che invece dovrebbe essere stabilito tra un elemento soggettivo ed uno oggettivo[21]. In questo senso, sottolinea Rosmini, la moralità – e dunque anche la libertà umana – risulta tutt'altro che trascendentalmente deducibile anche se essa si rifà ad un elemento formale-aprioristico, alla legge morale.

In quanto l'impostazione kantiana, come è stata esaminata da Rosmini, risultava difettosa a partire dal principio formale, la *pars construens* di Rosmini prende l'avvio proprio da questo momento: egli obietta che allora la formalità morale deve consistere in altro che nella apriorità trascendentale della libertà negativa; essa deve, come formula Rosmini, «cambiare luogo»[22]. Questo "nuovo luogo" è quel momento in cui l'uomo, stando alle considerazioni di Rosmini, *riconosce* attivamente l'ente teoreticamente conosciuto[23]. Per Rosmini, l'aspetto veramente formale nell'azione morale non sta nell'aspetto trascendentale dell'imperativo, nella possibilità dell'universalizzazione delle massime dell'azione, ma nel criterio che le azioni concrete prendono misura dall'essere intuito. In altre parole, Rosmini teoretizza la costruzione difficile di un imperativo teleologico, finalistico, che prende di mira l'essere conosciuto.

---

19 «[L]a morale disinteressatissima di Kant torna ad essere una moralità interessata» cioè l'interesse soggettivo (e può essere solo soggettivo) dell'azione puramente morale (*SCC*, 264).

20 «Le azioni esterne dunque, i sentimenti e le affezioni sono la *materia* della moralità» (*SCC*, 225); per questa critica cfr. anche G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Milano 2004³, 574-577: «Nel corso del nostro esame, la sostanza universale compatta era contrapposta alla determinatezza, la quale si sviluppa come accidentalità della coscienza in cui entrava la sostanza. Qui, invece, un membro del confronto è dileguato; l'universale, cioè, non è più la sostanza *essente* e *valida*, non è più il giusto in sé e per sé, ma è un sapere semplice, è, cioè, forma che confronta un contenuto solo con se stesso e lo esamina per vedere se si tratta di una tautologia. Le leggi non vengono più istituite, ma *esaminate*».

21 Cfr. *SCC*, 253.

22 «In questa maniera il principio della legge muta di luogo; non è più nella libertà, ma nella ragione teoretica-morale: non in un giudizio particolare riguardante *solo* la libertà, ma in una specie intera di giudizî» (*SCC*, 245, corsivo mio).

23 L'«atto moralmente buono […] consiste nel *riconoscere* ciò che prima *conosciamo*» (*PSM*, 135; cfr. 137s.); per la differenza del «riconoscimento» rosminiano al «rispetto per la legge» kantiana cfr. M. Bennardo, *Il beato Antonio Rosmini: un pensatore ancora attuale*, in Archivio teologico torinese 14 (2008) 378-393, qui 391.

Il vantaggio che Rosmini trae da questa declinazione dell'imperativo è precisamente quello di poter comprendere la struttura motivazionale del soggetto nella formulazione dell'imperativo e di risolvere, quindi, quell'imbarazzo che egli ha rivelato nell'imperativo kantiano, cioè di non riuscire a liberarsi completamente da qualsiasi momento soggettivo in quanto l'uomo, in ultima analisi, cioè in quanto comunque *agisce*, agisce sulla base di una motivazione, e fosse essa solo quella di adempiere la legge. Rosmini pretende di considerare nella sua versione dell'imperativo proprio questa struttura dell'azione dalla quale Kant aveva astratto. Come nel *Nuovo Saggio* egli avanza la pretesa di aver veramente fondato la formalità del conoscere in quella dimensione veritiera che si deve realizzare sinteticamente con qualsiasi atto conoscitivo, così anche nei *Principi* la vera formalità della moralità oltrepassa la pura universalizzazione della massima, e sta in quella dimensione obbligatoria dell'agire che sinteticamente deve essere realizzata in qualunque azione affinché possa essere caratterizzata morale. Questo atteggiamento universale che viene comandato dalla legge morale è – nella dizione di Rosmini – l'amore universale, il riconoscimento pratico dell'essere nel suo ordine conosciuto[24].

In questa maniera, i *Principi* seguono la stessa fondazione ontologica che si riscontra anche nel *Nuovo Saggio*, cogliendo la formalità fondante del rispettivo atto di conoscere e di agire stesso: formalità oggettiva che per l'essere sintetizzato nel giudizio teoretico o pratico con la materia del conoscere e dell'agire sta alla base della verità e della bontà. La «riconoscenza» pratica, in questa sistematica, è l'imperativo di dare a ciascuno il suo corrispettivo bene assoluto, e non relativamente al soggetto, ai suoi piaceri e ai suoi interessi[25]. In questo modo, l'intelligenza *concepisce* – dice Rosmini – «indifferentemente» e «imparzialmente» i beni, secondo un «disinteresse»[26]. È quindi precisamente in questo atto pratico del riconoscimento – che Rosmini

---

24 Nel riconoscimento avviene, quindi, «l'ingresso nell'ordine morale della volontà» (P. Gomarasca, *Rosmini e la forma morale dell'essere. La «poiesi» del bene come destino della metafisica*, Milano 1998, 118), per cui l'atto morale viene considerato nella sua autonomia. Infatti anche se l'atto morale trova il suo *criterio* nell'atto teoretico del «giudizio» morale che effettua il risultato della «stima pratica» (cfr. *PSM*, 126; *SCC*, 173s.), la sua base effettiva è quel «riconoscimento pratico» che si articola nell'amore. Cfr., di opinione diversa riguardo alla dimensione fondativa del «giudizio pratico», G. Cantillo, *Antonio Rosmini: i principi della morale*, in G. Beschin – L. Cristellon (edd.), *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei*, Brescia 2003, 165-183; Id., *Persona e società nella filosofia della morale di Rosmini*, in G. Beschin – A. Valle – S. Zucal (edd.), *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*, 2 voll., Brescia 1999, 239-267. La tendenziale correzione di questa prospettiva deriva dalla fondazione ontologica della morale in Rosmini come viene effettuata nella *Teosofia*; cfr. per quest'ultimo aspetto G. Nocerino, *Ontologia e morale*, in Id., *Coscienza e ontologia nel pensiero di Rosmini* (Biblioteca di studi rosminiani, 27), Stresa 2004, 69-83, e R. Nebuloni, *Ontologia e morale*, Milano 1994, soprattutto 157-184.

25 Cfr. *PSM*, 93.

26 *PSM*, 105.

definisce anche come «amore» – che l'essere oggettivo diventa prassi, che si traduce in atto, «perocché questa parola *essere* non significa in fine altro che la prima attività, ogni attività: il dire ciò che è, è un dire ciò che agisce; ché nessuna cosa è, se non agisce»[27]. Questa oggettività non è però fine a sé, ma fine al soggetto agente che in questa maniera perfeziona se stesso. Appunto attraverso l'aspetto della perfezione Rosmini può difendersi dal sospetto kantiano di fondare la morale in un'istanza eteronoma. Al contrario, per Rosmini si articola proprio in questa azione morale la personalità: l'amore è l'atto fondamentale profondamente umano; quell'atto che deve stare alla base di tutti per essere atti autenticamente umani. Ciò vuol dire che l'imperativo non è un elemento "sovraumano" bensì la struttura dell'autorealizzazione dell'uomo stesso. È libera adesione, non obbedienza ad un imperativo: «Così, se il rispetto della legge è una premessa di moralità, l'attuazione piena di quest'ultima va collocata nell'amore»[28].

Attraverso questa fondazione dell'azione morale nell'imperativo deontologico dell'amore, Rosmini pretende di aver "perfezionato" la «legislazione morale», ossia l'imperativo categorico[29]: «la formola della morale è l'*amore universale*, l'amore di tutti gli esseri, di tutti i beni, l'amore che tanto si stende quanto si stende la cognizione, cioè a dire all'infinito. Vale dunque un medesimo il dire "Segui il lume della ragione", e il dire "Ama gli esseri tutti"»[30].

2.2. Rosmini e l'etica della virtù

L'obiezione più grave che non solo Schiller ha formulato contro Kant, ma che anche l'etica della virtù nel '900 rivolge all'etica deontologica è quella della mancanza del passaggio motivazionale dall'imperativo all'azione, ossia in altre parole il dualismo fra fondazione dell'imperativo nel noumeno e l'azione reale nel fenomeno[31]. Corrispettivamente al riconoscimento dell'imperativo viene ribadito, quindi, un

---

27 *PSM*, 55. E Rosmini prosegue: «dovendo agire per essere, anzi essendo un agire quel porre, quel mantenere se stessa che fa la cosa, essendo: sicché in questa nozione dell'essere si contiene ogni azione, e perciò essa è quella nozione che ci mostra, e che ci misura ogni cosa».

28 R. Nebuloni, *Amore e Morale. Idee per la fondazione dell'etica*, Roma 1992, 52, con riferimento a Rosmini. Muratore ha sottolineato la corrispondenza di Rosmini alla sottolineazione kantiana dell'aprioricità dell'imperativo categorico, cfr. U. Muratore, *L'influsso di Kant sulla filosofia morale rosminiana*, in M. Krienke (ed.), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca* (La Rosminiana, 1), Soveria Mannelli 2008, 173-192.

29 Cfr. *PSM*, 116.

30 *PSM*, 107.

31 Questo passaggio mancante, così gli approcci attuali miranti alla riproposizione dell'etica delle virtù, co-

«mutamento dell'anima»[32]. Come sopraccennato, una simile critica è espressa già da Rosmini, che colloca l'imperativo non nel noumeno trascendentale bensì «nella *relazione* di un individuo all'altro»[33]. Egli esprime il problema in Kant, cioè che la mancante ragione motivazionale causa un buco nell'argomentazione etico-fondativa, attraverso una formulazione che di per sé dà piuttosto l'occasione a fraintendimenti cioè che la «limitazione» della «volontà» da parte della legge sarebbe un «*postulato* inesplicabile della ragion pratica» e cioè un dommatismo[34]. Friedo Ricken ha giustamente rilevato che in questa forma la critica rosminiana non coglie a pieno la teoria kantiana[35]. L'aspetto legittimo di questa critica si può comunque individuare nell'argomento che il «perché» motivazionale della volontà di realizzare l'imperativo rimane senza chiarimento, senza «cagione sufficiente a determinarmi»[36].

Non solo in questa critica Rosmini concorda, *ante litteram*, con Scheler o MacIntyre, ma anche nell'analisi delle conseguenze storico-culturali che i sostenitori di un'etica della virtù criticano qualora la virtù venga compresa non più come l'abito personale per cui l'uomo tende attraverso la moralità al suo perfezionamento e alla sua felicità (oggi piuttosto si parla dell'«arte del vivere»[37]) bensì come l'espressione per lo sforzo soggettivo ad adempiere la legge morale[38]. Avendo messo a quel posto del bene og-

---

stituirebbe una vera e propria «schizofrenia» all'interno della struttura psicologica dell'atto morale (cfr. M. Stocker, *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, in Journal of Philosophy 73 [1976] 453-466); cfr. inoltre F. Foot, *Virtù e vizi*, a cura di L. Ceri, Bologna 2008, 89-106, in part. 96s.; D. Cartwright, *Kant's view of the moral significance of kindhearted emotions and the moral insignificance of Kant's view*, in Journal of Value Inquiry 21 (1987) 291-204, qui 296s.

32 Cfr. *SCC*, 270-272.

33 *SCC*, 242.

34 *SCC*, 244.

35 Cfr. F. Ricken, *Libertà e legge. La critica di Rosmini alla filosofia morale di Kant*, in Krienke (ed.), *Sulla ragione*, 329-342. La stessa cosa vale anche (1) per la critica rosminiana alla presunta identificazione kantiana tra «obbligante» ed «obbligato», (2) per il fraintendimento della distinzione fra «homo noumeno» e «homo phaenomeno», e (3) per il «circolo» tra legge e libertà – in tutte e tre le critiche Rosmini non coglie l'argomentazione trascendentale kantiana (cfr. *SCC*, 245-247; 249s.; 260s.). In quanto, però, per Ricken il «concetto di virtù è inutile come tema della filosofia morale» (F. Ricken, *Kann die Moralphilosophie auf die Frage nach dem «Ethischen» verzichten?*, in Theologie und Philosophie 59 [1984] 161-177, qui 164), in questa critica alla critica rosminiana a Kant si esprime in buona parte anche il rifiuto deontologico del diritto della «virtù» all'interno della fondazione morale. Da questo punto di vista, si apre un nuovo livello di dialogo con l'approccio rosminiano nell'ambito della questione fondazionistica nella morale.

36 *SCC*, 255.

37 Rosmini concepisce la morale come l'«arte» di diventare «*buoni uomini*» (*Prefazione*, 36), in quanto in ciò sta «il perfezionamento di se medesimo» (*PSM*, 91). Per il termine dell'«arte del vivere» cfr. il recente approccio di W. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst*, Frankfurt a. M. 1998.

38 Cfr. *pars pro toto* (M. Scheler, *Riabilitare la virtù*, in Id., *Il valore della vita emotiva*, a cura di L. Boella, Milano 1999, 155-178, qui 158).

gettivo dell'esistenza umana la libertà individuale del soggetto, la modernità sarebbe giunta alla conclusione, così afferma Rosmini, che «nella libertà sola [l'uomo] trova il mezzo di soddisfare a quella eccellenza che tanto brama, all'eccellenza ch'egli ravvisa nell'operare con indipendenza»[39]. In questo modo la virtù non prenderebbe più la misura al bene oggettivo della natura umana bensì diventerebbe un mezzo per adempiere l'imperativo[40].

Rosmini contraddice veementemente tutte le teorie che nel loro punto di partenza astraggono dalla virtù, in quanto l'«appagamento» ossia la «felicità» deve essere una parte integrante della teoria morale[41]. A questa esigenza avrebbero risposto già Platone ed Aristotele, fondandosi sul necessario aspetto materiale della moralità come lo si può incontrare non nell'imperativo deontologico ma solo attraverso un approccio che fa capo alla concezione della virtù. In questa accezione, le virtù si esercitano in quanto perfezionamento delle potenze della natura umana; come abiti non derivano dalla sottomissione della volontà sotto la legge ma attraverso la loro esercitazione reale e l'educazione. Le virtù cardinali raggiungono il loro scopo nella realizzazione della giustizia, cioè nel dare sempre e in tutte le azioni a ciascuno il suo ossia, come definisce Rosmini, nel *riconoscimento* degli enti[42]. Proprio nell'approccio della virtù risulta immediatamente evidente che esso non rimane puramente teorico ma conduce ad un'affezione pratica come «necessario effetto o compimento» e questo è l'amore universale[43]. Già in questo «riconoscimento» per Rosmini sta indicato il superamento di una concezione negativo-astratta della morale integrando positivamente la «qualità morale degli oggetti»[44]. Solo così, argomenta Rosmini, alla domanda fatta alla concezione deontologica, «perché si dee ubbidire alla ragione?», la risposta non è un «perché» categorico, in quanto l'imperativo dell'amore comanda «con giusto *titolo*, il che è quanto dire perché ella non impone l'obbligazione quasi creandola dal nulla, ma la impone indicandola, la promulga, la mostra dov'essa è»[45].

---

39 *SCC*, 266.

40 In questo senso il termine è vicino al significato originale di *virtus* che «non significa che *forza*, cioè niente di morale *formalmente*, ma solo un elemento che appartiene alla *materia* della moralità» (*SCC*, 226).

41 *SCC*, 197.

42 Cfr. A. Rosmini, *Compendio di Etica e breve storia di essa*, a cura di M. Manganelli, Roma 1998 (d'ora in poi: *CE*), 519.

43 *CE*, 522. «Così alla *giustizia* e all'*amore* si può ridurre egualmente ogni virtù: di che s'intende perché nell'ordine soprannaturale la virtù si riduce alla *carità*» (*ibid*.).

44 *PSM*, 318; nell'originale parzialmente corsivo.

45 *PSM*, 319. «La *obbligazione* dunque è a noi solo fatta conoscere dalla ragione, ma non è dalla ragione formata: ciò che la forma è il *titolo*, che dal lume della ragione viene a noi manifestato come obbligante» (*ibid*.).

In questo senso, specifica Rosmini, l'imperativo «segui il lume della ragione» rimane nell'ambito indicato come negativo-astratto, la pura «forza obbligante», quella forma cioè con la quale si conoscono i concreti titoli dell'obbligazione morale.

Nello stesso momento, Rosmini non ripete semplicemente l'approccio di Aristotele o di San Tommaso. Come noto, già quest'ultimo perfezionava il sistema di colui che egli chiamò «il filosofo» attraverso l'integrazione della giustizia nella carità[46], declinando la *caritas* come la *forma virtutum*[47]. In questo senso, l'Aquinate scopriva al fondamento dell'azione moralmente giusta l'amore: «per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem»[48].

A questo punto si lascia bene evidenziare in che senso Rosmini realizza un ulteriore sviluppo di questa base morale, declinando proprio quell'elemento, che Tommaso ha dedotto dal cristianesimo introducendolo nella riflessione morale, e radicalizzandolo con gli strumenti della filosofia moderna, ossia nel caso della filosofia morale, con l'imperativo della sistematica kantiana: «La volontà dunque per esser buona dee odiare nulla, amare tutto, e amarlo nell'ordine suo naturale»[49]. Questa definizione della moralità riunisce, quindi, in sé il perfezionamento della morale aristotelica nella carità tommasiana con l'elemento dell'imperativo (il «sollen») kantiano.

L'integrazione dell'approccio dell'etica della virtù si evince chiaramente dal fatto che Rosmini definisce non solo la «legge» il «principio» della morale, ma applica la denominazione «principio» ad un secondo fattore definendo: «la volontà è il principio della *moralità*»[50]. È quindi sulla base dell'istanza della *volontà* in quanto «principio» che Rosmini integra il «principio» della legge, e questo precisamente non per il puro piacere alla «modernizzazione» della tradizionale etica della virtù (inten-

---

46 «[I]ustitia sine misericordia crudelitas est» (*Super Matthaeum* V, 6 [ed. Marietti n. 429]). Cfr. J. Pieper, *Das Viergespann. Klugheit – Gerechigkeit – Tapferkeit – Mass*, München 1964, 161.

47 Cfr. *STh* I/II 62, 4; II/II 44, 1.

48 *Summa contra Gentiles*, 23, 8.

49 *PSM*, 113. L'amore, per Hegel, «riconcilia anche l'uomo con la virtú; cioè, se l'amore non fosse l'unico principio della virtù, ogni virtú sarebbe nello stesso tempo un vizio» (G. W. F. Hegel, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in *Scritti teologici giovanili*, a cura di V. Vaccaro e M. Mirri, vol. 2, Napoli 1977, 353-457, qui 406).

50 *PSM*, 105, nota 5. Se Rosmini definisce la volontà «principio» in meno luoghi e meno evidentemente come ha definito tale la legge, è per il rischio che la sua dottrina possa essere confusa con un approccio meramente utilitarista o kantiano. Nel *Trattato* egli definisce però inequivocabilmente: «Principio delle azioni morali è la volontà. […] Si definisce la volontà, un principio di operare dietro le notizie della mente» (A. Rosmini, *Trattato della coscienza morale*, a c. di G. Mattai, Milano-Roma 1954, 118s.). Ovviamente la volontà non è «principio» in quanto facoltà dell'arbitrio umano ma in quanto indirizzata al bene morale: «Abbracciando questa definizione tutta la bontà che può avere la volontà e il suo atto, ella abbraccia tutto il bene onesto, ogni bene morale; quindi è il *principio della morale*» (*CE*, 41).

dendo con la «volontà» la «ragione pratica»), bensì per un'esigenza eminentemente sistematica del criterio morale. Come anche nella filosofia teoretica, pure in quella pratica egli dubita del vantaggio che un puro approccio aristotelico possa avere nella modernità quando l'indubitabile base dell'aristotelismo, il concetto di natura, è stata sottoposta ad una radicale revisione. Generalmente Rosmini teme che di un puro aristotelismo, tolto l'elemento teleologico, rimarrebbe nella modernità solo un piatto empirismo. Concretamente, nella morale la classica etica della virtù perderebbe la sua dimensione oggettivo-morale, degenerando nelle teorie degli «sentimentalisti» e degli «utilitarî»[51]. Anche in Kant, per quanto riguarda l'aspetto della virtù, ha avuto luogo lo stesso sviluppo in quanto egli subordina le virtù decisamente all'imperativo. In quanto per lo stesso sviluppo della cancellazione della dimensione teleologica della natura la virtù doveva perdere il suo sistematico nesso con la felicità e con il compimento dell'esistenza umana, è stato già tematizzato. Rosmini, introducendo nell'etica della virtù un momento indispensabile di formalità, non derivabile né dalla natura né dalla ragione immanente, cerca di salvare la stessa etica della virtù dal suo destino che le incombe nella modernità.

Attraverso questa sistematica, Rosmini corregge l'approccio kantiano nel senso dell'etica della virtù, cioè integrando l'imperativo trascendentale con la sua dimensione motivazionale e reale. Ma contemporaneamente corregge (ossia radicalizza) anche l'approccio tommasiano, enucleando il valore filosofico di quel coronamento dell'etica della virtù che l'Aquinate individuava esclusivamente nell'etica teologica. Facendo così, Rosmini non diminuisce per niente l'etica teologica, egli non cancella l'aspetto della grazia divina che si esprime nella virtù attraverso la carità, ma declina filosoficamente la condizione di possibilità dell'etica filosofica, svolgendo in questo modo il discorso di fondazione dell'etica tomistica[52]. Questo è precisamente il metodo con cui egli affronta generalmente la filosofia dell'Aquinate nelle sue intuizioni centrali, svolgendo, attraverso la riflessione moderna, la *fondazione* (filosofica) delle stesse, senza togliere niente alla dimensione della teologia e della rivelazione.

Attraverso questa fondazione ontologica della legge, che perciò è «legge della virtù», Rosmini realizza il discorso fondativo della libertà, in quanto la «legge della virtù è dunque quella della libertà morale»[53]. La libertà è compresa, in questo contesto,

51 Cfr. *SCC*, 201-207; cfr. già *PSM*, 40s.

52 «Anche s. Tommasso [sic] comincia dal considerare la virtú in questo significato generico, e dice, che *virtus nominat quandam potentiae perfectionem* […]. Ma discende poi alla specificazione di questo significato, e conchiude col dire, che in senso proprio e semplice il nome di virtú si applica solo alla *virtú morale* nel senso nostro» (*SCC*, 365, nota 61).

53 A. Rosmini, *Teodicea*, a cura di U. Muratore, Roma 1977, 413.

come l'autodeterminazione secondo l'amore nel suo ordine. Il soggetto, nella morale e nella libertà, ha valore costitutivo non in quanto è sottomesso alla legge, bensì in quanto come persona realizza in sé quell'ordine, per cui l'amore espresso nella sua azione è l'esercitazione massima della sua soggettività e libertà. Sono questi i cardini dell'esistenza del bene morale che senza tale fondamento nell'ambito dell'essere contingente non esisterebbe: «questo bene in fine, dolce oggetto e lieto spettacolo della intelligenza, quando è voluto dalla volontà, riceve appunto, dalla relazione con questa, la natura ed il nome di bene morale: e che l'uomo diventa moralmente buono per questo, ch'egli si rende colla sua volontà autore del bene pure in volendolo»[54].

2.3. Struttura dell'amore

La filosofia morale nella modernità è caratterizzata dal «grande problema dell'accordo fra la virtù e la felicità», ossia dalla sfida di conciliazione di quei due elementi che all'inizio della stessa si erano definitivamente divisi. Entrambi i paradigmi della filosofia morale moderna cercarono di rimediare a questo dilemma: mentre la morale utilitaristica assorbiva la «moralità» nella «felicità», sacrificando la prima alla seconda, il paradigma deontologico salvava la prima, dovendo collocare la sua unione con la felicità nell'idea regolativa ossia nell'al di là. Quindi, o «la felicità dovea essere una *cosa propria* dell'uomo» o «niente era proprio dell'uomo se non gli atti liberi»[55]. Rosmini, nel suo approccio, si mette radicalmente sul punto di vista sistematico moderno concependo l'aspirazione del soggetto e l'esigenza dell'oggetto non solo metodologicamente come «due principî» ma anzi epistemologicamente come «due scienze»[56].

Rosmini, poi, critica entrambi gli approcci come astratti, oggettivistici, ribadendo per l'etica la necessità di rifarsi al concetto di persona. È in questo senso che egli profila l'amore come la chiave dell'etica, definendolo «ontologicamente primario, quale costitutivo della natura spirituale umana»[57]. Esso è quell'atto della volontà che corrisponde al bene (universale), conosciuto nel suo ordine (universale)[58]. In questo

54 *PSM*, 109; cfr. A. Rosmini, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P. P. Ottonello, Roma 1979, 31.

55 *SCC*, 451s.

56 *PSM*, 107. Tutto fuorché concepirli in «opposizione» metodica sarebbe un «mescolarle» ed un «confonderle», come accadde nella filosofia antica (cfr. *ibid.*); cfr. anche Lettera a G. Padulli del 7.03.1831, in *EC* III, 665s.

57 Nebuloni, *Amore e Morale*, 73.

58 «L'amore è l'atto con cui la volontà tende verso il bene, ed è puro e perfetto quando non tende che verso il bene: allora, infatti, l'uomo vuole solo il bene, e perché è bene. Perciò questa volontà ama il bene do-

modo Rosmini vuole salvare la morale da due riduzioni che entrambe ledono il suo aspetto universalistico e che si verificherebbero paradossalmente, così Rosmini, nei due approcci moderni: ossia la riduzione all'osservanza della legge, che sacrifica quell'aspetto universale della morale che riguarda tutto l'uomo nella sua interezza personale; e la riduzione soggettivistica che riduce la morale ad un concetto quantitativo di felicità per cui essa non è più aprioristicamente universalizzabile attraverso l'imperativo.

Nella formulazione dell'amore in Rosmini rivive evidentemente l'ispirazione agostiniana[59], chiaramente non senza degli essenziali correttivi: prima di tutto, l'amore in Rosmini risulta spostato verso la relazionalità, perché solo così poteva assumersi il ruolo basilare della moralità. In questo modo la perfezione morale come «quello stato del corpo per la coesistenza sua col sentimento piacevole»[60] poteva essere combinato con la realizzazione di un ordine: «Le perfezioni, i pregî delle cose, sono sinonimi di bene: e si concepiscono bensì come causa del sentimento piacevole, ma la mente le contempla anche indipendentemente da questo loro effetto, come qualche cosa di reale, di oggettivo, di attivo; e quindi il *bene* è più generale delle *sensazioni*, è antecedente a queste, sebbene sia causa di queste, e sia relativo a queste»[61]. Questo conduce alla "completizzazione" dell'essenza di una cosa, che nel processo di conoscenza fu solo astrattamente – e quindi in modo incompleto – percepita[62]. Inoltre, sempre modificando sant'Agostino, Rosmini sostituisce l'agostiniano «diletto» con quella parola che Agostino appunto escludeva cioè con «amore». Prendendo i due termini praticamente come sinonimi[63], da un lato Rosmini deve evitare di riscontrare nel suo pensiero un abbassamento della dimensione spirituale di «amore», ma guadagnando così, dall'altro, la possibilità sistematica di acquisire il concetto di «amore» come concetto di un'autentica antropologia personalista.

Riflettendo sistematicamente sul concetto di amore che Rosmini presenta nel

vunque sia, e ama di più quello che è più bene, e in tutto cerca il massimo bene» (A. Rosmini, *Costituzioni dell'Istituto della Carità*, a cura di D. Sartori, Roma 1996, 549).

59 Cfr. *In Ep. Johannis ad Parthos*, VIII, 8 (PL 35, 2040); *Civ. dei*, XV, 2 (PL 41, 29s.).

60 *PSM*, 78. «Ora […] la parola *perfezione* significa un *ordine* intrinseco alle nature, al quale risponde lo stato da loro piú appetito ed agognato» (*ibid.*).

61 *PSM*, 81.

62 «Come l'*essenza astratta* è il principio dell'ordine, così l'*essenza completa* n'è il fine. Fra l'*essenza astratta* e l'*essenza completa* di ciascuna cosa, v'ha una gradazione di perfezione e di bene. L'*essenza completa* e tipica si desume dal rapporto della cosa colla sensitività» (*PSM*, 82).

63 Cfr. *SCC*, 422s.

suo "imperativo" morale, si pone immediatamente la perplessità in quale modo l'«amore» può essere (1) oggetto di un imperativo e quindi come esso può essere (2) realizzato in modo universale, verso tutti, declinando come «prossimi»[64] anche i nemici. Questa perplessità risulta evidentemente dall'approccio fenomenologico che ci presenta piuttosto i caratteristici contrari cioè di uno stimolo (1') spontaneo e (2') concreto verso una determinata persona (e quindi non verso gli altri e tantomeno verso i nemici che ci stanno «lontani»)[65].

Questa perplessità si risolve sulle ultime pagine della sua opera morale quando Rosmini traduce l'imperativo morale anche con «prossimità», che, stando a quanto spiega Rosmini, ha inizio con «l'inclinazione che ciascuno ha essenzialmente verso se stesso. Quindi è che la prossimità non vuol dire altro, che la vicinanza, la naturale connessione con noi stessi, e *Noi* siamo il punto da cui muove la prossimità e la lontananza»[66]. Rosmini tematizza pure l'evidente motivo biblico, tradotto in un imperativo morale: «Amerai il prossimo tuo come te stesso»[67].

Questa «sistematica» dell'amore si basa in tutta chiarezza sul concetto di persona – sia del soggetto come dell'altro. In quanto tale, l'amore è quell'apice della sua autoperfezione morale in cui l'uomo diventa ciò a cui è destinato. In altre parole, la sua dignità gli rivolge l'esigenza di essere realizzata in quell'atto che è la massima espressione della stessa dignità, ossia l'amore. In questo atto, l'uomo si realizza non in modo autoreferenziale ma in quanto rivolto all'altro nel quale risplende la stessa dignità. Nella misura in cui si rivolge all'altro in quanto uomo, è nell'azione morale che egli accoglie l'imperativo che la dignità dell'altro rivolge a lui, ma alla quale può corrispondere solo nell'amore. Per questo, l'amore è la realizzazione della giustizia la quale diventa il primo caratteristico dell'amore stesso come risultato dal *giudizio pratico*. In un certo senso, l'amore arriva direttamente-intuitivamente lì dove la giustizia morale deve arrivare tramite giudizi pratici. L'uomo nella forma morale diventa integralmente uomo, svolge la sua perfezione e si riconosce radicato nell'irriducibile dignità[68]. In questo modo, l'imperativo morale non è autoalienazio-

64 Cfr. *PSM*, 159.

65 «Ma se il termine ricopre un'astrazione, allora il conclamato "amore per l'umanità" finisce col coprire una volontà di potenza individuale o collettiva che può arrivare ad esprimersi suonando e cantando per il bene dell'umanità mentre Roma va a fuoco, oppure opprimendo uomini o nazioni per un asserito progresso del genere umano» (Nebuloni, *Amore e Morale*, 108).

66 *PSM*, 160.

67 *PSM*, 160. E prosegue: «ed i doveri verso di noi sono in quella enunciazione compresi, e locati nel posto che ai medesimi conveniva» (*ibid.*).

68 Cfr. M. Dossi, *Ethik und Objekt. Skizzen einer rosminischen Lehre von der Alterität*, in Münchener Theolo-

ne ma ritrovamento del senso e di felicità, al dovere si aggiunge, come prospettato dallo stesso Schiller[69], l'inclinazione: «Tutto ciò che è morale nell'uomo dee avere il carattere e la proprietà d'un movimento in un altro, d'un abbandono e d'una negazione continua di se stesso. Come dunque si concilierà questo movimento morale che tende sempre in un altro […] colla felicità dell'uomo? Facilmente, se si considera che quest'altro, in cui la tendenza morale spinge e porta l'uomo, è quello da cui l'uomo riceve tutto ciò che è e che ha. Il tendere dunque incessantemente in quest'altro (abbandonato se stesso) è tendere nel fonte di se stesso»[70]. Spontaneità e obbligatorietà morale, particolarità e universalità si trovano quindi conciliati nell'amore che Rosmini presenta come concetto sistematico di conciliare le esigenze legittime di entrambi i paradigmi etici, quello della virtù e quello deontologico.

Come ulteriore aspetto, Rosmini cerca proprio con questa concezione la soluzione per un problema fondazionistico che egli riconosce giustamente, ma a torto pensa di intravederlo nell'approccio kantiano: al Roveretano, il rimando reciproco tra "libertà" e "legge" in Kant risulta un circolo logico, mentre per Kant il rapporto fondativo nel momento che viene analizzato partendo dalla prima e mirando alla seconda (*ratio essendi*) è diverso rispetto al ragionamento che va dalla seconda alla prima (*ratio cognoscendi*). Sospettando in questa fondazione kantiana un argomento puramente razionale-circolare, Rosmini rileva la forza della fondazione pratica della morale nell'amore, definendo quest'ultimo non semplicemente un affetto ma un «affetto di un essere intelligente […] che mostra alla mente i pregî suoi, e si fa da lei vagheggiare ed amare pe' medesimi»[71] – che produce, e Rosmini lo sottolinea, una stima *pratica* e non speculativa, basandosi su un giudizio *pratico* e non teorico. Questa è precisamente la struttura dell'amore in cui si rivela l'esercitazione della libertà umana. In tal modo, si è completata l'argomentazione dell'amore come il fondamento dell'ordine morale stesso[72].

---

gische Zeitschrift 56 (2005) 49-62. Perciò è in questa dimensione, come sottolinea Dossi, che la moralità non contraddice alla felicità, ma che ha luogo invece la loro intima connessione.

69 Cfr. F. Schiller, *Über Anmut und Würde*, in Id., *Schillers philosophische Schriften und Gedichte (Auswahl); zur Einführung in seine Weltanschauung*, a cura di E. Kühnemann, Leipzig 1902, 95-157, qui 130.

70 A. Rosmini, *Teosofia*, 6 voll., a cura di P. P. Ottonello e M. A. Raschini, Roma 1998-2002 (d'ora in poi: *T*), 1037.

71 *PSM*, 125.

72 «Fondazione metafisica significa prospettazione delle cause adeguate del darsi di una realtà, in questo caso della moralità che connota l'esistenza umana nella sua soggettività e spiritualità» (R. Nebuloni, *L'oggettivismo etico rosminiano*, in Rivista di Filosofia neo-scolastica 82 [1990] 623-630, qui 630). È proprio

Rosmini precisa, concludendo, la struttura dello stesso atto d'amore attraverso i quattro elementi «riconoscimento volontario», «stima pratica», «affezione», «operazione esterna»[73] – che esprimono quindi due elementi teoretici e due operativi. Il campo pratico è la relazionalità tra soggetto ed oggetto, tra le sensazioni e gli affetti da una parte e la legge e la conoscenza di un criterio apriori dall'altra, che l'uomo deve realizzare nel suo agire.

3. Rosmini e il dibattito attuale

3.1. Il dibattito filosofico: la riscoperta della virtù

Mettendosi sul piano dell'argomentazione moderna che non accetta più la connessione classica – ottimistica – della vita virtuosa con la felicità, Rosmini rifiuta allo stesso momento l'altro estremo – pessimistico – di questa alternativa, escludendo che «per contrario il vizioso [possa] essere mai a pieno felice»[74]. Con questa affermazione, Rosmini pare di fare una fotografia fedele dei nostri tempi e di individuare la ragione per cui si sta imponendo un forte ritorno alla «etica della virtù».

Infatti, recentemente sta crescendo il sospetto contro le morali di tipo deontologico e consequenzialistico, cioè nei riguardi dei due grandi paradigmi morali moderni che nella seconda metà del XX secolo sono riemerse come riprese dell'approccio kantiano (Rawls, Habermas) e dell'utilitarismo (neoutilitarismi), in quanto proprio questi non riuscirebbero più ad influire sulle esigenze motivazionali dell'azione morale[75]. In questo contesto, sta riaffiorando l'interesse all'approccio dell'etica della

---

in questa dimensione fondazionistica che Rosmini va oltre san Tommaso: «[…] per S. Tommaso l'essere in quanto essere è valore come condizione di ogni appetibilità o amabilità. Per il Rosmini invece la forma morale è meno fondamento metafisico della amabilità, che amabilità immediata o l'essere come atto dell'amore volontario. E cioè: per S. Tommaso è prima l'essere in quanto *bonum* o valore (ossia in quanto essere) e poi è amabilità, laddove per il Rosmini nella forma morale l'essere è immediatamente un "per sé amato"» (M. Schiavone, *L'etica del Rosmini e la sua fondazione metafisica*, Milano 1962, 101).

73 *T*, 878.

74 *SCC*, 431.

75 «Kant aveva torto quando pensava che un'idea astratta di ragion pratica, applicabile agli esseri umani come tali, potesse orientare ciascun individuo specifico verso un codice morale. Perché la valutazione dell'azione umana dipende anche da caratteristiche essenziali della vita umana nella sua specificità» (P. Foot, *La natura del bene*, a cura di E. Lalumera, Bologna 2007, 23); cfr. M. C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, a cura di C. Faralli, Bologna 2007, 151-159.

virtù la quale viene ripresa e riformulata da pensatori come Anscombe[76], Foot[77], MacIntyre[78] e Nussbaum[79].

Essendo difficile riassumere tutti i pensatori interessati in un recupero della dimensione della virtù nell'etica in alcune linee fondamentali, in quanto non formano una scuola nel significato proprio della parola, i seguenti caratteristici comuni risultano evidentemente molto generali e programmatici: (1) scepsi riguardo alla dimensione della significanza effettiva di una morale deontologica, in quanto quest'ultima necessariamente rimarrebbe generale e non tematizzerebbe i valori concreti come essi incidono invece sulla realtà concreta; (2) scepsi riguardo alla capacità fondativa dell'etica deontologica, in quanto quest'ultima non sarebbe in grado di fondare delle norme specifiche; (3) scepsi nei confronti della integrabilità, in quanto l'etica normativa indicherebbe quel che è giusto ma non quel che è buono; (4) scepsi della regola, in quanto l'etica della virtù esprimerebbe un forte dubbio al valore etico di un sistema di imperativi suggerito dall'etica della regola[80].

Nel concordare su questi punti, i singoli pensatori possono intraprendere però strade significativamente differenti l'una dall'altra. Elisabeth Anscombe, ad esempio, scopre nell'etica deontologica e soprattutto in quella kantiana un ultimo residuo della tradizionale morale cristiana, e la intende superare con un approccio relativista dell'etica – questo, d'altronde, non è una scoperta nuova, in quanto fu avanzata già da Schopenhauer[81]. Conseguentemente, questo approccio finisce con lo sciogliersi del momento aprioristico ed universale dell'etica in quanto la stessa Anscombe può rispondere alle domande etiche solo raccontando esempi concreti[82]. Alla stessa conclusione arriva pure Alasdir MacIntyre, che opta per il superamento della pretesa universale della morale cristiana e per il suo ritiro in piccole «comunità entro cui la vita morale potesse essere sostenuta» in quanto solo in questo modo potreb-

76 Cfr. G. E. M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, in Philosophy 33 (1958) 1-19.

77 Cfr. Foot, *Virtù e vizi*.

78 Cfr. MacIntyre, *Dopo la virtù*; Id., *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988, 349-403.

79 Cfr. Nussbaum, *Le nuove frontiere*; Ead., *Non-Relative Virtues. An Aristotelian Approach*, in Ead. – A. Sen (edd.), *The Quality of Life*, Oxford 1993, 242-269.

80 Cfr. questo riassunto in J.-P. Wils, *Tugend*, in M. Düwell – C. Hübenthal – M. H. Werner (edd.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart-Weimar 2006, 534-538, qui 536s.

81 Cfr. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, 5s.; cfr. A. Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, in Id., *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, a cura di A. Hübscher (Werke in zehn Bänden, 6), Zürich 1977, 143-371, qui 164s.

82 Cfr. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, 16.

be essere salvata la morale cristiana nella tarda modernità[83]. In queste comunità deve essere reso possibile, quindi, il ritorno ad un'etica premoderna, nei confronti di quella nietzscheana che caratterizzerebbe ormai la società tardo-moderna. Solo ultimamente, MacIntyre perviene a teoretizzare delle costanti nella natura umana riscoprendo in esse una forma di pretesa di validità universale – rivalutando quindi quell'aspetto dell'*Etica Nicomachea* che spesso viene trascurato dagli orientamenti attuali dell'«etica della virtù». In questa conseguenza egli viene a corrispondere con l'approccio di Martha Nussbaum che rivisita l'approccio aristotelico proprio per rivolgerlo contro qualsiasi relativismo etico[84].

Si è già fatto cenno alle critiche di Rosmini al tentativo di ripristinare il modello aristotelico all'interno delle condizioni del pensare moderno. Per quanto valido un tale approccio abbia potuto essere nel contesto antico, la modernità non condividerebbe più le premesse fondamentali per una tale impresa. In questo senso, l'elenco di qualità positive che Nussbaum elabora e che pretende di essere "universale", si basa su un sovraccarico delle possibilità effettive di cui un approccio realistico dispone[85]. L'incombente pericolo di cadere in un circolo in modo tale da dichiarare universale quelle capacità e tensioni che invece vengono ricavate solo a posteriori *via phainomenou*, Rosmini lo cerca di evitare distinguendo due piani della moralità concreta: sul primo l'uomo supera la pura tensione al piacere con il discernimento delle azioni «giuste», rispetto all'umana natura e concretamente verso i suoi simili. Ma non dichiara subito «universale» questo approccio, perché analizza poi, sul secondo livello, anche il «bene» in quanto tale, e riflette sul «dovere» comparso al primo livello, cercando quindi un *criterio* per giudicare i singolari beni. Senza questo processo, così Rosmini, non si lascerebbe evitare che la morale nella molteplicità irriflessa degli stessi viene meno fino al punto di arrivare alla conclusione che partendo dal «dovere di fare del bene all'umana natura» la stessa morale finisce a «svanirsi»,

---

83 MacIntyre, *Dopo la virtù*, 313.

84 Cfr. M. C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, a cura di C. Saraceno, Bologna 2002, 75-77, 90-92. Come MacIntyre, ultimamente, tende verso un approccio universale, anche Nussbaum si avvicina a delle teorie liberal-democratiche, conferendo la competenza della determinazione dei fattori del «bene vivere» piuttosto alla struttura dell'individuo e non alla determinazione social-democratica da parte di uno stato o di un gruppo di esperti (cfr. D. Jörke, *Politische Anthropologie. Eine Einführung*, Wiesbaden 2005, 95s.).

85 Cfr. Jörke, *Politische Anthropologie*, 97. «In questo senso, essa cerca la quadratura del cerchio in quanto è proprio caratteristico di affermazioni normative che non possono raggiungere quel grado di oggettività che assegniamo alle affermazioni scientifiche sulla natura esteriore» (*ibid.*), per non parlare della struttura circolare dell'argomento in cui essa, quindi, cade quando cerca di cavare da uno sguardo selettivo e culturalmente particolare delle caratteristiche *universali* (cfr. *ibid.* 98).

«dileguarsi»[86]. Rosmini, analizzando le teorie di MacIntyre e Nussbaum, vede quindi il pericolo negli approcci realistici della classica etica della virtù di sciogliere il bene nel «farsi del bene»: la pluralità delle virtù senza la loro riconduzione alla loro comune, astratta unità, rinuncia al discorso fondativo per cui, in tale logica, «il bene [sc. il bene in quanto tale] non sarebbe mai pronunciato», cioè che per la concretezza della pratica della molteplicità delle virtù non si raggiungerebbe mai un criterio universale[87]. Per questa ragione, dal suo confronto con l'etica deontologica Rosmini evince nell'amore un criterio universale, apriori, che appunto non dipende dal contesto sociale[88] e delinea quella dimensione universale che trascende i contesti singolari. In questo senso, rispetto agli approcci dell'etica della virtù, Rosmini svolge l'esigenza del discorso fondativo che effettivamente costituisce un problema strutturale per essi[89]. Egli distingue, senza dividere, il «bene morale» dal concetto di «virtù».

Anche in quest'argomento Rosmini attualizza un'intuizione di San Tommaso che chiaramente critica un concetto di virtù il quale non consideri la dimensione di un criterio universale che egli individua nella «giustizia». Su una tale virtù, dalla quale è ridotta questa necessaria dimensione della giustizia, che è quindi diventata pura «misericordia», l'Aquinate afferma: «misericordia sine iustitia mater est dissolutionis»[90]. In questo senso, una semplice sostituzione del concetto di «virtù» con quello dell'«amore» perderebbe proprio quella dimensione fondativa che Rosmini effettua declinando l'amore come la realizzazione dell'autenticamente umano[91], vertendo quindi alla giustizia che esige la «dignità umana»[92].

In questo senso, Rosmini si inserisce nella discussione attuale tra le posizioni che cercano di ricavare dall'antitesi tra approcci deontologici e approcci teleologici, tra

86 *SCC*, 432.

87 Cfr. *SCC*, 432s.

88 Cfr. MacIntyre, *Dopo la virtù*, 262-266.

89 Rosmini ribadisce «che la morale ristretta alle sole relazioni fra gli uomini e agl'interessi della vita presente non è punto né poco una morale assoluta; ma sì una morale somigliante ad un edificio al quale furono sottratte le fondamenta. La morale che ha per oggetti soli gli uomini non può dunque esser provata a rigore autorevole» (*SCC*, 436). Rosmini, come si evince dal suo discorso che fa seguito a quest'affermazione, individua nella storia dell'etica da Platone in poi proprio questo tentativo della fondazione ultima della morale, che sia cioè in grado di corrispondere positivamente a questa problematica ricorrendo «a quella parte della morale che ha per oggetto Iddio» (*ibid*.), cioè reclamando la fondazione ultima.

90 *Super Matthaeum* V, 6 (ed. Marietti n. 429).

91 In questo senso, Nebuloni critica la concezione della «società dell'amore» di Ugo Spirito come un idealismo rovesciato senza che fossero risolti i suoi problemi più intrinseci (Nebuloni, *Amore e Morale*, 80, nota 36).

92 *SCC*, 423.

Kant ed Aristotele, le dimensioni comuni anziché una netta alternatività[93]. Queste, come ad es. quella di O. Höffe, giungono al risultato che «[n]on il riconoscimento o il disconoscimento del concetto di virtù distinguono Aristotele e Kant, ma la concezione dell'etica basata sulle tensioni o sulla volontà»[94]. Impostando la relazione tra l'approccio aristotelico e kantiano in questo modo, la posizione rosminiana risulta immediatamente chiara: nel suo concetto di bene, la tensione della natura umana e la volontà del soggetto non si escludono, non sono nemmeno identici (san Tommaso), ma sono inscindibilmente congiunti in una sintesi primitiva[95].

3.2. Il dibattito teologico: la «morale autonoma»

Anche il dibattito teologico rispecchia la tensione fondamentale tra l'approccio soggettivo-universale e quello oggettivo-teleologico nella tematizzazione del fondamento della moralità: essa si radica piuttosto nella razionalità "autonoma" (nel senso kantiano) del soggetto o deve essere compresa inizialmente ed esclusivamente partendo dal dato di fede? Questa discussione prese l'avvio ovviamente in quel momento in cui la teologia si aprì alle istanze del pensiero moderno e kantiano in particolare. Sotto il titolo della "morale autonoma" – "autonoma" non nel senso che l'etica cristiana si identificherebbe con un'etica filosofica bensì come espressione dell'esigenza di fondare l'istanza dell'obbligazione nel soggetto il quale solo in questo modo viene moralmente responsabilizzato e quindi reso atto ad avere una morale faccia a faccia con Dio – esemplariamente Alfons Auer[96] e Bruno Schüller[97] elaborarono un approccio che parte dall'uomo libero dotato con la capacità di conoscere razionalmente le regole morali, aprendo in questo modo lo spazio alla critica razionale della tradizione morale[98]:

---

93 Cfr., per questa intenzione, anche R. M. Hare, *Was Sollenssätze ausdrücken sollten. Replik auf Lampe*, in C. Fehige – G. Meggle (edd.), *Zum moralischen Denken*, 2 voll., Frankfurt a. M. 1995, II, 295-301, qui 296.

94 O. Höffe, *Aristoteles' universalistische Tugendethik*, in K. P. Rippe – P. Schaber (edd.), *Tugendethik*, Stuttgart 1998, 42-68, qui 64.

95 Come si evince dalla critica rosminiana all'antropologia dell'Aquinate, il Roveretano vede la definizione scolastica del soggetto umano manchevole di proprio in questo momento (cfr. A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. Evain, Roma 1981, 27-29).

96 Cfr. A. Auer, *Morale autonoma e fede cristiana*, a cura di S. Bastianel, Cinisello Balsamo 1991.

97 Cfr. B. Schüller, *La fondazione dei giudizi morali. Tipi di argomentazione etica in teologia morale*, a cura di S. Bastianel, Cinisello Balsamo 1997; cfr. anche F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1994[6]; cfr., inoltre, K. Demmer – B. Schüller (edd.), *Fede cristiana e agire morale*, a cura di G. Riva, Assisi 1980.

98 Contro questo punto di partenza si rivolse Stoeckle, concependo come contrapposizione l'approccio dell'"etica della fede", che sottolinea contro l'intellettualismo e presunto razionalismo della "morale autonoma" l'irriducibile situatività di qualsiasi giudizio morale che non può prescindere dal suo concreto

«Con la razionalità del morale è data anche la sua autonomia»[99].

Similmente ai fautori della "morale autonoma", Rosmini ritiene che l'uomo conosce nel lume del suo intelletto la realtà e che sa riconoscerla nell'azione morale, in quanto volitiva e amativa[100]. Concependo il punto di partenza dell'etica però non come la mera razionalità filosofica, ma nel concreto movimento dell'amore, egli riesce a presentare un approccio che non toglie niente alla dignità dell'azione autenticamente umana, senza cadere nel sospetto di stilizzare l'uomo come "legislatore" – una conseguenza che il punto di vista della fede sospetta di intravvedere nelle concezioni trascendentali della "morale autonoma". In questo senso, Rosmini concorderebbe con l'obiezione fondamentale dell'"etica della fede" che qualsiasi tentativo umano di giungere ad un rilevamento completamente razionale della sua essenza e della sua etica misconosce i limiti costitutivi della sua ragione e quindi di ogni "morale autonoma"[101].

Anticipando precisamente questa critica dell'"etica della fede", Rosmini, attraverso la sua critica a Kant, è riuscito a integrare nella morale della fede la legittima istanza moderna del soggetto umano che – attraverso l'intelletto e la volontà – può effettuare le azioni autenticamente umane, senza sfociare in una "morale autonoma" che non sia allo stesso momento profondamente teonoma. Ricordiamo l'analisi già svolta secondo la quale per Rosmini l'amore sta nel riconoscimento dell'ordine creato dell'essere. L'istanza responsabile – responsabile faccia a faccia con Dio – per il ri-conoscimento amativo di quest'ordine è l'uomo che proprio con questa sua capacità intellettuale e volitiva è creatura di Dio e fine dell'opera salvifica divina[102]. Precisamente nel concetto di «amore» Rosmini mette a fondamento dell'etica un metodo che propone ad un'etica della fede il suo punto di partenza congeniale: non solo perché mette le basi per il centro dell'etica cristiana, della carità in quanto

embedding culturale, ossia della fede (cfr. B. Stoeckle, *Grenzen der autonomen Moral*, München 1974; Id., *Handeln aus dem Glauben*, Freiburg 1977). Rifacendosi alla critica di Steinbüchel, che risale già a qualche decennio prima, egli colloca il problema della "morale autonoma" nella «sopravalutazione dell'etico e il misconoscimento, tipico di questo modello, del religioso nella sua propria esistenza» (*ibid.*, 85).

99 Auer, *Morale autonoma*, 31.

100 Cfr. *PSM*, 125; *SCC*, 175; cfr. anche *STh* I, 18, 5: «In actibus autem humanis, bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem. Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione».

101 Cfr. Stoeckle, *Grenzen*, 85-103.

102 Sia ricordato che anche per Auer, nella prospettiva della creazione e non a partire dal soggetto, la differenza tra «autonomia» e «teonomia» si risolve completamente in quanto le due istanze si identificano (cfr. *ibid.*, 27-54). Cfr., inoltre, *STh* I/II, *Prologus*.

suprema virtù teologale, ma offre alla stessa anche la struttura sistematica con la quale articolare la propria incidenza e la propria critica sia ai vari sistemi di morale filosofica che anche alle condizioni e alle azioni concrete nel mondo[103]. In questo senso, Rosmini preciserebbe l'affermazione aueriana: «Gesù non ha annunciato una nuova etica»[104] nel senso che l'annuncio di Gesù, la Grazia divina, ha portato la morale a quel suo compimento al quale di per sé l'uomo non poteva arrivare, cioè alla radicalità dell'amore. Così, la riflessione rosminiana è in grado di sostenere positivamente la comunicabilità di un'etica della fede nella tarda modernità, senza perdere la propria autenticità[105].

Nella sua filosofia morale, Rosmini elabora un approccio che rispetta l'autonomia filosofica dell'azione morale, senza precludere la possibilità per una etica della fede di trovare il positivo aggancio per il suo autentico svolgersi. L'etica della fede, basandosi sulle virtù teologali, può essere compresa, in questo senso, come la perfezione – e non il superamento – dell'autonomia morale umana. A questo punto sistematico la concezione rosminiana risulta quindi integrativa anche per la dicotomia delle teorie teologiche tra l'approccio trascendentale-universale e quello che si basa sulla morale teologica delle virtù. Rosmini arriva, in questo modo, a proporre un approccio che evita allo stesso momento i rischi sia dell'intellettualismo della morale autonoma che del volontarismo della etica della fede.

Tenendo conto di questa sensibilità rosminiana per le due esigenze di una teologia morale, si può sottolineare la sua apertura per i risultati che le scienze moderne prestano anche alla teoria teologica. Per quanto riguarda il problema del fondamento della morale, risulta perciò interessante che Rosmini svolge un ragionamento psicologico-genetico dello sviluppo del giudizio pratico del fanciullo che nella fase della sua crescita arriva al livello morale formandosi il giudizio morale attraverso la riflessione della norma che non è nient'altro che «la nozione astratta della bontà, della bellezza ecc., in una parola, della dignità dell'ente»[106]. La moralità sta dunque nello

---

103 Questo *proprium* dell'etica cristiana si deve realizzare, però, nel campo dell'azione morale nella sua universalità, cioè non nell'ambito ristretto di un gruppo cristiano omogeneo, in quanto in questo modo la morale cristiana perderebbe la sua rilevanza per il mondo ed il suo aspetto d'annuncio: «Ma questa dimensione religiosa del morale deve realizzarsi nelle strutture intramondane autonome; non le è riservato un campo specifico di verifica che dispensi il cristiano dall'impegno per la realizzazione della dignità umana» (Auer, *Morale autonoma*, 29). Cfr., proprio in questo senso, le considerazioni sulla «legittima autonomia» in *GS* 36.

104 Auer, *Morale autonoma*, 81.

105 Conferendo all'etica della fede il suo diritto fondamentale all'interno della teologia morale, la concezione rosminiana non corre il rischio di sottovalutare ossia perfino di eliminare le rispettive istanze quali la Chiesa e l'autorità magisteriale.

106 A. Rosmini, *Del principio supremo della metodica*, a cura di G. Bonafede, Palermo 1973, 396; cfr. U. Mu-

staccarsi dall'immedesimatezza con la percezione reale quando il fanciullo acquista la capacità di differenziare da questa la norma morale. Rosmini riserva espressamente il predicato «moralità» a quest'ultimo stato della coscienza umana.

3.3. Breve riassunto

Proprio attraverso la breve – e molto schematica – riflessione sulla morale rosminiana nei confronti dei dibattiti attuali in filosofia e teologia, ancora una volta essa si evidenzia come un approccio a sé stante: non è né una mera morale deontologica ossia autonoma né una pura morale teleologica ossia della virtù. Realizzando in questo modo l'autentica intuizione di san Tommaso di una congiunzione di "filosofia" e "teologia", di "natura" e "grazia" all'interno della loro differenziazione metodologica della modernità, egli pretende dai pensatori moderni lo sforzo teoretico di formulare una sintesi che anche per l'ambito della morale – come già per quello del conoscere e dell'essere – non risparmia quella «fatica del concetto» (Hegel) che il Cristianesimo significa per la filosofia occidentale. In quanto questa sintesi morale riesce solo nella prassi, la «morale» per Rosmini si articola in quello spazio di libertà che si apre tra soggettività ed oggettività, tra "virtù" e "legge": «La moralità non appartiene né al mondo delle realtà, né al mondo delle idealità, ma essa consiste nel rapporto di questi due mondi»[107]. Ossia in altre parole: la moralità non si realizza né nel "semplice" conseguimento di comportamenti sociali (tradizionali) o di virtù che vengono acquisite attraverso dei meccanismi sociali (ambito della «volontà» ossia della realtà), né nella pura osservanza della legge o di norme astratte della razionalità (ambito della «legge» ossia della idealità) – per Rosmini, significativamente, entrambe le alternative, e non solo la prima, costituirebbero una "eteronomia cattiva" –, ma in una sintesi nella quale realtà e idealità si congiungono correggendosi e completandosi[108]. In questo senso, la moralità è la «perfezione» in libertà sia del soggetto che dell'og-

ratore, *Conoscere Rosmini*, Stresa 2008³, 112s. Oltre questa «modernità» di Rosmini, sia solo accennato alla «contemporaneità di Rosmini e Schopenhauer» che De Giorgi ha rilevato per gli studi psicologici di Rosmini, inserendo «Rosmini nella storia della psicologia contemporanea e soprattutto della "psicologia del profondo"» (De Giorgi, *Rosmini e il suo tempo*, 405; cfr. 408). Si evince il forte nesso della fondazione rosminiana della morale nella «psicologia», proprio per l'intima istanza di amore e felicità che risiede nella morale: «Certo che se si volesse, a solo titolo metaforico e con le ovvie cautele, usare la terminologia freudiana per descrivere la concezione rosminiana, si dovrebbe dire che l'Es è l'energia profonda degli istinti, il Super-Ego è la legge morale, ma l'Io – la faccia cosciente dell'Es – è ciò che Rosmini chiama volontà, dotata di straordinaria efficacia» (*ibid.*, 407).

107 *SCC*, 182.

108 «La legge e la volontà sono i due termini di questo rapporto. La *legge* è sempre un essere ideale, la *volontà* è un essere reale. V'ha una convenienza intrinseca e di fatto, che questi due termini si accordino: in questa convenienza sta l'*obbligazione* e la moralità» (*SCC*, 182; cfr. 188s.).

getto[109]. I rappresentanti del primo versante, egli li riassume – in un modo molto generalizzante – «sensisti», quelli del secondo – ugualmente generalizzante – «razionalisti». L'acutezza della sua analisi consiste di riscontrare questa pericolosa alternativa non solo nell'ambito filosofico ma anche per la teologia e per l'insegnamento della stessa nei seminari. Rosmini sottolinea che la moralità non è riconducibile né all'idealità né alla realtà – ma insiste pure sul fatto che essa consiste nella loro sintesi e non in un ambito "autonomo" da queste due forme ontologicamente fondamentali. Così, la moralità risulta «dall'unione armonica di un *essere reale* (l'uomo, il sentimento, la volontà) con tutto l'*essere reale*, in virtù della mediazione (fra l'essere reale uomo, e la intera realità, gli oggetti reali) dell'essere ideale, che è la *via*, onde noi applichiamo la nostra potenza affettiva agli enti tutti secondo il loro prezzo, cioè secondo la misura delle entità che posseggono»[110] – ossia in una parola: dall'amore. In questo Rosmini ha tutta ragione a considerare di aver concepito una morale della «persona»[111].

In questo senso, esiste sì un amore naturale, una virtù e moralità naturali, ma, come dice Rosmini, solo in forma di abbozzo che di propria costituzione non riescono ad adempiere l'uomo. Qualsiasi morale basata su questi fondamenti non farà giustizia «alla dignità umana, all'immensità dell'umana intelligenza, al vuoto dell'uman cuore, al dettato della ragione». L'uomo in quanto persona sta costitutivamente nel mezzo fra «disegno» e «compimento»[112] – e a questo punto la dottrina della morale s'integra nella sistematica più autentica della filosofia cristiana.

4. Considerazioni finali sulla *Denkform* rosminiana

In questa dinamica, Rosmini elabora un pensiero autenticamente cristiano che analizza i «compromessi» fatti dai modelli medievali e moderni con le rispettive filosofie morali del loro contesto, cercando di ricavare da entrambi i «compromessi»

---

109 Cfr. *T*, 1215. Per Rosmini, l'essere è ontologicamente, nella terza forma, relazione ed amore.

110 *SCC*, 224.

111 *T*, 1390.

112 «A potersi completare questa morale nulla più che cominciante, egli è uopo che l'*essere* a noi si dimostri, si riveli tutto intero, e che con ciò stesso dia a noi forze di aderire ad esso. Ecco la Religione, ecco il Cristianesimo: il Cristianesimo è dunque altro dalla Filosofia: ma quella non esclude questo, e questo non esclude quella: la filosofia è il *disegno*, il Cristianesimo è la *fabbrica* dell'umana virtù e dell'umana grandezza» (*SCC*, 306). A questo punto sarebbe da rimandare all'*Antropologia soprannaturale* di Rosmini e all'integrazione della morale nell'ambito della grazia.

il loro nucleo autentico per una nuova filosofia cristiana, da proporre per la (tarda) modernità. Rosmini si dimostra alquanto modesto formulando che in sostanza non abbia fatto nient'altro che ripetere il nucleo della filosofia cristiana di tutti i tempi e cioè la coincidenza tra essere e bene[113]. Con lo stesso diritto si potrebbe invece sostenere che è stato uno dei pochi a pensare veramente questa coincidenza mantenendo allo stesso momento la loro tensione distintiva, rifiutando però ugualmente un loro dualismo.

L'attenzione rosminiana di non perdere la distanza critica fra «essere» e «bene» nella loro coincidenza si esprime nel rifiuto di concezioni "monistiche" nella morale che riconducono la qualità morale o all'adempimento della legge – concezione che confonde l'aspetto obbligatorio con un freddo imperativo autoritario[114] – o all'azione conforme alle norme sociali – concezione che confonde l'aspetto della virtù con l'abitudine o la tradizione – e che perciò concepiscono l'azione morale come "cieca"[115]. Perciò Rosmini nega a tali dottrine il predicato «morale» nel pieno significato che questo concetto può avere: «una volizione che viene da cieca abitudine, che mai si merita?»[116]. In questo modo, il Beato di Stresa presenta nelle sue opere morali la completa sistematica di quell'intuizione che si incontra già nei suoi scritti giovanili: «In fatti per virtù non si può intendere già qualche atto esteriore, di cui la virtù è vestita, ma s'intende l'amore o la predilezione verso quello che l'intelletto percepisce onesto. Or questo amore o predilezione della virtù è egli stesso un lume della mente, perché quanto più si ama più si veggono i pregî che veramente nella virtù si contengono […]. Ma in ogni modo l'amore umano è di natura sua intelligente, e chi lo esclude dall'umana coltura, esclude uno degli occhi dell'anima, sia che quest'occhio vegga torto o diritto»[117].

Rosmini, concependo la filosofia morale non come un sistema che deve essere monisticamente chiuso, è in grado di valutare positivamente la tensione intrinseca

113 Cfr. *PSM*, 83; cfr. 85.

114 Rosmini caratterizza l'imperativo kantiano «uno stimolo del bene morale […] ultimo, fatale, cieco, e perciò stesso irragionevole, da nulla giustificato, ma imposto all'uomo da una legge di sua natura ferrea e crudele» (*PSM*, 86).

115 E in questo senso un'azione "cieca" secondo la tradizione non sarebbe diversa dalla "cieca" reattività degli affetti (cfr., per quest'ultimo aspetto, la *Critica del giudizio* di Kant, B 121 [Akademie-Ausgabe V, 272]).

116 *SCC*, 448; cfr. *PSM*, 86.

117 A. Rosmini, *Del miglioramento della umanità, che si può avere per mezzo degli studî*, in Id., *Saggi inediti giovanili*, a cura di V. Sala, vol. 2, Roma 1987, 163-181, qui 177s.

nell'azione morale tra "soggettività" e "oggettività", e in quanto tale questo approccio filosofico può essere ripreso dalla teologia. In questo senso, il quadro sulla *Denkform* generale di Rosmini si completa: per Rosmini, la ragione finita presenta determinate tensioni ed antinomie che risultano vere e proprie contraddizioni qualora si concepisca la ragione come immanentisticamente chiusa in se stessa. Contrariamente a ciò, Rosmini valuta positivamente questa tensione, né riducendola ad una concezione monistica né lasciando aperto un dualismo insanabile, in quanto la riprende nell'ambito teologico: «La morale [...] scaturisce da tal cosa, che sta in opposizione col soggetto: opposizione che non è per sé contrarietà o inimicizia, ma che consiste in questo, che l'oggetto morale eccede i confini del soggetto, di che avviene che il soggetto dee rompere, a così dire, i propri limiti, se vuol seguitarlo. E se nol seguita, e si chiude in se stesso, egli il soggetto si rende il fonte del vizio. Sicché si avvera, che il soggetto si salva perdendo se stesso, e volendo conservar se stesso si perde: sentenza maravigliosa ed inaudita prima del Vangelo»[118].

Questo metodo gli riesce soltanto, in quanto Rosmini, partendo dalle antinomicità moderne, cioè della ragione e della moralità, non ritorna ad una concezione medievale – metodo retrospettivo – ma cercò di applicare la capacità dell'annuncio cristiano alle problematiche sorte nel pensiero filosofico moderno – metodo prospettico, del resto quello più proprio di Agostino e Tommaso d'Aquino. In questo senso, per Rosmini gli approcci di Aristotele e di Kant, di Agostino e di Tommaso ci possono dare delle indicazioni per le problematiche di oggi, ma non possono risolvere per noi le nostre sfide. Rosmini ha elaborato un secolo e mezzo fa un metodo come affrontare le sfide attuali in modo filosofico e teologico che responsabilizza pienamente il soggetto moderno. Con questo metodo, egli ha oltrepassato il proprio tempo e ci dà un approccio che proprio oggi può realizzare le sue più autentiche conseguenze.

118 *SCC*, 405.

RTLu XIV (1/2009) 177-191

A trent'anni dalla *Redemptor Hominis*

Ettore Malnati
Seminario interdiocesano del Friuli Venezia Giulia (Trieste) – Facoltà di Teologia (Lugano)

Introduzione

Vogliamo leggere a distanza di trent'anni (1979-2009) la prima enciclica con la quale Karol Wojtyla, eletto Pontefice romano, si presenta alla Chiesa cattolica e al mondo. La sua elezione, una sorpresa un po' per tutti, ha segnato una svolta non solo nella tradizione plurisecolare per la nazionalità dei Vescovi di Roma, ma anche per lo stile di approccio con le tematiche pastorali e le urgenze sociali. Giovanni Paolo II sarà il Papa delle Giornate Mondiali della Gioventù, dei diritti umani degli Indios dell'America Latina, dell'amicizia e comunione con gli Ebrei, della carta dei diritti della famiglia, dell'attenzione per il mondo del lavoro, della sincera richiesta di perdono per le colpe degli Uomini di Chiesa, del grande Giubileo del terzo millennio cristiano, degli incontri interreligiosi di Assisi e della ricomposizione tra le diverse ottiche, tra le Chiese e Comunità cristiane, come la dichiarazione congiunta tra cattolici e luterani sulla giustificazione.

Tutto questo e molto altro di più è stato Giovanni Paolo II. Riprendendo oggi a considerare ciò che volle dire nella sua prima enciclica *Redemptor Hominis*, vediamo in nuce quello che sarà lo stile e l'opera di questo Pontefice indicato dal card. Angelo Sodano come «Giovanni Paolo il Grande».

Sì, fu «grande» per il suo senso della storia, per la sua umanità, per il suo amore a Cristo e alla Chiesa, capace di cogliere sempre l'essenziale per essere fedele a Dio e fratello dell'umanità, alla quale si indirizzò e si «confuse» per indicare la verità sull'uomo anche su tematiche delicate e non sempre popolari.

Sì, fu «grande» nella sua statura morale e carismatica, portando il messaggio di Cristo in tutti i Continenti, con scelte già aperte e da Lui condivise dal suo predeces-

sore Paolo VI, che egli non esitò a definire «il mio maestro». Basterebbe esaminare la prima parte dell'enciclica *Redemptor Hominis* per cogliere il criterio che Wojtyla fa suo nel ministero al quale è stato chiamato[1] nel segno della riconoscenza per chi lo ha preceduto e nella prospettiva della storia che egli coglie facendosi carico di traghettare la Chiesa nel terzo millennio cristiano, qualificando questa manciata di anni che chiudono ed aprono questa nuova fase della storia «un nuovo Avvento»[2] dove l'attesa diviene operosa speranza per «purificare la memoria»[3] e porsi accanto all'umanità per edificare la civiltà dell'amore. Egli lo farà con quest'unico fine: «Che ogni uomo possa ritrovare Cristo e perché Cristo possa, con ciascuno, percorrere la strada della vita, con la potenza di quella verità sull'uomo e sul mondo, contenuta nel mistero dell'Incarnazione e della Redenzione, con la potenza di quell'amore che da essa irradia»[4].

1. Il senso della Storia

L'esperienza umana di Karol Wojtyla e la sua formazione culturale, sia in campo teologico che filosofico, gli hanno offerto la dimensione dell'irripetibilità del tempo e della significatività unica che esso ha per il singolo e l'intera umanità. Egli dunque legge alla luce della Provvidenza il momento in cui è stato designato ad essere Pastore della Chiesa di Roma e quindi successore del ministero di Pietro e si offre ad essere viandante e guida non solo della sua Chiesa, ma per l'intera famiglia umana. Svolgerà questa missione sino alla sua morte in modo rispettoso ma profondamente convinto che è il Cristo la verità sull'uomo e la risposta qualificante ai perché della storia.

Giovanni Paolo II ricorda alla Chiesa di essere «nel tempo di un nuovo avvento»[5], dove è necessario richiamare l'evento che sta all'origine della storia della Redenzione, che è l'incarnazione del Verbo, quale atto d'amore di Dio per l'umanità.

Il tema dell'*hic et nunc* è una costante del pensiero di Giovanni Paolo II, che di-

---

1 Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptor Hominis*, nn. 1-6.

2 *Ibid*., n. 1.

3 Giovanni Paolo II, Lett. ap. *Novo Millennio Ineunte*, n. 6.

4 Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptor Hominis*, n. 13.

5 *Ibid*., n. 1.

viene sapienza pedagogica in rapporto ad una presa di coscienza della significatività del momento presente, considerato quale occasione di grazia da evangelicamente «trafficare».

Questa importanza dell'*hic et nunc*, da vivere come missione capace di corresponsabilizzare l'intera comunità cristiana, sarà usata da Giovanni Paolo II a più riprese, per qualificare i primi passi del nuovo millennio[6], che devono essere purificati dallo «smarrimento della memoria dell'eredità cristiana»[7], causato non solo dalle ideologie totalitarie, ma anche dal secolarismo del mondo occidentale.

Egli guarda alla storia come alla realizzazione della Salvezza, e al tempo come al *Kairòs* di Dio, dove l'uomo non è succube del fato, ma protagonista di un dialogo che eleva e salva[8]. Wojtyla è consapevole di questa presenza e sa che questa è la salvezza, se accolta, anche per l'uomo d'oggi di tutte le culture.

Spesso questa storia è il luogo dove sussiste il *mysterium iniquitatis*, che in potenza il *Kairòs* ha già sconfitto con l'Incarnazione e la Redenzione, ma deve essere vinto dal *mysterium pietatis*, che il singolo e la Comunità dei credenti debbono accogliere e realizzare con la loro vera adesione al regno, per neutralizzare le strutture di peccato che impoveriscono l'umanità.

Lo sguardo di Giovanni Paolo II agli inizi degli anni Ottanta, prima della caduta dei due blocchi, è di attenzione e preoccupazione per questo «tempo di grande progresso... e di multiforme minaccia»[9]. Non può dimenticare la «passione» della Chiesa non solo dell'est Europa e del vero progresso integrale di quei popoli tra i quali vi è la sua Polonia.

Egli ha colto la positività di ciò che si è fatto in campo internazionale per «definire e stabilire gli oggettivi e inviolabili diritti dell'uomo»[10] e ricordando il Magistero della Chiesa sia di Giovanni XXIII, che di Paolo VI e del Concilio Vaticano II, indica nella via della pace, del dialogo e dello sviluppo l'occasione più vera per garantire questa attenzione e tensione tanto necessaria per una fraternità planetaria auspicata da Paolo VI nella sua enciclica *Populorum Progressio*. La storia deve essere vista e prevista essenzialmente affinché tutto possa concorrere al bene dell'intera umanità e di tutto

6 Giovanni Paolo II, Lett. ap. *Novo Millennio Ineunte*, n. 5.

7 Giovanni Paolo II, Esort. ap. *Ecclesia in Europa*, n. 7.

8 Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptor Hominis*, n. 4.

9 *Ibid.*, n. 16.

10 *Ibid.*, n. 17.

l'uomo[11]. Pertanto Giovanni Paolo II chiede alla Comunità Internazionale di impegnarsi ad allontanare, dalla vita dei Popoli e degli Stati, le conflittualità, che portano agli orrori delle guerre e alla povertà e di adoperarsi per una storia di promozione e di pace a favore dell'intera famiglia umana, soprattutto dei popoli oppressi.

L'indicazione di Papa Wojtyla alla Comunità internazionale per questa storia di speranza è di «creare una base per una continua revisione dei programmi, dei sistemi, dei regimi, proprio da quest'unico fondamentale punto di vista, che è il bene dell'uomo e che, come fattore fondamentale del bene comune, deve costituire l'essenziale criterio di tutti i programmi, sistemi, regimi. In caso contrario, la vita umana, anche in tempo di pace è condannata a varie sofferenze e, nello stesso tempo, insieme con essa si sviluppano varie forme di dominio, di totalitarismo, di neocolonialismo, di imperialismo che minacciano anche la convivenza tra le nazioni»[12].

Questa preoccupazione di purificare la storia da parte non solo dei credenti in Cristo, ma di tutti gli uomini di buona volontà, con un impegno fattivo Giovanni Paolo II la ripresenterà in diverse circostanze e documenti, sottolineando l'importanza di lavorare in tutti i campi per creare le condizioni che ottengano di superare le contrapposizioni ideologiche e quelle militari[13], ma anche per mettere in guardia le superpotenze dalla tentazione di strumentalizzare conflitti locali e attivare «guerre per procura»[14] per fini egemonici sia economici che politicamente strategici.

Fa sua la convinzione di Paolo VI che il nuovo nome della pace è sviluppo[15], pertanto chiede di prendere in esame il fenomeno della interdipendenza tra Paesi «sviluppati e meno, per affrontare il problema del debito internazionale»[16] e domanda alla società industrializzata di «farsi carico del problema dei sottooccupati e dei disoccupati»[17].

Giovanni Paolo II chiede già nella *Redemptor Hominis*, e lo continua a sostenere negli altri suoi pronunciamenti, che lo sviluppo della tecnica e lo sviluppo della civiltà del nostro tempo, che sono contrassegnate dal dominio della tecnica stessa, esigono

---

11 Concilio Vaticano II, Cost past. *Gaudium et Spes*, n. 22.

12 Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptor Hominis*, n. 17.

13 Giovanni Paolo II, Enc. *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 20.

14 *Ibid*.

15 Paolo VI, Enc. *Populorum Progressio*, n. 77.

16 Giovanni Paolo II, Enc. *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 19.

17 Giovanni Paolo II, Enc. *Laborem Exercens*, n. 18.

un «proporzionale sviluppo della vita morale e dell'etica»[18] per essere degni dell'uomo e nello stesso tempo capaci di promuovere e tutelare l'intera creazione.

2. Nello stile del mistero di Cristo

Giovanni Paolo II presenta con convinzione la centralità del mistero di Cristo, non solo per la riflessione teologica, dove ciò non può che essere così, ma per la realizzazione delle prospettive del Concilio Vaticano II ed il dialogo come missione della Chiesa indicato quale via – egli scrive – già nella prima enciclica di Paolo VI[19], nel rapporto tra Chiesa e mondo.

Il mistero al quale Papa Wojtyla guarda è l'azione redentrice del Verbo di Dio fatto uomo e che per realizzare la volontà del Padre a favore dell'universale salvezza del genere umano, orienta la sua volontà ed il suo intero agire per storicizzare una volta per tutte – da parte di Dio – il *mysterium pietatis*.

È questa una relazione della Trinità economica tra il Padre ed il Figlio unigenito nella sua missione redentrice, che Giovanni Paolo II prende come «esemplarità» da cogliere da parte della Comunità cristiana, per rendere praticabili le vie indicate dal Concilio Vaticano II.

Originale e significativo il passaggio che troviamo nell'enciclica: «Che cosa occorre fare, affinchè questo nuovo Avvento della Chiesa, congiunto con l'ormai prossima fine del secondo Millennio, ci avvicini a Colui che la Sacra Scrittura chiama Padre per sempre (Is 9,6)?… S'impone una risposta fondamentale ed essenziale, e cioè: l'unico indirizzo dell'intelletto, della volontà e del cuore è per noi questo: verso Cristo, Redentore dell'uomo; verso Cristo, Redentore del mondo»[20].

Se il Soggetto e l'Oggetto dell'Annuncio è Cristo nel suo mistero di Morte e Resurrezione, per la Chiesa che si prepara al terzo Millennio l'obiettivo non può che essere lo stesso. Ciò che Giovanni Paolo II nel 1979 chiede a Pastori, teologi, religiosi, laici e operatori della pastorale è di andar oltre a progettualità puramente sociologiche o di mera efficacia di una gestione comunitaria pragmaticamente orizzontale, ma di acquisire criteri teologali nell'aggiornamento e nella riforma della vita della Chiesa

18 Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptor Hominis*, n. 15.

19 *Ibid.*, n. 7.

20 *Ibid.*

e dei singoli credenti.

Al Papa venuto da lontano sono presenti i drammi e le attese. Non è ignaro della dialettica post-conciliare in campo teologico, ecclesiale, culturale ed etico, perciò chiede di «ripartire da Cristo», superando contrapposizioni o richiami ideologici.

Il ministero della Chiesa sia di profonda condivisione con chi è nella fatica esistenziale, con chi è impoverito, con chi sente il peso dell'ingiustizia, facendo propria la forza che fu del prodigo: «Mi alzerò e andrò da mio Padre» (Lc 15,18).

Si tratta di una lettura antropologica, presente in questa enciclica, dove si percepisce che la dimensione soprannaturale secondo i criteri della teologia classica, ma anche secondo quella di De Lubac, deve poter esercitare non solo un'emozione ascetica, ma una dinamica azione e criterio al bene di tutto il soggetto nella dimensione della storia nello stile dell'Incarnazione.

Se ciò esce dalla sfera personale e viene colto dalla Comunità e fatta sua tensione, sarà l'intera realtà che ne potrà beneficiare, sapendo così coniugare l'unità uniduale dell'uomo.

L'esperienza che Giovanni Paolo II ha vissuto come cristiano e Pastore in una realtà politico-sociale dove la Chiesa poteva contare solo sulla forza e sapienza della fede, quale unico criterio di azione e di vita, lo ha portato a comunicare e sottolineare al mondo questa verità che lo ha reso libero e coraggioso.

Cristo è il modello e il suo stile deve essere quello dell'intera Chiesa circa il suo rinnovamento e il suo porsi nei confronti dell'analisi conciliare del mondo contemporaneo[21].

Giovanni Paolo II è colpito da quanto afferma la Costituzione conciliare «Chiesa e mondo contemporaneo»[22] dove, per motivare la fiducia nella complessa situazione del mondo, i Padri richiamano l'identità dell'evento Cristo e ne sottolineano l'aspetto elevante che potenzialmente ogni persona ha riottenuto dal mistero dell'Incarnazione del Verbo: «la somiglianza con Dio, già resa deforme dal primo peccato»[23].

Proprio lasciandosi avvincere da questa tensione cristologica, nella convinzione della presenza nell'umanità delle vestigia, anche se offuscate, del Creatore, Papa Wojtyla nel suo Magistero svilupperà l'idea di chiedere alla Chiesa di guardare al mondo, non con la opprimente negatività agostiniana, ma nella lettura evangelica

---

21 *Ibid*., n. 8.

22 *Ibid*., n. 9.

23 Concilio Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et Spes*, n. 22.

della «vigna alla quale siamo mandati»[24] per dissodare e far crescere e stupirci di fronte a ciò che Dio opera se l'uomo lo accoglie.

Giovanni Paolo II auspica che questo rinnovamento realmente si concretizzi all'interno della Chiesa, perché possa vivere e rendere visibili i tre *munera Christi*[25], che con il Battesimo sono già propri di ogni cristiano[26] e che debbano essere a beneficio dell'evangelizzazione.

La pedagogia della santità, che Giovanni Paolo II indicherà come urgente pastorale per segnare i primi passi del terzo Millennio[27], ha già le sue indicazioni qui nella sua prima enciclica, quando egli sostiene che, essendosi Cristo unito ad ogni uomo[28] con l'Incarnazione, questi potrà, se vorrà fare tale esperienza di grazia, edificarsi «nella piena verità della sua esistenza, del suo essere personale ed insieme del suo essere comunitario e sociale»[29].

3. La Chiesa responsabile della verità

Attingendo dalle «immagini della Chiesa» offerte dal Concilio Vaticano II – e nulla trascurando del concetto di Chiesa: Popolo di Dio, Corpo di Cristo[30] e delle figure evangeliche di essa quale ovile (Gv 10,1-10), campo di Dio (1 Cor 3,9), tempio spirituale (1 Pt 2,5), sposa dell'Agnello (Ap 19,7), Gerusalemme celeste (Gal 4,26) – nella sua prima enciclica Giovanni Paolo II vuole offrire una riflessione sulle «responsabilità della Chiesa per la verità divina»[31], cioè la missione della Chiesa a favore della verità, che, indipendentemente dall'atto di fede, il cristianesimo ha per l'uomo, quale persona razionale e relazionante[32], posto dal Creatore a custodire e promuovere l'ordine immesso nel creato.

---

24 Giovanni Paolo II, Esort. ap. *Christifideles Laici*, n. 1.

25 Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptor Hominis*, n. 21.

26 Concilio Vaticano II, Cost. dog. *Lumen Gentium*, n. 31.

27 Giovanni Paolo II, Lett. ap. *Novo Millennio Ineunte*, n. 32.

28 Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptor Hominis*, n. 13.

29 *Ibid*., n. 14.

30 Concilio Vaticano II, Cost. dog. *Lumen Gentium*, nn. 7-17.

31 Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptor Hominis*, n. 19.

32 Concilio Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et Spes*, n. 12.

In questo senso il Papa indica l'uomo «nella piena verità della sua esistenza, del suo essere personale ed insieme del suo essere comunitario e sociale... come la prima e fondamentale via della Chiesa. Via – egli afferma – tracciata da Cristo, via che immutabilmente passa attraverso il mistero dell'Incarnazione e della Redenzione»[33].

Molte sono le situazioni o relazioni che impoveriscono l'uomo e lo lasciano in una situazione di precarietà materiale e sociale, ma non va dimenticata la povertà della verità sull'uomo, di cui intere popolazioni e persone, anche della società post-industriale, sono colpite.

Sin dall'inizio del suo pontificato Giovanni Paolo II sente il bisogno di ricordare il rapporto inscindibile tra fede e ragione e indica in questa la «virtù soprannaturale infusa nello spirito umano, che ci fa partecipi della conoscenza di Dio, come risposta alla sua parola rivelata»[34].

Egli richiama il compito del cristiano di aiutare l'uomo a porre nella legge eterna il fondamento della legge naturale, coinvolgendo certo nel conseguimento della verità, ragione e fede.

In ciò poggiano le fondamenta dei principi del cristianesimo e del giusnaturalismo, che con san Tommaso e la Scolastica hanno offerto la dottrina del diritto naturale, sulla quale poggia non solo l'insegnamento sociale cristiano.

Questo richiamo era più che doveroso in un momento come quello di fine anni Settanta, dove altri criteri valutativi, più o meno superficiali, avevano fatto interpretare il diritto naturale come un'affermazione su quello che *è* la natura dell'uomo, mentre non può che essere pensato come ciò che nell'uomo *deve essere* considerato e rispettato.

Giovanni Paolo II desidera partire da basi solide, filosoficamente e teologicamente certe, in quanto è doveroso sottolineare che la missione data alla Chiesa dal Redentore corrisponde ad una reale esigenza ontologica della persona umana, che, se accolta, la realizza nella verità.

L'uomo può anche tentare di escludere dalla sua realizzazione di realtà penultima il rapporto con il suo fondamento entitativo: Dio, realtà ultima di tutte le cose. L'uomo potrà combattere, persino negare questo principio, ma tutto ciò non gli offrirà la sua realizzazione entitativa. Continuerà ad essere privo della sua felicità esistenziale, di cui già sant'Agostino ci mette in guardia: «Il cuore dell'uomo, o Dio,

---

33 Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptor Hominis*, n. 14.

34 *Ibid.*, n. 19.

non è in pace, finché non riposa in Te», convinzioni di un «grande inquieto» che sperimentò angoscia e gioia.

Giovanni Paolo II ricorda all'umanità, che desidera una risposta esistenziale sulla verità dell'uomo, che la può trovare in Cristo, annunciato dalla Chiesa anche attraverso i percorsi della ragione e della scienza[35]. Continuerà questo discorso, qui abbozzato, poi nel 1998, con l'enciclica *Fides et Ratio*, dove sottolinea che «questa verità che Dio ci rivela in Gesù Cristo, non è in contrasto con le verità che si raggiungono filosofando. I due ordini di conoscenza conducono anzi alla verità nella sua pienezza. L'unità della verità è già un postulato fondamentale della ragione umana, espresso nel principio di non contraddizione. La Rivelazione dà la certezza di questa unità, mostrando che Dio creatore è anche il Dio della storia della salvezza»[36].

Il rapporto tra la verità rivelata e la ragione, impone allora una duplice considerazione «in quanto la verità che ci proviene dalla Rivelazione è, nello stesso tempo, una verità che va compresa alla luce della ragione»[37]. Pertanto non vi è contraddizione tra i due ordini di conoscenza, bensì, come possiamo affermare con Giovanni Paolo II, è la ragione che ci conduce alle soglie del mistero.

In Cristo la Chiesa rivela all'uomo tutto l'uomo, ed è di questa missione che oggi più che mai Essa deve farsi carico, nelle varie sfide che le bio-tecnologie pongono all'intera famiglia umana, facendo leva su quella legge scritta da Dio dentro il cuore dell'uomo, il quale obbedendo ad essa realizza la sua stessa dignità[38].

È proprio dall'affermazione della *Redemptor Hominis*: «L'uomo non può vivere senza amore… la sua vita è priva di senso se non gli viene rivelato l'amore, se non si incontra con l'amore»[39] che Giovanni Paolo II offrirà la sua riflessione sul valore incomparabile della persona umana e della vita nell'enciclica *Evangelium Vitae* dove la persona umana è presentata, come direbbe Benedetto XVI, nella sua unidualità, senza mortificazione né per la vita nel tempo, né per la partecipazione alla vita divina[40], volendo così responsabilizzare alla tutela e promozione della vita umana in tutte le sue fasi.

Valore incomparabile quello di ogni persona che ci deriva dall'amore che si è

35 *Ibid*.

36 Giovanni Paolo II, Enc. *Fides et Ratio*, n. 34.

37 *Ibid*., n. 35.

38 Giovanni Paolo II, Enc. *Veritatis Splendor*, n. 54.

39 Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptor Hominis*, n. 10.

40 Giovanni Paolo II, Enc. *Evangelium Vitae*, n. 2.

espletato nell'atto creatore di Dio e nel gesto redentore del suo Figlio (Gv 3,16). Da qui deriva per il cristiano l'impegno alla difesa della vita. È da queste sorgenti che Giovanni Paolo II offre una forte testimonianza per la vita.

4. L'Eucarestia fonte di comunione

Giovanni Paolo II dedica una particolare rilevanza nell'itinerario sacramentale ed ecclesiale al rapporto tra l'opera salvifica di Cristo e la sua ripresentazione in ogni Comunità cristiana nel sacramento dell'Eucarestia[41]. Egli, in quest'enciclica, parla da Pastore che ha accolto l'angolatura conciliare dell'Eucarestia, nulla sminuendo di ciò che la teologia cattolica ha creduto e crede di questo sacramento. È una lettura puntuale quella di Giovanni Paolo II all'inizio del suo pontificato, che vuole dissipare certe letture ambigue su questo sacramento, già stigmatizzate da Paolo VI nell'enciclica *Mysterium Fidei* del 1965[42].

Egli richiama il profondo legame tra la celebrazione dell'Eucarestia e il sacrificio della croce «forza salvifica della Redenzione». Così si esprime: «In questo sacramento si rinnova continuamente, per volere di Cristo, il mistero del sacrificio che Egli fece di sé stesso al Padre sull'altare della croce, sacrificio che il Padre accettò, ricambiando questa totale donazione di suo Figlio, che si fece "obbediente sino alla morte" (Fil 2,8), con la sua paterna donazione, cioè con il dono della nuova vita immortale nella Resurrezione, perché il Padre è la prima sorgente e il datore della vita fin dal principio.

Quella vita nuova, che implica la glorificazione corporale di Cristo crocifisso è diventata segno efficace del nuovo dono elargito all'umanità, dono che è lo Spirito Santo, mediante il quale la vita divina, che il Padre ha in sé e che dà al suo Figlio (cfr. Gv 5,26; 1 Gv 5,11) viene comunicata a tutti gli uomini che sono uniti con Cristo»[43].

Giovanni Paolo II si preoccupa di far comprendere che i sacramenti sono voluti da Cristo per l'uomo, affinché questi possa essere unito a Cristo e beneficiare dei frutti della Redenzione, divenire figlio adottivo di Dio e ottenere il «sacerdozio regale».

---

41 Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptor Hominis*, n. 20.

42 Paolo VI, Enc. *Mysterium Fidei*, nn. 26-34.

43 Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptor Hominis*, n. 20.

«L'Eucarestia è il sacramento in cui si esprime più compiutamente il nostro nuovo essere»[44].

Non manca di richiamare la dottrina conciliare che l'Eucarestia costruisce la Chiesa[45] e la costruisce come «autentica comunità del Popolo di Dio, come assemblea dei fedeli, contrassegnata dallo stesso carattere di unità, di cui furono partecipi gli Apostoli e i primi Discepoli del Signore»[46].

È preoccupato Papa Wojtyla di sottolineare il fatto che la comunione ed unità di cui l'Eucarestia è portatrice, ha alla base di questa costante rigenerazione il sacrificio di Cristo stesso[47].

Il discorso torna a più riprese nel Magistero di Giovanni Paolo II ed ogni volta si percepisce la sua profonda fede in questa azione cristica, che è il cuore dell'economia sacramentale cristiana. Da ultimo ha voluto richiamare l'attenzione di tutta la Chiesa su questo sacramento nell'enciclica del 2003, *Ecclesia de Eucharistia*, dove al capitolo secondo ritorna a legare la celebrazione dell'Eucarestia al sacrificio della croce e sottolinea in questo la fonte dell'«unità tra i fedeli, che vengono a costituire un solo corpo in Cristo»[48].

«Non ci è lecito – dice Giovanni Paolo II – né nel pensiero, né nella vita, né nell'azione togliere a questo sacramento, veramente santissimo, la sua piena dimensione ed il suo essenziale significato. Esso è nello stesso tempo Sacramento-Sacrificio, Sacramento-Comunione, Sacramento-Presenza»[49].

È convinto che «la Chiesa vive e deve vivere dell'Eucarestia»[50] perché da essa può attingere quella disponibilità totale che richiede l'impegno di evangelizzazione offerto a tutti *opportune et importune*, come direbbe l'Apostolo Paolo.

Sottolinea Papa Wojtyla che «l'impegno essenziale e, soprattutto, la visibile grazia e sorgente della forza soprannaturale della Chiesa come popolo di Dio è il perseverare e progredire costantemente nella vita eucaristica… Tutti nella Chiesa… debbono vigilare perché questo sacramento di amore sia il centro della vita del Popolo

---

44 *Ibid.*

45 Concilio Vaticano II, Cost. dog. *Lumen Gentium*, n. 11.

46 Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptor Hominis*, n. 20.

47 *Ibid.*

48 Giovanni Paolo II, Enc. *Ecclesia De Eucharistia*, n. 21.

49 Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptor Hominis*, n. 20.

50 *Ibid.*

di Dio»[51].

Eucarestia celebrata ed adorata è indicata da Giovanni Paolo II come il sacramento della Comunione verticale ed orizzontale senza del quale non vi è l'esperienza e la realizzazione della Chiesa di Dio nella Storia, perché è l'Eucarestia che edifica la Chiesa[52].

5. L'Ecumenismo scelta «obbligata» della Chiesa del III millennio

Di fronte al cammino ecumenico tracciato da Giovanni XXIII, Paolo VI e il Concilio Vaticano II, Papa Wojtyla ha la sua visione chiara: «È certo… che nella pesante situazione storica della cristianità e del mondo, non appare altra possibilità di adempiere la missione universale della Chiesa, per quanto riguarda i problemi ecumenici, che quella di cercare lealmente, con perseveranza e umiltà e anche con coraggio la via di avvicinamento e di unione così come ce ne ha dato il personale esempio Papa Paolo VI»[53].

Continuare la reciproca conoscenza sul piano teologico e dell'evangelizzazione cercando ogni occasione per superare le diffidenze createsi nei secoli affinché attraverso la comune preghiera, lo studio e la sincera amicizia tra «la Chiesa e le altre Comunità cristiane»[54] si costruisca, con l'aiuto «dall'Alto», quell'unità tra i discepoli di Cristo, per la quale il Maestro ha espressamente pregato (Gv 17,21).

Dall'inizio della scelta ecumenica della Chiesa cattolica il vescovo Wojtyla ha seguito il cammino ed ha gioito dei risultati raggiunti con il patriarcato di Costantinopoli e con quegli spiragli di reciproca attenzione con le varie Comunità cristiane della Riforma.

Nelle sue parole espresse in quest'enciclica Egli, provenendo dalla vita pastorale di un Paese dove Cattolici, Ortodossi e Protestanti avevano sofferto come singoli e come Comunità per la loro fede in Cristo, vuole offrire alla Chiesa e al mondo la sua profonda convinzione di un cammino insieme con tutti i cristiani, pur sapendo che accanto alle scelte leali e generose da parte dei più verso l'unità sa che vi sono

---

51 *Ibid.*

52 Cfr. Paolo VI, Enc. *Mysterium Fidei*.

53 Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptor Hominis*, n. 6.

54 *Ibid.*

«alcuni che esprimono perfino l'opinione che questi sforzi nuocciono alla causa del Vangelo»[55]. Ma Giovanni Paolo II si premura di affermare che «sarà pur bene che i portavoci di tali opinioni esprimano i loro timori, tuttavia anche a questo riguardo bisogna mantenere i giusti limiti. È ovvio che questa nuova tappa della vita della Chiesa esiga da noi una fede particolarmente cosciente, approfondita e responsabile»[56]. Poi dà l'indicazione di come dovrebbe essere l'impegno ecumenico per i cattolici, ma anche per tutti i cristiani; «apertura, avvicinamento, disponibilità al dialogo, comune ricerca della verità nel pieno senso evangelico e cristiano; ma esso non significa assolutamente, né può significare, rinunciare ai tesori delle verità divine, costantemente confessate dalla Chiesa»[57].

Giovanni Paolo II sull'impegno ecumenico da continuare e da approfondire, non vuole essere frainteso. Egli è convinto che questa scelta faccia parte integrante dell'evangelizzazione per il nostro tempo e quindi non lascia e non vuole lasciare equivoci. Pertanto si rivolge «a tutti coloro che, per qualsiasi motivo, vorrebbero dissuadere la Chiesa dalla ricerca dell'unità universale dei cristiani, bisogna ripetere ancora una volta: È lecito a noi il non farlo? Possiamo… non aver fiducia nella grazia di Nostro Signore, quale si è rivelato, nell'ultimo tempo, mediante la parola dello Spirito santo che abbiamo sentito durante il Concilio?»[58].

In un colloquio con don Pasquale Macchi, Segretario di Paolo VI, nei primi giorni del suo pontificato, Giovanni Paolo II gli confidò che due strade tracciate da Papa Montini egli avrebbe percorso senza esitazione: i viaggi apostolici e il dialogo ecumenico. E ciò egli attuò con passo sereno ed evangelicamente sicuro.

Oltre ai numerosi incontri ecumenici ed interreligiosi, ai suoi viaggi apostolici e all'importante Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione con la Chiesa evangelica luterana nel 1999, egli volle fissare la sua attenzione per l'ecumenismo nella lettera enciclica *Ut Unum Sint* per il nuovo millennio e non manca di sottolineare che la via vera verso l'unità è la via della «Chiesa cattolica che accoglie con speranza l'impegno ecumenico come un imperativo delle coscienze cristiane illuminate dalla fede e guidate dalla carità»[59].

Si preoccupa poi di affermare, citando il Concilio Vaticano II, che «un vero ecu-

---

55 *Ibid.*

56 *Ibid.*

57 *Ibid.*

58 *Ibid.*

59 Giovanni Paolo II, Enc. *Ut Unum Sint*, n. 8.

menismo non c'è senza interiore conversione»[60]. In tal modo indirettamente chiede a tutti i cristiani, nessuno escluso, una profonda ed autentica adesione a Cristo e al suo Vangelo per poter «sentire con Cristo» e quindi ricercare la verità e ad essa aprire mente e cuore per realizzare quel desiderio-preghiera espresso da Cristo nell'Ultima Cena: «Padre, fa' che tutti siano una cosa sola» (Gv 17,21).

In questa sua enciclica prima del grande giubileo ha l'onestà di chiedere a tutte le Chiese di guardare al ministero petrino come al ministero che deve servire la comunione e l'unità[61].

Giovanni Paolo II in questo documento chiede a tutte le Chiese cristiane, in nome di quella «comunione reale, sebbene imperfetta, che esiste tra noi»[62], di rileggere insieme il compito del Vescovo di Roma «avendo a mente la volontà di Cristo per la sua Chiesa, lasciandosi trafiggere dal suo grido: siano anch'essi una cosa sola, perché il mondo creda che Tu mi hai mandato»[63].

Conclusione

Molto si potrebbe approfondire di questa prima enciclica di Giovanni Paolo II, e molto è già stato scritto.

Noi abbiamo voluto offrire questi semplici flash, cercando di cogliere le priorità poste dallo stesso Pontefice e da Lui poi nei venticinque anni di Pontificato riproposte con angolature diverse.

Il suo rivolgersi all'inizio del ministero petrino al Redentore dell'uomo ha un obiettivo: «Entrare e penetrare nel ritmo più profondo della vita della Chiesa... che essa la attinge da Cristo, il quale vuole... che "abbiamo la vita e l'abbiamo in abbondanza" (Gv 10,10). Questa pienezza di vita, che è in Lui, è contemporaneamente per l'uomo. Perciò la Chiesa, unendosi a tutta la ricchezza del mistero della Redenzione, diventa Chiesa degli uomini viventi... cioè vivificati dall'interno per opera dello "Spirito di Verità" (Gv 16,13)»[64].

---

60 *Ibid*., n. 15.

61 *Ibid*., nn. 88-96.

62 *Ibid*., n. 96.

63 *Ibid*.

64 Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptor Hominis*, n. 22.

A distanza di trent'anni possiamo dire che, esaminato il suo Magistero e l'impegno apostolico, Giovanni Paolo II si è posto in ascolto del mistero di Dio e dell'uomo e ha condotto la Chiesa ad essere segno di speranza presso ogni Popolo ed ogni uomo, nulla nascondendo delle fatiche e delle gioie che questa missione racchiude, facendo sentire l'intera umanità una grande famiglia e offrendo al mondo Cristo quale proposta e risposta di libertà e di speranza per tutti coloro che vogliono veramente conoscere la verità sull'uomo.

Le paradigme écologique du développement durable en Afrique subsaharienne à l'ère de la mondialisation. Une lecture éthico-théologique de l'écodéveloppement

Noel Izenzama Mafouta

(Publications Universitaires Européennes, 874), Peter Lang, Bern et al. 2008, pp. 394.

È possibile incentivare uno «sviluppo sostenibile» che richiede innanzitutto numerosi investimenti per esempio nell'industria informatica, in una agricoltura moderna, nell'industria mineraria, nella produzione di energia ecc., realizzando allo stesso momento un uso parsimonioso delle risorse naturali? L'Africa si può quindi «permettere» uno sviluppo eco-sostenibile? Non è piuttosto un dato di fatto che proprio in un mondo dominato dalle leggi del mercato globalizzato l'attenzione all'aspetto ecologico rallenta lo sviluppo e cementa le strutture di dipendenza dei paesi africani da quelli industrializzati? La proposta espressa dal nostro Autore è quindi, alla fine, «controproducente»? Vi si escludono, dunque, la prospettiva della «responsabilità per l'ambiente» e quella della «responsabilità per lo sviluppo»?

Come scorgiamo subito da queste domande iniziali – chiaramente provocatorie –, al centro della problematica di spessore interdisciplinare ed internazionale sta il concetto di «sviluppo»; esse esprimono il primario interesse di creare una comune intesa su questo concetto nei rispettivi dialoghi politici ed economici internazionali. Il libro di Noel Izenzama Mafouta mira proprio in questa direzione e si presenta perciò come un punto di riferimento importante di questa discussione.

Questo discorso politico internazionale si presenta oggi, molto generalmente parlando, caratterizzato da una duplice «radicalizzazione» dal punto di vista occidentale; ed entrambe le «radicalizzazioni» spingono ad un riesame del concetto convenzionale che abbiamo di «sviluppo»: da un lato, ci si accorge che gli immensi aiuti a livello internazionale non portano agli effetti desiderati, cioè ad uno sviluppo dei rispettivi paesi che possa permettere loro di uscire dalla spirale della dipendenza unilaterale dalle nazioni industrializzate. Invece di portare ad un miglioramento globale della situazione, quest'ultima anzi pare di aggravare sempre

di più. Per questo, ormai non serve più l'idea di un solo aumento degli aiuti o di una generale esenzione dai debiti internazionali – per quanto siano importanti questi passi –: a questo punto l'Etica sociale cristiana esige un discorso sulle istituzioni e sui meccanismi di potere che si realizzano attraverso le strutture apparentemente «neutrali». In questo senso, Noel Izenzama Mafouta analizza l'economia globalizzata con i suoi meccanismi tecnicizzati ed indirizzati al profitto dei «potenti» sulla scena del mercato come struttura che dal punto di vista cristiano deve essere criticamente analizzata e messa in discussione.

Questo aspetto problematico si congiunge, dall'altro lato, al fenomeno del peggioramento della situazione climatica ed ambientale che proprio nelle zone sottosviluppate hanno gli effetti più perniciosi sulle condizioni umane: l'ampliamento dei deserti, la scarsità d'acqua e l'esponenziale crescita delle città con il conseguente aumento dell'inquinamento. L'aumento della distruzione dell'ambiente causata dalla povertà (soprattutto dei fenomeni di bruciare vastissimi territori di foresta) è un dato che si verifica sempre di più. Queste due condizioni, il fallimento del concetto di «sviluppo» moderno che si verifica negli immensi danni per la natura, premono in modo crescente sulla situazione politica, economica e sociale dei paesi in questione e portano con sé, già oggi, delle situazioni allarmanti per l'umanità. Per i paesi occidentali, gli effetti di questa situazione si concretizzeranno nell'aumento delle guerre causate dalla fame e dalla mancanza di acqua e spazio vitale come anche nell'aggravamento dei problemi di migrazione a livello mondiale. Quindi non si tratta più di un aiuto disinteressato nel quale i paesi industrializzati potrebbero agire da una posizione «sovrana» ma essi, ormai, sono chiamati in causa a contribuire attivamente ed «interessatamente» alla discussione dei rispettivi problemi. Questa discussione si svolge nei termini dello «sviluppo sostenibile», che quindi si presenta come un problema di livello mondiale, e pertanto si connette intimamente con la questione delle risorse naturali e dell'uso responsabile di esse. In questo senso, il «Rapporto Brundtland» definisce «sviluppo sostenibile» il «far sì che esso soddisfi i bisogni dell'attuale generazione senza compromettere la capacità di quelle future di rispondere alle loro».

Secondo l'A. del nostro studio, però, questo nuovo concetto di sviluppo, formulato dagli organi dell'ONU, non oltrepassa quello precedente in senso qualitativo in quanto si basa sempre su un determinato modello di mercato che l'A. critica fortemente nel suo studio. In questo senso, egli sostiene che, nelle problematiche attuali, lo «sviluppo» non costituisce già di per sé il rimedio «magico» per i paesi africani, anzi che è arrivato ad un caratteristico limite ristagnando. Questo ristagnamento si rivelerebbe, appunto, nelle conseguenze del programma dello «sviluppo sostenibile» che in un determinato punto non apporta il vero passo necessario che converrebbe

fare oltre il «moderno» paradigma di «sviluppo» cioè verso la considerazione epistemologica della domanda etica. L'A. del nostro studio ha il merito di aver colto proprio questo momento e di aver inserito, nella crisi della domanda «strutturale» dello «sviluppo (sostenibile)», la questione etica, cioè quella prospettiva nella quale la Dottrina sociale della Chiesa non si stanca di indicare il «vero» sviluppo umano – al di là di quello che si lascia misurare con parametri economici.

A questo punto emerge allora la domanda dell'uomo e della sua dignità per cui è chiamato in causa il Magistero sociale della Chiesa, mosso dall'incombenza sociale dell'amore cristiano «alla denuncia, alla proposta e all'impegno di progettazione culturale e sociale, ad una fattiva operosità, che sprona tutti coloro che hanno sinceramente a cuore la sorte dell'uomo ad offrire il proprio contributo» (*Compendio*, 6). Fine di questo lavoro è quindi non solo di analizzare accuratamente la situazione strutturale ma di rifletterla alla luce dei principi del Magistero sociale della Chiesa e di delineare, a partire da questa riflessione, delle prospettive concrete che possano essere indirizzate alle varie istanze politico-economiche che esercitano il loro influsso concreto su questa situazione. Così si fa suo ed applica alla questione dello sviluppo sostenibile l'incoraggiamento della Dottrina sociale della Chiesa: «L'umanità comprende sempre più chiaramente di essere legata da un unico destino che richiede una comune assunzione di responsabilità, ispirata da un *umanesimo integrale e solidale*: vede che questa unità di destino è spesso condizionata e perfino imposta dalla tecnica o dall'economia e avverte il bisogno di una maggiore consapevolezza morale, che orienti il cammino comune. Stupiti dalle molteplici innovazioni tecnologiche, gli uomini del nostro tempo desiderano fortemente che il progresso sia finalizzato al vero bene dell'umanità di oggi e di domani» (*ibid*.).

Accingendosi a delineare le implicazioni concrete di questa indicazione programmatica della Dottrina sociale della Chiesa per l'accennato complesso di questioni, Noel Izenzama Mafouta arriva in un primo momento (pp. 11-98), analizzando le ragioni storiche della situazione attuale, al risultato che l'idea di «sviluppo» non è un concetto indifferente per i paesi africani bensì un importante momento di identificazione in quanto esso fu propagato come la strada più propria della loro indipendenza – prima politica e oggi economica. Ora che questa idea è entrata in crisi – e in buona parte – anche per l'emergere della questione ecologica, emerge una crisi di identità che esige una riflessione sul fondamento culturale, cioè etico-antropologico, dello sviluppo e della «responsabilità» dell'uomo per l'ambiente.

Questo risultato della prima parte viene ripreso nella seconda (pp. 99-172) dove l'A. spiega il concetto dell'«eco-sviluppo». In esso, egli analizza un «cambiamento paradigmatico» nel senso della teoria di Thomas Kuhn, cioè di un cambiamento

rivoluzionario nella comprensione del concetto di «sviluppo»: finora, questa «idea della modernità» poteva funzionare a livello politico-economico sempre secondo la sua propria logica di massimizzazione del profitto e minimizzazione di impiego, realizzando quindi con un determinato investimento un esito più o meno calcolabile. Invece, nella odierna situazione – la quale a buone ragioni non si chiama più semplicemente «modernità» ma si parla del fatto che ci troviamo già in un'epoca che dovrebbe essere indicata con il concetto della «tarda modernità» – questa logica subisce un ponderoso controargomento di una duplice sorta: da un lato, come abbiamo già analizzato, le strutture di un mercato globalizzato non permettono più di poter indirizzare linearmente gli investimenti nello «sviluppo sostenibile»; dall'altro lato si incontrano dei limiti che la natura stessa ci oppone: limitatezza di risorse, distruzione di spazio vitale per cambiamenti climatici, desertificazione, calamità naturali, ecc.

A livello mondiale, da parte dell'ONU, sono stati nel frattempo attivati dei programmi di reazione a questi ultimi limiti ecologici. La terza parte dello studio (pp. 173-247) è dedicata, pertanto, all'analisi di tali programmi con il risultato che proprio il concetto centrale di essi, lo «sviluppo sostenibile», porta con sé una non trascurabile portata ideologica, quella cioè del neoliberalismo globalizzato: attraverso l'imposizione delle leggi che devono assicurare lo «sviluppo sostenibile» a livello mondiale attraverso i *global player* delle organizzazioni non-governative, vengono detratte alla politica le rispettive possibilità di controllo e questo modo di de-regolamento politico servirebbe, così il nostro Autore, alla linea neoliberale. In altre parole, pur avendo raggiunto attraverso l'«eco-sviluppo» il livello di un nuovo discorso, anche nel senso epistemologico, la discussione internazionale lo tratta ancora con i mezzi «vecchi» cioè di un liberalismo ideologico, monodirezionale. Perciò i vari mezzi di risoluzione e di rimedio, da parte dell'ONU, non realizzano *de facto* il potenziale della nuova domanda e anzi peggiorano la situazione dei paesi africani ingabbiandoli in modo crescente nella loro situazione di eteronomia economica in cui vengono sempre di più privati dalla possibilità di affrontare i loro problemi in modo autonomo. Per l'A., nei progetti internazionali si tratta perciò di un «colonialismo del terzo tipo», indirizzato all'appropriazione e al consumo delle risorse naturali del mondo (p. 236).

L'appello dell'analisi di questa situazione all'etica teologica è tema del quarto ed ultimo capitolo (pp. 249-362). Il compito per la teologia ed il Magistero, secondo l'A., è quello di far fronte all'«ideologia totalitaria della globalizzazione neo-liberale» che mira alla realizzazione di un «mercato-paradiso» (p. 251). Base dell'intervento teologico e magisteriale deve essere l'antropologia cristiana che proclama la

persona umana «principium, subiectum et finis omnium institutorum socialium» (GS 25). L'A. critica, perciò, innanzitutto il paradigma dell'*homo oeconomicus* che con il suo «amore di sé» ed il suo «interesse» determina i parametri fondamentali dell'ordine economico moderno che ormai si è globalizzato. Questo paradigma «tecnicizzato» costituirebbe, come afferma l'A., anche la matrice «ideologica» delle progettazioni internazionali dell'ONU. In alternativa ad esso, Noel Izenzama Mafouta profila la prospettiva cristiana di uno «sviluppo autentico», cioè lo «sviluppo dell'uomo» in senso integrale (p. 361). Invece di liberare il mercato, ci sarebbe da liberare l'uomo, l'uomo concreto ed integrale e non quello ridotto ai suoi interessi economici. Quindi, egli scopre dei paralleli di questa missione evangelizzatrice della Chiesa nell'etica comunitaria dei gruppi negro-africani, prospettando, alla fine del suo percorso, delle prospettive reali di inculturazione e di dialogo interculturale, basato sulle dimensioni della «trascendenza», della «dimensione cosmica» e del «primato della vita».

In questo senso, il presente studio realizza l'intenzione importante di ripensare il concetto di «sviluppo» che fa intimamente parte del «progetto moderno» e che in questo modo determina ancora oggi il nostro modo di pensare. L'etica sociale cristiana ci aiuta, nel senso della tesi del nostro Autore, a riflettere sul fatto che ormai la situazione è cambiata: un nuovo liberalismo globalizzato, da una parte, e la situazione «a rischio» in cui si trova l'intera società umana per la situazione ecologica, dall'altra, rompono le sicurezze che ci sembrano dare i nostri concetti «moderni». In questo senso, Noel Izenzama Mafouta realizza il lavoro importantissimo di «decostruire» l'«ideologia» moderna dello sviluppo reclamando la dimensione umana e morale a cui esso deve essere indirizzato. Giovanni Paolo II affermava, già nel 1979, al proposito: «Lo sviluppo della tecnica e lo sviluppo della civiltà del nostro tempo, che è contrassegnato dal dominio della tecnica stessa, esigono un proporzionale sviluppo della vita morale e dell'etica. Intanto quest'ultimo sembra, purtroppo, rimanere sempre arretrato». D'altronde, il Magistero e l'Etica sociale cristiana ricorrono per la valutazione delle concrete situazioni storiche alle esperienze delle Chiese locali e dei Cristiani attivi nella prassi. Così, l'importante studio del nostro Autore interpella anche la Chiesa africana a impegnarsi in questo dialogo e a realizzare attraverso esso l'annuncio del Vangelo. In questo senso, l'attuale sfida dello «sviluppo eco-sostenibile», pone alla Chiesa, *ab intra*, il compito di applicare i principi del Magistero sociale alla sfida dello sviluppo sostenibile. La persona umana, quale centro e principio dell'etica cristiana appare, in questo senso, nell'analisi di Noel Izenzama Mafouta come un *global player* ecologico («acteur écologique global», p. 171) – un neologismo dell'A. che esprime proprio

il suo tentativo di portare avanti, attraverso le sue riflessioni, la sistematica dell'Etica sociale cristiana. Così, il suo studio, a partire da una problematica concreta dell'Etica sociale, a livello mondiale ed umanitario, contribuisce anche alla discussione sui concetti e principi della stessa disciplina e fornisce, perciò, un contributo originale al dibattito scientifico. Egli prende sul serio, in questo concetto, la base dei principi social-etici cristiani, cioè la persona, e riflette la problematica *strutturale* attraverso il criterio normativo della persona: infatti, la parola *global player* finora fu sempre applicata a istituzioni, cioè a imprese, mai alla persona ossia alla «personalità» (nel senso del criterio della persona rispetto all'«umanità» in quanto tale). Il nostro Autore lo riflette riguardo alle sue conseguenze per la «persona» e – viceversa – delinea da quest'ultimo principio le conseguenze normative per la trattazione etico-sociale dei *global players*. Sulla base di un tale concetto universale, qual è il «*global player* ecologico», diventa quindi concretamente pensabile un nuovo discorso tra le varie Chiese locali e «continentali» e la loro partecipazione al dibattito politico.

Ma anche *ad extram* questa considerazione etico-sociale di Noel Izenzama Mafouta porta delle conseguenze concrete per la Dottrina sociale della Chiesa e per l'Etica sociale cristiana: se egli sottolinea varie volte l'«ideologicità» dell'impostazione neoliberale del mercato mondiale, egli tocca un punto importantissimo della discussione attuale. Chi considera lo «sviluppo» del «mercato» l'unico mezzo per rimediare ai problemi in merito, restringe la prospettiva che dovrebbe essere indirizzata all'uomo integrale all'aspetto riduttivo della «logica del mercato». Questa analisi allude al fatto che spesso quel che riteniamo il «puro» mercato è già segnato da strutture di potere che non intravediamo al primo sguardo e che sono nascoste nella complessità dei regolamenti politici ed economici. In questa direzione va anche l'avvertimento del nostro Autore di non spostare le decisioni dal livello politico a quello economico, in quanto accade proprio in questo momento che le ragioni vengono detratte dal livello della società e sottomesse agli interessi privati. A questo punto l'A. dà alla futura discussione di questo problema il compito di riflettere sul rapporto tra questi due livelli.

In questo senso, l'A. ci presenta una visione decisamente «comunitaria» della società, attenta alla prospettiva di un'individualità integrale, contribuendo così al nostro dialogo europeo con la versione africana che è fortemente radicata nel pensiero delle «comunità», di «tradizioni» ed insomma di tutti i momenti che formano un'identità di comunità. Il pensiero occidentale, invece, è abituato ad astrarre vari livelli l'uno dall'altro e perciò ha plasmato una versione universale, globale dell'economia che appunto sa che l'uomo non è in tutta la sua vita un *homo oeco-*

nomicus ma solo nei momenti in cui agisce economicamente. In questo senso, non esclude l'identità particolare, ma la rimanda al livello «privato», «individuale». Anzi, il pensiero occidentale ritiene necessario astrarre da tali dimensioni per non far passare nell'ambito dell'economia delle strutture di potere che alla fine causano delle disfunzionalità del sistema economico stesso. Pertanto, i problemi delle strutture di ingiustizia sono causati anche da «disfunzionalità» del sistema globale economico, perché certi processi economici non funzionano e vengono impediti da interessi personali ed egoistici. La prospettiva occidentale si delinea, a questo punto, decisamente diversa da quella del nostro Autore. Il «liberalismo» non viene visto già in partenza come un'«ideologia», cioè in prospettiva olistica, ma come un'impostazione che astrae proprio i meccanismi economici da una tale visione olistica per assicurare in questo modo, una fondamentale struttura di giustizia e di garantire, attraverso la produzione e distribuzione dei beni, l'aumento del benessere. Solo per una tale visione, esso poteva, in alcuni pensatori, anche essere correlato ad una prospettiva cristiana. Una tale dimensione – che presuppone senz'altro il processo della modernità europea della differenziazione dei vari ambiti culturali – risulta estranea per il contesto africano.

In questo senso, sarebbe da auspicare che il libro di Noel Izenzama Mafouta susciti un dialogo fra la «prospettiva africana» e la «prospettiva europea»: quest'ultima avrebbe così l'occasione di giustificare il fatto che anche le strutture di mercato possono essere prese in servizio per un ordine migliore del mondo. Ed invece la «prospettiva africana», espressa da parte del nostro Autore, può, in questo modo, realizzare il suo contributo alla discussione denunciando le effettive strutture di ingiustizia che si servono del sistema di mercato per realizzare la loro dominanza. L'etica cristiana sottolinea che dietro di queste strutture c'è sempre l'uomo e che perciò la domanda etica non va sottomessa a quella economica.

L'etica cristiana, in questo senso, non si rivolge contro il mercato in quanto tale, ma contro delle strutture di potere che si sono impadronite del sistema di mercato stesso. Favorire un discorso a livello mondiale, tra politica, economia ed etica, su queste strutture, volto a realizzare la «giustizia» a livello degli ordinamenti e regolamenti, è un concreto apporto *ad extram* attraverso il quale la Chiesa può contribuire con la sua «competenza antropologica» al discorso internazionale ed interdisciplinare. Aver dimostrato che questo discorso oggi non può essere svolto più prescindendo dalla questione dello sviluppo sostenibile e che anzi quest'ultimo aspetto è una prospettiva imprescindibile del nostro discorso attuale, è il merito dello studio dell'A. Già il fatto che questo libro, che dalla prospettiva africana elabora una seria prospettiva critica a certe visioni eurocentristiche di «mercato» e di

«sviluppo sostenibile» nonché alle leggi del mercato globalizzato, viene pubblicato in una collana di «pensiero europeo» e da una casa editrice dello spessore dei *global players* esprime un primo riconoscimento formale al lavoro del Noel Izenzama Mafouta. A questo riconoscimento la presente recensione aggiunge quello scientifico.

Markus Krienke

Note in margine ad una recente recensione

Nel quadro del rinnovamento della teologia morale tanto auspicato dal Concilio Vaticano II, ogni produzione in questa delicata materia dovrebbe quantomeno godere del beneficio previo di un'accurata e oculata accoglienza. Così è stato, in larga parte, il destino riservato dalle recensioni fino ad ora apparse in diverse riviste, espressione di altrettante Istituzioni teologiche, circa il volume R. TREMBLAY – S. ZAMBONI (ed.), *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, EDB, Bologna 2008, pp. 432[1].

Il libro, infatti e come attestano le recensioni di cui sopra, si qualifica per l'assunzione esplicita della categoria teologica della "filiazione", offrendo una sistematizzazione dei nuclei fondamentali della riflessione teologico-morale, secondo gli ambiti che i singoli Autori hanno ritenuto di esplicitare conformemente all'indole propria di un trattato. Qui sta precisamente la novità dell'opera, e cioè nel ritenere che la suddetta categoria, compresa nella sua forte accezione ontologica, così come emerge dal dato scritturistico, in particolare giovanneo e dell'innario cristologico paolino, costituisca la chiave di volta per il radicamento della cristologia del Figlio – compresa nel suo orizzonte propriamente trinitario – nell'antropologia, venendola a configurare così secondo una conformazione che trova espressione poi nell'agire filiale. Di questa nuova e originale impostazione, che costituisce il centro dell'opera, danno prova, poi, sia la presentazione del tribolato cammino che ha dovuto affrontare e che ha accompagnato la teologia morale nell'acquisire l'identità e lo statuto suo proprio di specifica disciplina teologica (cfr. Prima parte), sia, nella Terza parte, i capitoli consacrati alle articolazioni secondo le quali si modula la struttura dell'agire filiale del credente, come riflesso intrastorico della gloria del Padre.

Attesa questa presentazione volutamente succinta degli aspetti innovatori rilevati circa il suddetto volume[2], l'onestà dei recensori, d'altra parte, non dovreb-

---

[1] Cfr. le recensioni rispettivamente di A. MANCINI, in PATH 7 (2008) 495-499; G. DEODATO, in Lateranum 74 (2008) 419-422; G. LUNARDON, in Camillianum VIII (2008) 380-382.

[2] Una più ampia e completa esposizione dei criteri adottati e dei contenuti esposti nel volume è offerta dalla

be lesinare, per amore della verità, a rilevare anche aspetti deboli o critici, che meriterebbero la dovuta attenzione degli Autori, in vista di eventuali miglioramenti, precisazioni e/o approfondimenti, qualora successive edizioni di un'opera o seguenti pubblicazioni li rendessero possibili.

Non è questo il caso della recente recensione, a firma del Prof. A. Bonandi, apparsa su Teologia 33 (2008) 472-473, rivista della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano. In questo caso, infatti, Bonandi, lasciandosi forse prendere la mano da un'istanza critica, che aveva pervaso e improntato l'analisi già precedentemente condotta dallo stesso in merito ai manuali di teologia morale fondamentale, italiani e stranieri, pubblicati dal Concilio Vaticano II fino ai nostri giorni, offre una recensione costituita da una valutazione in larga parte infondata e ingiusta. Per tali motivi, ci sentiamo in dovere di riprendere alcuni dei rilievi critici mossi, offrendo le seguenti brevi annotazioni al giudizio non solo degli "addetti ai lavori", ma soprattutto degli studenti di teologia morale, per i quali precisamente l'opera è stata pensata dal Gruppo di Ricerca *Hypsosis* come strumento, non unico e tanto meno esclusivo, per una loro solida e positiva formazione.

In particolare, entrando in *medias res*, anzitutto si afferma che da parte degli Autori dell'opera in questione si è avuta la presunzione – a giudizio di Bonandi – risultata infondata o insufficiente e, in fondo, falsa, dell'«immissione nella struttura della morale fondamentale di una centrale categoria biblico-dogmatica, quella di figlio, e attraverso questa di molto materiale immediatamente teologico-spirituale, evidentemente ritenuto da sé solo capace di superare le deficienze della manualistica neoscolastica» (p. 472), costituendo così una "opzione fondamentale", che «tuttavia lascia intravedere chiaramente anche le proprie debolezze» (p. 472).

Al riguardo, si deve prendere atto che la filosofia (neo-)tomista, sulla quale si nutriva la manualistica neoscolastica, costituì la struttura che fu alla base della formazione intellettuale ecclesiastica, rappresentazione, di fatto, dell'unico e – fino al Concilio Vaticano II – indiscusso strumento logico nell'esposizione dei diversi trattati di teologia. Il frutto dell'analisi metafisica neoscolastica, con la sua forte accentuazione essenzialista, era l'individuazione di principi generalissimi, astratti e universalmente validi, e quindi immutabili, che sortivano poi i loro effetti negli ambiti particolari della cosmologia, dell'antropologia, della morale, della teologia naturale e, in definitiva, in tutti i tasselli che componevano il mosaico proprio della riflessione teologica. Il sistema filosofico, articolato e compatto, così costituito

presentazione di F. Maceri, *Morale fondamentale. Un trattato "nuovo"*, in Settimana, 22 giugno 2008, 8-9.

si modulava in una forma deduttiva, che dai principi primi discendeva fino alle determinazioni delle conseguenze nei diversi ambiti e circostanze prese in esame, rischiando conseguentemente di rimanere sordo o – secondo le critiche più accentuate – negando la valenza antropologica e filosofica della storia, fatti salvi l'essenza immutabile e perenne della natura umana, e quindi con esiti contrassegnati in larga parte dal fissismo, dall'essenzialismo, dall'intellettualismo e dal deduttivismo.

Premesso questo quadro necessariamente stringato e che non vanta alcuna pretesa esaustività, si deve affermare che il volume recensito non ha inteso immettere una categoria biblico-dogmatica o materiale immediatamente teologico-spirituale per superare le deficienze più sopra, seppur sinteticamente, indicate e nelle cui trame – a giudizio di Bonandi – sembrerebbe rimanere irretito. Anzi, prendendo atto della profonda crisi che ha investito anche e non solo la metafisica neoscolastica negli anni della "svolta" conciliare, l'intento che si avverte costantemente perseguito è piuttosto quello di farsi carico della crisi della modernità, che è soprattutto caratterizzata dall'interrogativo metafisico, recuperando uno spessore ontologico che renda ragione immediatamente della domanda antropologica e della indeducibile e gratuita Rivelazione di Dio nella vicenda storica del Figlio incarnato. Al riguardo, sarebbe sufficiente il rimando ai capitoli che compongono la Seconda Parte del volume *Figli nel Figlio*.

Si è inteso così superare derive chiaramente immanentistiche, dalle quali anche la teologia morale post-conciliare non è rimasta immune, riaffermando invece sempre il legame inscindibile tra la domanda morale e quella religiosa (cfr. *Veritatis Splendor*, n. 9), e recuperando, in definitiva, il reciproco ed esatto rapporto fra l'*humanum* e il *divinum*, la cui origine dev'essere giustamente ricondotta alla tradizione dogmatica, frutto dei primi secoli della fede riflessa della Chiesa e criterio, ancora oggi, per scongiurare sia un immobilismo deduttivistico della morale, sia un altrettanto pernicioso appiattimento storico-orizzontalista, asservito all'esclusivo e indiscusso monopolio della *ratio*.

Inoltre, nell'economia di un trattato che non ha inteso la pretesa dell'esclusività e tanto meno di affrontare tematiche già da altri autori ampiamente ed egregiamente affrontate, come danno attestazione l'ampia bibliografia e i rimandi in calce al volume, risulta ugualmente ingiustificata l'accusa secondo la quale il modo in cui gli Autori «svolgono la categoria (di filiazione) (*ndt*) congiura alla fine contro il loro intento, in quanto non riesce ad offrire, per un malinteso soprannaturalismo, gli strumenti riflessivi atti a rivedere la teoria morale implicata» (p. 472).

In merito, si deve affermare che l'"essere figlio" ha una valenza anzitutto on-

tologica e non solo morale, in quanto la più intima essenza di tale agire consiste nell'assumere consapevolmente la filiazione e immetterla nel dinamismo proprio dell'agire morale. Infatti, se l'assunto di fondo è quello di affermare che l'uomo è persona nella Persona del Figlio, derivando da qui le modalità altrettanto filiali del suo agire come persona filializzata, non si è qui di fronte ad un vago e malinteso "soprannaturalismo", reo – a dire del recensore – di non offrire gli strumenti riflessivi propri di una rinnovata teoria morale implicata. Bensì si è di fronte all'affermazione e alla giustificazione riflesse della dignità personale, che ultimamente è giustificabile e plausibile solo perché ciascuno è costituito nel proprio essere "in" e "a partire" da un rapporto originario e originante di figliolanza, dove la libertà – e con essa la *ratio*, la volontà e tutte gli altre strumentazioni classiche sviscerate dalla riflessione morale – sono le facoltà che l'essere umano ha di realizzare ciò che corrisponde al suo più profondo desiderio e, quindi, alla sua natura di essere immagine analogica di Dio e alla sua vocazione di essere figlio nel Figlio. Al riguardo, a titolo di esempio, si può opportunamente rinviare a quanto esposto nel capitolo riservato all'agire morale (*Figli nel Figlio*, pp. 185-200). Dimenticare ciò è piuttosto il rischio nel quale incorre chi, forse ancora oggi, non è sufficientemente capace di comprendere, di integrare e di esprimere il rapporto, senza confusione né separazione, tra antropologia e cristologia.

Così facendo, si corre il grave rischio a motivo del quale l'assunto biblico-scritturistico viene relegato a semplice *dicta probantia*, quando addirittura non viene rimosso o ridotto a semplice giustificazione perenetica, rispetto a quello che può essere erroneamente ritenuto come il vero e proprio oggetto della teoria morale, e cioè la messa in opera di "strumenti riflessivi" che, certamente in questo caso, resterebbero avviluppati e succubi del pregiudizio intellettualistico, e cioè di quella pregiudiziale rappresentazione idealistica della norma e dell'esperienza morale, debitrice della "svolta" post-conciliare ancora in larga misura condizionata dall'insuperata ipoteca kantiana.

Rendere ragione della "pretesa" della fede di conoscere la verità del cristiano, ivi compresa la forma autentica dell'esperienza morale umana in genere, è il compito proprio della teologia morale, come nel volume attestano anche i capitoli dedicati, ad esempio, alla *ratio*, alla libertà, alla coscienza, ai doni spirituali, alle virtù, alla legge naturale… Questi ultimi approfondimenti circa gli "strumenti riflessivi" di una rinnovata "teoria morale", compresi però, come fanno gli Autori del volume, nell'ottica della fede mediante la quale il cristiano e l'uomo in genere possono venire a capo di se stessi ed essere fedeli a ciò che essi sono da sempre grazie al dono di sé di un Altro – Dio nel suo Figlio incarnato mediante lo Spirito Santo –, non possono

essere tacciati di avere eluso la ricerca antropologica fondamentale, non andando oltre a un'«affermazione puramente formale della necessità dell'*humanum* rispetto al *divinum*» (p. 472). Al contrario, questi "strumenti riflessivi" vengono ricondotti alla pertinenza della questione morale nel suo essere fondamentalmente questione religiosa o di fede ancorché antropologica, superando in tal modo anche il rapporto dialettico, e solo nominalisticamente qualificabile come irrisolta "tensione", tra oggettivo e soggettivo o tra «intenzione filiale e oggettività filiale» (p. 472).

In conclusione, affidando ai lettori le presenti note, si è inteso anzitutto rendere giustizia ad una fatica teologica che meriterebbe una più attenta e meno superficiale analisi; e inoltre si è voluto quantomeno attenuare i toni di un circolo vizioso entro il quale – a nostro modesto giudizio – resta rinchiusa e quasi soggiogata la recensione di A. Bonandi. Questa analisi critica, infatti, riletta alla luce delle puntualizzazioni più sopra offerte, potrebbe a sua volta essere ricompresa all'insegna e come espressione emblematica di un pregiudiziale monopolio metodologico, che solo formalmente può dirsi debitore della autentica 'svolta' conciliare, rimanendo invece di fatto largamente arroccato in un paradigma formale, che potrebbe rischiare di essere puro esercizio nominalistico della 'teoria' morale che, in tal modo, ben difficilmente riuscirebbe ad avanzare proposte per far vivere l'uomo all'insegna di una 'vita' morale degna della sua verità più profonda.

Augusto Chendi

Finito di stampare
nel mese di aprile 2009
da Reggiani S.p.A. - Varese

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

2

Anno XIV
giugno 2009

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

RTLu 2/2009

Editoriale

Manfred Hauke, *L'attualità dei Padri* 213

Articoli

Damian Spataru, *Fondamenti ecclesiologici nei Padri Cappadoci* 219

André-Marie Jerumanis, *Ortodossia e ortoprassia nei Padri della Chiesa* . . . 243

Robert Dodaro, *Vescovi, laici e politica secondo sant'Agostino* 271

Manfred Hauke, *La teologia delle religioni alla luce dei Padri*. 283

Hubertus R. Drobner, *Bologna und die Kirchenväter: Die Stellung der Patrologie in der Umsetzung des Bologna-Prozesses an den Katholisch-Theologischen Fakultäten Deutschlands* 309

Contributi

Cornelius Roth, *Liturgiewissenschaft und Priesterausbildung. Auf der Suche nach dem mystagogischen Liturgen von morgen* 325

Michael Stickelbroeck, *I sacramenti come concretizzazione della storia della salvezza* 345

Dibattiti

Ettore Malnati, *Il presbitero nell'enciclica* Sacerdotii Nostri Primordia *di Giovanni XXIII* 359

Vita ecclesiale

Pier Giacomo Grampa, *Fede e ragione: la Teologia nella città* 373

Recensioni

Miguel de Salis, *Concittadini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa* (di Arturo Cattaneo). 379

Serafino M. Lanzetta, *Il sacerdozio di Maria nella teologia cattolica del XX secolo. Analisi storico-teologica* (di Manfred Hauke) 385

Editoriale
L'attualità dei Padri

Manfred Hauke
Facoltà di Teologia di Lugano

1. Invito ad una ermeneutica corretta

Il presente numero della nostra rivista si focalizza sull'importanza dei Padri della Chiesa nella situazione attuale. Su questo tema, in generale, si è già espressa in maniera autorevole la Congregazione per l'Educazione Cattolica vent'anni fa con l'Istruzione *Inspectis dierum*. «I Padri "… sono una struttura stabile della Chiesa, e per la Chiesa di tutti i secoli adempiono a una funzione perenne. Cosicché ogni annuncio e magistero successivo, se vuole essere autentico, deve confrontarsi con il loro annuncio e il loro magistero; ogni carisma e ogni ministero deve attingere alla sorgente vitale della loro paternità e ogni pietra nuova aggiunta all'edificio … deve collocarsi nelle strutture già da loro poste, e con esse saldarsi e connettersi"»[1]. I Padri della Chiesa sono i testimoni privilegiati della prima Tradizione. Per definire il loro ruolo più precisamente, la patrologia elenca i quattro requisiti della vera fede, della santità della vita, del riconoscimento da parte della Chiesa e dell'antichità[2] (fino all'ottavo secolo)[3]. Il motivo sistematico del ricorso ai Padri sta nel loro legame con la parola

[1] Congregazione per l'Educazione Cattolica, Istruzione *Inspectis dierum* (Lo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale), 1989, n. 16 (EV = Enchiridion Vaticanum 11, n. 2846). Viene citato Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Patres ecclesiae* (1980) (EV 7/1).

[2] Cfr. H.R. Drobner, *Patrologia*, Piemme, Casale Monferrato 1999², 1-3; M. Maritano, *Padre, Padri della Chiesa I. Padre*, in A. Di Berardino (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane* III, Marietti, Genova – Milano 2008, 3727-3729.

[3] Di solito, il periodo è ritenuto terminato con Isidoro di Siviglia († 636) in Occidente e con Giovanni Damasceno in Oriente († ca. 750), ma recentemente si tende a stabilire la conclusione anche per l'Occidente nell'ottavo secolo con Beda il Venerabile († 735): cfr. S. Döpp – W. Geerlings (edd.), *Dizionario di letteratura cristiana antica*, Urbaniana University Press – Città nuova, Roma 2006, XIII.

di Dio, come spiega il Concilio Vaticano II: «La Sacra Tradizione e la Sacra Scrittura sono… strettamente congiunte e comunicanti tra loro. Ambedue infatti, scaturendo dalla stessa divina sorgente, formano in un certo qual modo una cosa sola e tendono allo stesso fine. Infatti la Sacra Scrittura è parola di Dio in quanto è messa per iscritto sotto l'ispirazione dello Spirito Santo; invece la Sacra Tradizione trasmette integralmente la parola di Dio, affidata da Cristo Signore e dallo Spirito Santo agli apostoli, ai loro successori, affinché questi, illuminati dallo Spirito di verità, con la loro predicazione fedelmente la conservino, la espongano e la diffondano. In questo modo la Chiesa attinge la sua certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola Sacra Scrittura. Perciò l'una e l'altra devono essere accettate e venerate con pari sentimento di pietà e di riverenza»[4].

Lo studio dei Padri come testimoni privilegiati della Tradizione antica è quindi indispensabile per accogliere in modo sicuro l'insegnamento della Sacra Scrittura al momento presente. Essi proteggono la Chiesa attuale contro un'"ermeneutica della rottura", denunciata da Papa Benedetto XVI come pista sbagliata per la ricezione dell'ultimo Concilio[5]: «Come ho avuto modo di chiarire nel discorso alla Curia Romana del 22 dicembre del 2005, una corrente interpretativa, appellandosi ad un presunto "spirito del Concilio", ha inteso stabilire una discontinuità e addirittura una contrapposizione tra la Chiesa prima e la Chiesa dopo il Concilio …». Il Concilio «non ha voluto una rottura, un'altra Chiesa, ma un vero e profondo rinnovamento, nella continuità dell'unico soggetto Chiesa, che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre identico, unico soggetto del Popolo di Dio in pellegrinaggio»[6].

I Padri della Chiesa, oltre a tenere presente alla Chiesa le proprie origini, sono anche un ponte con le altre confessioni cristiane, almeno in quanto esse valorizzano l'importanza della Chiesa antica. Questo è chiaro per le chiese ortodosse e precalcedoniane, ma anche (pure in modo minore) per la comunità anglicana e le denominazioni protestanti che accolgono come Credo il Simbolo niceno-costantinopolitano.

I Padri, non per ultimo, possono esemplificare anche come accogliere criticamente in un determinato momento le sfide dell'inculturazione. Loro hanno cercato una "assimilazione" del pensiero filosofico, ma anche una necessaria "disassimilazione":

---

4 *Dei Verbum* 9.

5 Benedetto XVI, *Discorso alla Curia Romana*, 22 dicembre 2005.

6 *Discorso al Convegno pastorale della Diocesi di Roma*, 26 maggio 2009. Un sussidio interessante per munirsi contro l'ermeneutica della rottura si trova in A. Marchetto, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, LEV, Città del Vaticano 2005, specialmente 353-391; vedi anche la proposta recente di B. Gherardini, *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2009.

hanno rifiutato gli errori e il sincretismo «così diffuso nella cultura ellenistica allora dominante», ma anche il «razionalismo che minacciava di ridurre la fede ai soli aspetti accettabili per la razionalità ellenica»[7]. Incomincia in questo spirito duplice (assimilazione e disassimiliazione) «la grande opera di *inculturazione* cristiana, come si suole chiamarla oggi. Sono diventati l'esempio di un incontro fecondo tra fede e cultura, tra fede e ragione»[8].

2. Vari temi di attualità

Il rinnovamento ecclesiologico del Vaticano II ha attinto ampiamente alla dottrina dei Padri[9]. «Gli esempi e gli insegnamenti dei Padri, testimoni della Tradizione, sono stati particolarmente valutati e valorizzati nel concilio Vaticano II … facendo fruttificare nelle odierne circostanze l'antico principio dell'unità nella diversità e del progresso nella continuità della Tradizione»[10]. Per far valere la radice patristica dell'ecclesiologia, la scelta dei nostri articoli sull'attualità dei Padri incomincia con una sintesi sui "Fondamenti ecclesiologici nei Padri Cappadoci". L'autore, don Damiano Spataru, ha recentemente fatto il suo dottorato presso la Facoltà di Teologia di Lugano sulla gerarchia ecclesiale nei Padri Cappadoci[11]. Spataru, nel suo articolo, descrive l'esigenza di favorire la *koinonia* (comunione) in una Chiesa fortemente minacciata dall'eresia. Ci sono degli elementi costitutivi dell'ecclesiologia che riguardano tutto il popolo di Dio. Il sacerdozio ministeriale (episcopato, presbiterato, diaconato) si manifesta come fattore indispensabile per mantenere e sviluppare la comunione tra le varie chiese locali. Non manca neanche lo sguardo alle esigenze della Chiesa universale mediante il collegio dei vescovi e il ministero petrino. In mezzo ad una situazione catastrofica, san Basilio vuol riportare la Chiesa al suo "antico splendore"[12] e «condurla all'unità armonica di un solo corpo»[13].

---

7 Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Inspectis dierum* 31.

8 *Ibid.*, 32.

9 Cfr. G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione* Lumen gentium, Jaca Book, Milano 1975 (ristampa 1993), 620-623.

10 Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Inspectis dierum* 24.

11 Cfr. D. Spataru, *Sacerdoti e diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci*, EDB, Bologna 2007.

12 Basilio, *Epistula* 28,1.

13 *Ibid.*, 66,2.

L'attualità del messaggio patristico non manca neanche per la teologia morale in cui oggi domina spesso un approccio illuministico che si rifà all'idea dell'autonomia sulla scia di Immanuel Kant. Quest'approccio, oltre a dimenticare il radicamento dell'etica nella metafisica, nell'ordine dell'essere, ritiene il ricorso alla Parola di Dio nella Sacra Scrittura e nella Tradizione come realtà sorpassata, dimenticando la figura di Cristo e l'esperienza del passato guidata dallo Spirito Santo nelle grandi questioni etiche la cui sostanza rimane identica nella storia. Sarebbe interessante verificare l'attualità dei Padri in questioni oggi dibattute ma già ben presenti nell'antichità, come ad esempio la morale femminile, il divorzio, l'aborto e la contraccezione[14]. L'articolo qui presentato da don André-Marie Jerumanis, professore di Teologia morale presso la Facoltà di Teologia di Lugano, vede un rimedio per i problemi attuali nel ricorso alla morale cristocentrica della Chiesa antica: "Ortodossia e ortoprassia nei Padri della Chiesa". La vera fede deve manifestarsi nella vera prassi morale. In sant'Ireneo, per esempio, si presenta molto bene la base antropologica della morale cristiana, in particolare nella distinzione tra l'elemento naturale e quello soprannaturale dell'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio; la perdita della *similitudo* con Dio (del dono dello Spirito Santo riportato da Cristo nel Battesimo) equivale alla perdita della salvezza in Adamo. Qui appare quindi la realtà del peccato originale, spesso non tematizzata a sufficienza nelle sintesi contemporanee della morale fondamentale. Jerumanis presenta inoltre i contributi di Clemente di Alessandria, di Agostino e di Massimo il Confessore oltre che l'importanza dei Concili di Calcedonia (451) e di Costantinopoli III (681) per la teologia morale. L'esito dell'indagine è una morale "filiale" orientata a Cristo, di chiara coniatura soprannaturale, bisognosa della grazia, ma pure capace di dialogare con il buonsenso umano orientato al Logos.

I Padri della Chiesa sono persino interessanti per il rapporto tra Chiesa e politica. Lo mostra Padre Robert Dodaro OSA, preside dell'Istituto Patristico "Augustinianum" a Roma, con il suo contributo "Vescovi, laici e politica secondo Sant'Agostino". Dodaro, autore di varie pubblicazioni sul coinvolgimento di Agostino nella politica e a favore dei politici, ribadisce che il vescovo d'Ippona offre «la prima teoria assoluta della formazione della coscienza politica cristiana». Agostino non si impone in modo

---

[14] Si può vedere p. es. sulla contraccezione la grande raccolta di materiale da parte di J.T. Noonan, *Contraception: A history of its treatment by the catholic theologians and Canonists*, Cambrigde, Mass. 1986²; per la valutazione sistematica del materiale vedi J.C. Ford – G. Grisez, *Contraception and Infallibility*, in Theological Studies 2 (1978) 258-312; W. Neuer, *Die Enzyklika "Humanae Vitae" im Licht von Bibel und Tradition. Eine evangelische Stellungnahme zur Frage der Empfängnisregelung*, in R. Süssmuth (ed.), *Empfängnisverhütung. Fakten, Hintergründe, Zusammenhänge*, Hänssler, Holzgerlingen 2000, 1031-1071 (1062-1064. 1070).

violento per risolvere delle questioni politiche, ma fornisce gli elementi necessari affinché i politici cristiani stessi possano formare la propria coscienza. Le virtù politiche vanno trasformate dalle virtù teologali, come Agostino dimostra in un caso concreto che riguarda la pena di morte: qui non si vede soltanto il diritto dello stato d'infliggere la pena capitale, ma si considera anche l'esempio di Gesù che pratica la misericordia di fronte all'adultera.

La società in cui vivevano i Padri dei primi quattro secoli assomigliava molto alla società pluralista occidentale di oggi. Perciò vale veramente la pena studiare l'atteggiamento dei Padri nei confronti delle religioni umane. Una sintesi di questo tema è fornita dall'articolo del sottoscritto: "La teologia delle religioni alla luce dei Padri". La teologia delle religioni è una disciplina accademica relativamente recente, ma le basi teologiche per valutare correttamente il fenomeno religioso fuori dell'ambito della rivelazione sono già ben presenti nella Sacra Scrittura e nella prima Tradizione. Possiamo dire addirittura che i Padri, visti nel loro insieme, hanno una prospettiva molto più matura di quanto si trova in non pochi lavori contemporanei. Nella teologia occidentale, per esempio, si trova una forte tendenza verso la "teologia pluralista delle religioni" che ritiene tutte le religioni a pari modo dei doni salvifici di Dio. Una simile tesi è già presente nel contesto antico – non nei Padri, però, bensì in alcuni filosofi sincretisti. I Padri invece, pur valorizzando i "semi del Verbo" presenti nella sapienza pagana, non fanno gli apologeti del paganesimo, bensì presentano le religioni pagane nel loro insieme come frutto della ricerca umana e dell'inganno diabolico. Essi prendono sul serio anche la realtà del peccato, dell'influsso delle forze maligne e dell'esigenza d'essere redenti da Cristo e di far parte della Chiesa. Così i Padri possono contribuire ad acquistare un'immagine completa delle religioni non cristiane e superare un ingenuo ottimismo, frutto di una ricezione scorretta dei documenti del Vaticano II e distaccata dalle fonti della rivelazione.

Dopo gli articoli menzionati sull'attualità dei Padri, il presente numero della nostra rivista offre ancora due contributi legati ad altri temi. Don Michael Stickelbroeck, professore di Dogmatica in Sankt Pölten (Austria), presenta i "Sacramenti come concretizzazione della storia della salvezza". I sacramenti non sono canali della grazia in senso astratto, ma comunicano la vita divina che proviene dal mistero di Cristo che si è realizzato nella storia salvifica, in particolare nell'Incarnazione e nel mistero pasquale. Così nei sacramenti i fedeli incontrano la persona di Cristo e sono inseriti negli eventi salvifici.

Don Cornelius Roth, Rettore del Seminario diocesano di Fulda (Germania), offre una riflessione (in lingua tedesca) sul rapporto tra la scienza liturgica e la formazione dei futuri sacerdoti: «Liturgiewissenschaft und Priesterausbildung. Auf der Suche

nach dem mystagogischen Liturgen von morgen». Si tratta qui di favorire una liturgia "mistagogica", una richiesta ben presente già all'epoca dei Padri: basti pensare alle "Catechesi mistagogiche" di san Cirillo di Gerusalemme.

Tra i "dibattiti", si torna ancora direttamente sul tema dei Padri. Don Hubertus R. Drobner, professore di Storia della Chiesa nella Facoltà Teologica di Paderborn (Germania), si dedica all'influsso del processo di Bologna sullo studio dei Padri della Chiesa nella facoltà teologiche cattoliche in Germania: "Bologna und die Kirchenväter: die Stellung der Patrologie in der Umsetzung des Bologna-Prozesses an den Katholisch-Theologischen Fakultäten Deutschlands". Il processo di Bologna, almeno nella sua applicazione concreta, ha portato un peggioramento per gli studi riferiti ai Padri. Drobner, però, fa una proposta per contenere i danni e per migliorare le prospettive future[15]. Vale la pena lottare affinché anche oggi sia presente la sapienza dei Padri della Chiesa per formare bene il futuro.

[15] La critica di Drobner al processo di Bologna non è isolata, ma è una voce significativa tra molte altre simili, soprattutto da parte delle scienze umanistiche, come dimostra una pubblicazione recentissima dall'ambiente accademico tedesco: C. Scholz-V. Stein (edd.), *Bologna-Schwarzbuch. Herausgegeben im Auftrag des Präsidiums des Deutschen Hochschulverbandes*, Deutscher Hochschulverband, Bonn 2009.

Fondamenti ecclesiologici nei Padri Cappadoci

Damian Spataru
Rivera (Cantone Ticino)

1. Introduzione

Non senza motivo il teologo J. A. Möhler affermava: «Per me è stato fortemente stimolante lo studio dei Padri: vi ho trovato un cristianesimo così vivo, così moderno, così ricco!»[1]. È un'affermazione che a distanza di quasi duemila anni, visto lo sviluppo ecclesiologico, si può fare senza dubbio. In realtà, nella Chiesa dei primi secoli, si sono verificati non solo il coraggio dei martiri ma anche l'abbandono della Chiesa da parte di molti cristiani, l'allontanamento e l'indifferenza dall'insegnamento scritturistico (il Vangelo) e da quello tradizionale (i Concili).

Lo sforzo primario dei Cappadoci è quello di fissare meglio i fondamenti ecclesiologici della propria Chiesa (locale), di garantirle la salute spirituale e poi, in un secondo momento, di cercare un allacciamento con le altre Chiese orientali e occidentali. In questo senso si potrà parlare non dell'isolamento della Chiesa locale o delle Chiese locali ma di una coscienza graduale di universalità che in esse si sviluppava.

L'ecclesiologia dei cappadoci è un'ecclesiologia trinitaria ed eucaristica che ha lo scopo di creare la comunione fra tutti i battezzati a partire dalla propria diocesi riunita intorno al proprio vescovo fino alle Chiese più lontane, quelle orientali e quelle occidentali. Intorno a questo obiettivo comune si concentra l'intera attività dei vescovi Basilio il Grande, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo: «[…] per questo abbiamo accettato il trono episcopale»[2].

---

[1] J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* (tr. it. *L'Unità nella Chiesa: cioè il principio del cattolicesimo secondo lo spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli*, Roma 1969), Tübingen 1825 citato in A. Cattaneo, *La Chiesa locale, I fondamenti ecclesiologici e la sua missione nella teologia postconciliare*, Città del Vaticano 2003, 45.

[2] Greg. Naz., *Or.* 22, 14.

Una realtà che si deve accennare dall'inizio è la seguente: è difficile cogliere il pieno significato della parola comunione nella Chiesa del IV secolo. Lo studioso De Vries analizza la nozione di *koinonia* nell'accezione di Basilio. Essa non può essere trattata come una nozione giuridica esattamente determinata, così come è stata elaborata più tardi. Le condizioni giuridiche della *koinonia* non sono esatte. Questa nozione non può essere determinata dal punto di vista giuridico[3].

L'unità della Chiesa si trova nella *koinonia* dei vescovi riuniti nella fede e nell'amore sotto un solo Capo Gesù Cristo. Ma dove si trova la vera *koinonia*? Basilio vuole mostrare che lui si trova nella vera fede e che la *koinonia* con lui è quella giusta[4]. L'esclusione dalla *koinonia* è causata dall'eresia. Con gli eretici non può esistere *koinonia* perché essi si trovano fuori della Chiesa[5]. Qui interviene un nuovo elemento sottolineato bene da De Vries. Egli afferma che ci sono anche delle situazioni in cui tra le Chiese locali si verificano dei piccoli inconvenienti. In questo senso non si può parlare di una *koinonia* perfetta, ma neanche di una rottura definitiva. Si tratta di un tipo di scisma. Gli scismatici appartengono in qualche modo alla Chiesa. Qui si vede come la nozione di Basilio sulla *koinonia* sia poco precisa giuridicamente[6].

Gli esempi messi a disposizione dai Padri Cappadoci sono rappresentativi. Essi presentano una Chiesa divisa e nello stesso tempo avanzano alcune linee che potrebbero essere utili per un ulteriore approfondimento dell'ecclesiologia attuale[7].

---

3 Cfr. W. de Vries, *Die Obsorge des hl. Basilius um die Einheit der Kirche im Streit mit Papst Damasus*, OCP 47/1, Roma 1981, 58.

4 Cfr. Bas., *Ep.* 204, 7.

5 Cfr. Bas., *Ep.* 214, 2.

6 Cfr. Bas., *Ep.* 188, *can.* 1; de Vries, *Die Obsorge des hl. Basilius*, 60.

7 Per altri cenni ecclesiologici nei Padri cappadoci si possono consultare: P. Battifol, *L'ecclésiologie de saint Basile*, in Echos d'Orient 21 (1922) 9-13; L. Vischer, *Basilius der Grosse. Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts*, Basel 1953, 52-72; J. Danielou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961, 65-76; I. Karmiris, *L'ecclesiologia dei tre gerarchi* (in greco), Atene 1962; N. Chitescu, *Aspecte ale eclesiologiei la Sfintii trei Ierarhi*, in Studii teologice 14 (1962) 395-413; Ph. Muraille, *L'Église de l'oikuménè d'après Saint Grégoire de Nazianze. Notes sur l'unité e l'universalité*, in Ephemerides Theologicae Lovanienses 44 (1968) 154-178; B. Krivosein, *L'ecclesiologie de Saint Basile le Grand*, in Messager de l'Exarcat du patriarche russe en Europe occidentale 17/1 (1969) 75-102; B. Bobrinskoy, *Liturgie et ecclésiologie trinitarie de saint Basile*, in Verbum Caro 23 (1969) 1-32; I. Ibañez, *Aspectos eclesiologicos en la teologia de Basilio di Cesarea*, in Scripta theologica 2 (1970) 7-38; Id., *Iglesia: fondamento teologico y organizacion en Basilio de Cesarea*, Diss., Pamplona 1975; G. D. Gordini, *Il popolo di Dio nel IV secolo*, in Id. (a cura di), *Storia della Chiesa*, vol. III/1, Torino 1972³, 395-402; F. Trisoglio, *San Gregorio di Nazianzo in un quarantennio di studi (1925-1965)*, in Rivista lasalliana 40 (1973) 367-377; J. D. Ziziolulas, *La dimensione pneumatologia della Chiesa*, in Communio 468 (1973/7) 10-18; J. Gribomont, *Invitations et reproches de S. Basile*, in Seminarium 27 (1975) 336-352; M. De Sardes, *Le Patriarcat oecuménique dans l'Église orthodoxe*, Théologie historique 32, Paris 1975, 61-78; P. Scazzoso, *Introduzione alla ecclesiologia*

2. Una Chiesa lacerata dall'eresia

La situazione della Chiesa del IV secolo, dopo il Concilio di Nicea (325), è presentata dai cappadoci con dei tratti negativi[8]. Tutti e tre, Basilio, il fratello Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo, parlano della decadenza della Chiesa e ne fanno una critica consistente, in modo particolare alle autorità ecclesiastiche che non si adoperano «per promuovere il Vangelo di pace e di salvezza»[9].

Nel trattato *Sullo Spirito Santo* Basilio paragona la vita della Chiesa ad una battaglia navale nel buio della tempesta, dicendo fra l'altro: «A che cosa paragoneremo dunque la situazione presente? […] Osservami dunque questo quadro: dai due lati la flotta che si lancia all'attacco in modo terrificante; poi si combatte gettandosi gli uni sugli altri in una esplosione di collera irreparabile. Immagina, se vuoi, che la flotta si disperda per una violenta tempesta; che una spessa oscurità, piombando dalle nuvole, oscuri tutta la visuale, così da rendere impossibile distinguere più tra gli amici e i nemici, essendo irriconoscibili per la confusione le loro bandiere.

Per rendere più vivo il quadro aggiungeremo ancora un mare gonfio che si rivolta dalle profondità verso l'alto; dalle nuvole si riversa acqua impetuosa, e terribile è l'agitarsi dei flutti sollevati dalle onde; inoltre da ogni parte si abbattono i venti sullo stesso punto, tutta la flotta entra in collisione. Di quelli che sono sulla linea di battaglia, alcuni tradiscono e passano al campo avversario durante la stessa battaglia; altri si trovano contemporaneamente nella necessità di respingere le navi che il vento spinge loro addosso e di opporsi agli assalitori, e si massacrano l'un l'altro per la rivolta che il rifiuto dell'autorità e il desiderio di ciascuno di comandare ha provocato. Immagina inoltre che sul mare regni un rumoreggiare confuso e indistin-

---

di san Basilio, SPM 4, Milano 1975; I. Ortiz De Urbina, *Caratteristiche dell'ecumenismo di S. Basilio*, in Augustinianum 19 (1979) 389-401; A. Romita, *L'atteggiamento di S. Basilio verso gli eretici e i non cristiani*, in Nicolaus 8/1 (1980) 166-172; P. Christou, *Die Sorge des Basilius um die Koinonia der Kirche*, in I. Rauch – P. Imhof, *Basilius Heiliger de Einen Kirche. Regensburger Ökumenisches Symposion 1979 im Auftrag der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz (16. 7 bis 21. 7 1979)*, Koinonia 1, München 1981, 57-67; T. Špidlík, *«Sentirsi Chiesa» nella catechesi di Basilio Magno*, in Sentirsi Chiesa 46 (1982) 113-122; K. Koschorke, *Spuren der alten Liebe*, Freiburg Schweiz 1991.

8 Il cardinale Newman affermava che «l'episcopato, la cui azione fu così pronta e concorde a Nicea, al sorgere dell'arianesimo, come classe od ordine di persone, non svolse un ruolo positivo nelle difficoltà che seguirono il Concilio, mentre fu il laicato che si assunse un tale ruolo. […]. Naturalmente vi furono grandi ed illustri eccezioni: in un primo tempo Atanasio, Ilario, il latino Eusebio e Febadio; e più tardi, Basilio, i due Gregori e Ambrogio […]» (J. H. Newman, *Gli ariani del IV secolo* [tit. or. *The Arians of the Fourth Century*, London-New York 1890], Milano 1981, 345).

9 Bas. *Ep.* 265, 2.

to per il turbinare di venti, il fragore dei navigli, le onde impetuose e il gridare dei combattenti che lanciano ogni sorta di urla contro ciò che accade; poiché non si sente più la voce del comandante né quella del pilota, ma regnano un terribile disordine e confusione, l'eccesso dei mali provoca, per la disperazione di vivere, ogni licenza di commettere errori»[10].

Allo stesso modo, da un altro punto di vista, Gregorio di Nissa nel *De vita Moysis* afferma che la mancanza di una buona preparazione spirituale al ministero sacerdotale costituisce uno dei motivi del declino: «alcuni addirittura non ancora lavati e mantenendo il vestito sporco della loro vita e ponendo davanti a loro la sensibilità istintiva, osano affrontare la salita verso il Signore. Succede che essi sono lapidati dai loro propri pensieri: le opinioni eretiche infatti sono realmente una sorta di pietre che uccidono i loro propri ideatori»[11].

Gregorio di Nazianzo testimonia, nelle poesie e nei discorsi, il deterioramento della vita religiosa avvenuto nella Chiesa orientale in seguito alle vicissitudini della discordia[12]: «l'altra invece [la Chiesa d'Oriente], prima era ortodossa, ora non più, ma giace nel baratro della perdizione, da quando la città frivola e piena di vizi, Alessandria, fervore insano, produsse Ario, l'abominevole desolazione»[13].

Il contesto sopra descritto mostra una Chiesa locale lacerata dall'eresia, una ricezione difficoltosa dell'insegnamento del Concilio di Nicea (325) e un'idea di comunione molto lontana dall'ideale desiderato dai cappadoci. Ecco alcuni elementi evidenziati dall'ecclesiologia cappadoce.

3. Elementi costitutivi dell'ecclesiologia

3.1. Gli elementi sostanziali

3.1.1. Il popolo di Dio

Una sottolineatura particolare nelle opere dei cappadoci è riservata ai battezzati. Tutti sono considerati come membra della Chiesa, tutti sono chiamati alla santità

---

10 Bas., *De Sp. S.* 30, 76.

11 Greg. Nis., *De vita Moysis, SC* 1bis, 80.

12 Ogni discordia per lui è l'opera del demonio che gode nel dividere i cristiani, cfr. C. Moreschini (a cura di), *Gregorio di Nazianzo, Tutte le Orazioni*, Milano 200, 1185 nota 293.

13 Greg. Naz., *Carm.* I, 11, vv. 562-578, 162 ; cfr. Id., *Or* 2, 78; Newman, *Gli ariani del IV secolo*, 291-293.

e tutti devono vivere in armonia rispettando l'ordine dei carismi «imposto» dallo Spirito Santo.

Gregorio di Nazianzo spiega come all'interno dell'assemblea ognuno ha il suo compito; questo ordine si deve rispettare e a nessuno è permesso di superare i propri limiti: «Perché ti atteggi a pastore, tu che fai parte del gregge? Perché diventi testa se sei piede? Perché intraprendi a guidare l'esercito, quando hai ricevuto il tuo posto fra i soldati? Perché vai alla ricerca dei grandi ma perigliosi guadagni del mare, quando ti è possibile coltivare la terra senza correre rischi, anche se con minori guadagni?»[14].

Lo Spirito Santo è il garante di quest'ordine ed è invocato nell'assemblea per amministrarlo[15]. La Chiesa di Costantinopoli, per poco tempo sotto la guida del Nazianzeno, anche se piccola, è un esempio di ordine per le altre Chiese: «Questo ordine ha stabilito che una parte sia il gregge, l'altra il pastore, che una guidi e l'altra si lasci guidare, che una svolga le funzioni della testa e l'altra dei piedi, delle mani, degli occhi, di una parte del corpo, per il compaginarsi e l'utilità dell'insieme, che si tratti di quelle inferiori o di quelle superiori»[16].

Tutti i battezzati sono importanti. Ciascuno possiede dei doni diversi secondo la grazia di Dio comunicata. Lo Spirito Santo è l'anima della Chiesa e l'anima del singolo cristiano, guida la Chiesa, la unifica nella comunione e nel ministero, la istruisce e la dirige con diversi doni. Perciò ogni cristiano deve considerarsi un membro dello stesso corpo, diverso dalle altre membra, ma in armonia con esse nell'unità dell'intero organismo e sotto la guida del rappresentante di Cristo, che è il segno e il garante di questa unità.

La diversità dei carismi equivale a ricchezza e a complementarietà; ciascuno offre il suo contributo e ha bisogno di quello degli altri: «Lo Spirito si concepisce come un tutto nelle parti, in relazione alla distribuzione dei carismi. Tutti, infatti, siamo membra gli uni degli altri, "avendo carismi diversi secondo la grazia di Dio che ci è stata data". Perciò "l'occhio non può dire alla mano: non ho bisogno di te; o ancora la testa ai piedi: non ho bisogno di voi" (1 Cor 12, 21). Tutte le membra invece completano il corpo di Cristo nell'unità dello Spirito: reciprocamente esse si prestano l'aiuto necessario secondo i doni ricevuti. Dio, infatti, ha disposto le membra nel corpo, ciascuna di esse come ha voluto. Le membra tuttavia hanno la stessa sollecitudine le

14 Greg. Naz., *Or.* 32, 13; cfr. Id., *Or.* 19, 8.

15 Cfr. Greg. Nis., *In suam ord. PG* 46, 545 B; Bas., *In Is.* III, 107.

16 Greg. Naz., *Or.* 32, 10.

une per le altre, avendo esse simpatia, secondo la comunione spirituale. Perciò "se un membro soffre, soffrono insieme tutte le membra, se è glorificato un membro si rallegrano insieme tutte le membra" (1 Cor 12,26). E come parti in uno tutto, ciascuno di noi è nello Spirito: tutti noi formiamo un sol corpo perché siamo stati battezzati in un solo Spirito»[17]. Il Nisseno parla dell'unità del corpo umano dove ogni membro ha una funzione e poi paragona il corpo della Chiesa al corpo umano[18].

L'immagine della comunione che si deve realizzare attraverso la diversità dei membri e dei carismi rimanda all'immagine della divinità che «è indivisibile pur in esseri distinti»[19].

3.1.2. L'immagine della SS. Trinità

I presupposti della vera comunione tuttavia non mancano perché i cappadoci, destinatari della tradizione ecclesiastica, da loro ricevuta e arricchita[20], percepiscono il punto di partenza per rifare la comunione[21]. Secondo loro si deve ricominciare non dalla situazione esistente creata dall'indifferenza nei confronti dei canoni niceni, e in seguito dall'eresia, ma da qualcosa che costituisce anche il fondamento della propria fede: dall'immagine di Dio che è Uno nella sostanza e Trino nella relazione delle Persone.

La comunione ecclesiale a tutti i suoi livelli, secondo loro, deve riflettere il mistero trinitario e avere il suo fondamento ultimo in tale mistero. Le Tre persone della Trinità, afferma Basilio, sono «enumerate», ma senza che la designazione come «seconda» o «terza» Persona implichi una diminuzione o una subordinazione: «Non contiamo infatti addizionando quando procediamo dall'uno al più: dicendo uno e due e tre, e neppure primo e secondo e terzo. […] Come dunque, se sono uno e uno, non sono anche due déi? Per la ragione che si chiama re anche l'immagine del re, eppure non vi sono due re. Non si scinde il potere regale, né si divide la gloria. Allo stesso

---

17 Bas., *De Sp. S.* 16, 61; cfr. D. Spataru, *Sacerdoti e diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci*, Bologna 2007, 77-78. Si vedano in dettaglio le pagine 71-246.

18 Cfr. Greg. Nis., *Hom. in Cant. Cantic.* 7.

19 Greg. Naz., *Or.* 31, 14.

20 Bas., *Ep.* 140, 2: «Noi rifiutiamo di accogliere una più recente professione di fede scritta da altri per noi, né osiamo divulgare il frutto del nostro pensiero, per non rendere umane le parole della pietà, ma insegniamo a coloro che ci interrogano quello che è stato insegnato dai santi padri».

21 Bas., *De Sp. S.* 10, 25: «lo scopo comune di tutti gli avversari e nemici della sana dottrina è quello di scuotere il fondamento della fede in Cristo, sopprimendo la tradizione apostolica, e distruggendola totalmente».

modo che l'autorità e il potere che ci regge è uno solo, così anche unica è la gloria che eleviamo, e non molte […]»[22].

Analogamente esiste anche un ordine nella Chiesa locale, un ordine tra le Chiese particolari e un ordine nella Chiesa universale che tuttavia non implica disuguaglianza nella loro natura ecclesiale. In altro ordine, la Chiesa universale, a sua volta, non può essere concepita come la somma delle Chiese particolari né come una federazione di Chiese particolari[23]. Essa, la Chiesa universale, non è il risultato della comunione della Chiese particolari ma nel suo mistero essenziale è una realtà ontologicamente e temporalmente previa ad ogni singola Chiesa particolare: «Infatti, ontologicamente, la Chiesa-mistero, la Chiesa una ed unica secondo i Padri precede la creazione, e partorisce le Chiese particolari come figlie, si esprime in esse, è madre e non prodotto delle Chiese particolari. Inoltre, temporalmente, la Chiesa si manifesta nel giorno di Pentecoste nella comunità dei centoventi riuniti attorno a Maria e ai dodici Apostoli, rappresentanti dell'unica Chiesa e futuri fondatori delle Chiese locali, che hanno una missione orientata al mondo: già allora la Chiesa parla tutte le lingue»[24].

Per Basilio la *koinonia* [comunione] si deve realizzare innanzitutto al livello locale, nella propria diocesi. Essa «trova la sua sorgente nel mistero trinitario di Dio, e il suo carattere essenzialmente ecclesiale traspare in modo eminente sia nei gruppi o nelle fraternità ascetiche, sia nei rapporti gerarchici tra vescovo e vescovo, o tra Chiesa e Chiesa, o ancora nella terminologia eucaristica; secondo il vescovo cappadoce, ogni comunità di asceti o di vergini, come quella dei semplici fedeli, fa parte integrante della Chiesa locale. Non è per nulla esclusa, o marginalizzata o esoterica, anche se il suo modo di esistenza concreta e le necessità per la sua sopravvivenza esigeranno presto delle direttive, delle regole, degli adattamenti da parte di Basilio stesso o dopo la sua morte»[25].

La Trinità delle Persone divine fornisce ai cristiani un modello perfetto di concordia: niente è così utile per cementare la concordia in coloro che sinceramente si

---

22 Bas., *De Sp. S*. 18, 45.

23 Ultimamente si accenna ad una precedenza della Chiesa universale nei confronti della Chiesa particolare, cfr. Cattaneo, *La Chiesa locale,* 75. 130-140.

24 J. Ratzinger, *L'ecclesiologia della costituzione "Lumen gentium"*, in R. Fisichella (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo 2000, 72; cfr. J. Bernardi, *Gregorio di Nazianzo. Teologo e poeta nell'età d'oro delà patristica* (tit. or. *Saint Grégoire de Nazianze*, Paris 1995), Roma 1997, 59-60.

25 R. Pouchet, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion*, Studia Ephemeridis Augustinianum 36, Roma 1992, 78.

dedicano alle cose di Dio quanto l'essere d'accordo su Dio; e niente incita alla divisione così sicuramente quanto il disaccordo su tale argomento»[26]. Infatti, era questo il comando di Cristo rivolto ai suoi discepoli, di andare e ammaestrare le nazioni, battezzandole nel nome dell'unica Trinità. Il cristiano è invitato perciò a professare la vera fede e adorare il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo: «Una volta definito questo, troveremo l'accordo anche sulle altre questioni, noi che siamo adoratori della stessa Trinità e che crediamo quasi nella stessa dottrina»[27].

3.1.3. La Chiesa, luogo di generazione di crescita e di perfezionamento

La Chiesa occupa un posto particolare nel pensiero dei Padri cappadoci. Quando parliamo della struttura della Chiesa non possiamo collocare i suoi ministri ordinati all'esterno di essa come se la gerarchia e la Chiesa fossero due realtà distinte. I ministri ordinati e non ordinati assieme ai laici formano il corpo mistico della Chiesa. Nella Chiesa il ministro ordinato diventa lo strumento attraverso il quale scende in abbondanza ogni grazia e sempre nella Chiesa il cristiano raggiunge la pienezza della vita spirituale attraverso i mezzi che essa mette a disposizione, cioè i sacramenti.

Quando questo funzionamento s'interrompe, avvengono la confusione e la separazione, e cessa ogni progresso spirituale.

Gregorio di Nissa parla spesso della dottrina della perfezione e collega il suo discorso in modo inevitabile all'importanza della Chiesa come luogo di generazione, di crescita e di perfezionamento spirituale: «Penso che la Chiesa sia definita grembo materno di coloro che sono generati in conformità a Dio; essa, infatti, portando nelle sue viscere coloro che in lei giungono alla completezza, li conduce alla luce attraverso la fede»[28].

La Chiesa è il corpo di Cristo. La sua è una dimensione terrena e celeste nello stesso tempo. Essa sviluppa una conoscenza di Cristo nella sua figura e realizza attraverso i suoi membri l'ideale della comunione: «qualora diveniamo tutti l'unico corpo di Cristo, avendo tutti quanti assunto la forma con un'unica impronta», allora risplende a tutti l'immagine ripristinata[29].

Gregorio di Nissa afferma l'unità della Chiesa e mette in rilievo la realtà delle di-

---

26 Greg. Naz., *Or.* 6, 12.

27 Greg. Naz., *Or.* 22, 12.

28 Cfr. Greg. Nis., *Deit.*, PG 46, 573 B.

29 Greg. Nis., *Mort.,* PG 46, 532 D; Greg. Nis., *Hom. in Cant. Cantic.* 8; cfr. W. Völker, *Gregorio di Nissa. Filosofo e mistico* (tit. or. *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955), Milano 1993, 97.

visioni provocate dalle eresie.[30] Egli utilizza l'immagine biblica della tunica di Cristo senza cuciture o quella del mantello della Chiesa, facendo riferimento a Gv 19,23 ed afferma che la Chiesa è senza cuciture[31]. Quando afferma che esiste «un tempo di stracciare e un tempo di cucire» (Qo 3,7), presenta una rilettura delle turbolenze esistenti allora nella Chiesa[32].

Per sottolineare l'opera di unità compiuta da Cristo, verso la cui realizzazione la Chiesa locale tende, Gregorio mette in antitesi l'unità della Chiesa con la moltitudine di quelli che sono ancora lontani, utilizzando delle espressioni suggestive in questo senso, come per esempio: la Chiesa «pienezza unica», la Chiesa «unica»[33], «unica Chiesa ed un unico gregge»[34], «quello che raduna l'intero creato»[35]. Questi tre termini indicano la dimensione indissolubile protologica ed escatologica dell'ecclesiologia di Gregorio di Nissa[36].

3.2. I fattori genetici dell'ecclesiologia

3.2.1. La Sacra Scrittura

Basilio afferma più volte l'origine e l'autorità divina della Scrittura, il suo ruolo pedagogico e la sua importanza per la vita dei cristiani: «La via maestra verso la scoperta del dovere è la frequentazione delle Scritture ispirate da Dio. In esse, infatti, si trovano tutte le norme di condotta. Inoltre la descrizione della vita degli uomini beati, tramandataci come immagine vivente del modo di vivere secondo Dio, ci è posta dinanzi affinché imitiamo le loro buone azioni. E così, ciascuno, meditando su quel lato del suo carattere in cui si accorge di essere manchevole, trova la medicina capace di sanare la sua malattia, come in un ospedale aperto a tutti».[37]

---

30 Cfr. Greg. Nis., *Ep.* 19, 11.

31 Cfr. Greg. Nis., *Eccl.* VII, 7, 60-61.

32 Cfr. Greg. Nis., *Eccl.* VI, 6, 19-20; F. Vinel (a cura di), *Grégoire de Nysse. Homélies sur l'ecclésiaste*, *SC* 416, Paris 1996, 67-75.

33 Greg. Nis., *Eccl.* I, 2.

34 *Ibid.*, II, 1.

35 *Ibid.*, III, 1.

36 Cfr. Vinel, *Grégoire de Nysse*, 67.

37 Bas., *Ep*. 2, 3; cfr. Id., *Hom. in Ps. I*, PG 29, 209 A-212 A. Basilio, nell'*Ep.* 2 indirizzata a Gregorio di Nazianzo, prende l'idea dell'apostolo Paolo che scrive a Timoteo: «Tutta la Scrittura infatti è ispirata da Dio e utile per insegnare, convincere, correggere, e formare alla giustizia, perché l'uomo di Dio sia completo e ben preparato per ogni opera buona» (2 Tm 3,16) ; cfr. Scazzoso, *Introduzione alla ecclesiologia di san*

I personaggi dell'Antico Testamento diventano modelli per i cristiani della Cappadocia. Basilio attribuisce ai personaggi della Bibbia la funzione di esempi di virtù: «In ogni modo, come i pittori, quando dipingono un'immagine tenendone un'altra per modello, guardano frequentemente all'originale e cercano di riprodurre il carattere di quello nella propria opera d'arte, così occorre che anche colui che si sforza di raggiungere la perfezione in tutte le parti della virtù, guardi alla vita dei santi come a statue viventi e operose, che, attraverso l'imitazione, faccia proprio il bene di quelli».[38]

I Salmi, a loro volta, presi e interpretati versetto per versetto, offrono alla comunità un vero nutrimento spirituale[39].

3.2.2. Il battesimo

La comunione nella Chiesa locale presuppone innanzitutto la fede e il battesimo: «La fede e il battesimo sono i due modi della salvezza, l'uno all'altro congiunti e inseparabili. La fede infatti si perfeziona con il battesimo, il battesimo si fonda sulla fede e l'una e l'altro raggiungono il compimento mediante gli stessi nomi. Come infatti crediamo nel Padre e Figlio e Spirito Santo, così anche battezziamo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo»[40]. Oltre ad essere due realtà spirituali, la fede e il battesimo liberano il singolo dal suo isolamento e lo inglobano nel corpo della Chiesa come membro[41]. In seguito, il battezzato partecipando ai frutti della grazia che pervade questo corpo, cresce e realizza una comunione che conduce alla perfezione dell'intero corpo.

Il battesimo deve essere apprezzato nella sua giusta dimensione ecclesiologica e spirituale: «Perciò non disprezzare il divino lavacro e non renderlo banale a causa dell'uso di poca acqua, e non crederlo di poca importanza. Perciò, ciò che si opera in esso è una cosa grande, e da essa scaturiscono effetti mirabili»[42].

Secondo Gregorio di Nissa, attraverso il battesimo incominciano il cammino di purificazione e l'ascesa verso la perfezione e anche verso la comunione. La dottrina della perfezione ha come base la teoria dell'immagine: non solo il singolo ma l'inte-

---

Basilio, 123-170.

38 Bas., *Ep.* 2, 3.

39 Cfr. Spataru, *Sacerdoti e diaconesse*, 151-142.

40 Bas., *De Sp. S.* XII, 28.

41 Cfr. Völker, *Gregorio di Nissa*, 99.

42 Greg. Nis., *In baptismum Christi*, PG 46, 581 C.

ra umanità deve essere portatrice dell'immagine. Quando utilizza l'immagine della «colomba perfetta»[43], sviluppa un'ampia speculazione che si avvolge con tre cerchi concentrici su questo simbolo. Essi hanno nell'unità la loro comune caratteristica distintiva: l'unità dell'individuo nella sua pienezza, la Chiesa come unico corpo, e l'unità come speranza escatologica[44].

3.2.3. L'eucaristia

La comunione non è realizzata da qualche legge autonoma del cosmo, ma dalla celebrazione eucaristica e dalla Parola di Dio pronunciata e spiegata a sua volta «all'interno della comunità eucaristica»[45]. L'Eucaristia e la Parola sono i due momenti principali e basilari che realizzano e fortificano la comunione. Non è soltanto la celebrazione eucaristica in se stessa o la proclamazione della Parola che concretizzano l'ideale della comunione ma è la forza dello Spirito Santo che fa del pane e del vino il Corpo e il Sangue di Cristo[46] e che garantisce l'autenticità dell'interpretazione della Parola[47]. Intorno ai due momenti, la Parola e l'Eucaristia, si realizza la comunione[48].

L'assemblea riunita per la celebrazione eucaristica intorno al vescovo mostra come la diversità delle persone, dei carismi e dei ruoli non nuoce né diminuisce la comunione ma la deve completare e rinforzare: «uno guida e presiede, l'altro si fa guidare e dirigere, e non fanno entrambi la stessa cosa […], ma l'uno e l'altro diventano una sola cosa in un solo Cristo, messi insieme e in accordo dallo stesso Spirito»[49].

Basilio rileva la forza dello Spirito Santo che fa del pane e del vino il Corpo e il Sangue di Cristo e afferma che nella comunione eucaristica ciò che si riceve sono il Corpo e il Sangue di Cristo: «Noi, infatti, mangiamo la sua Carne e beviamo il suo

---

43 Greg. Nis., *Hom. in Cant. Cantic.* 15: la «colomba perfetta» viene intesa in modo del tutto personale: «colui dunque che, da bambino che era, grazie alla crescita si sviluppa fino a diventare un uomo completo».

44 Cfr. W. Völker, *Gregorio di Nissa. Filosofo e mistico*, (tit. or. *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955), Milano 1993, 260.

45 Scazzoso, *Introduzione alla ecclesiologia di san Basilio*, 143 (si veda l'intero discorso sul mistero della Chiesa alle pagine 171-236); cfr. J. Quasten, *Patrologia. I Padri greci (secoli IV-V),* vol. II, Torino 1980, 236.

46 Bas., *Ep.* 8, 4.

47 Cfr. Bas., *Ep.* 217, *can.* 75.

48 Per la prospettiva di una ecclesiologia eucaristica dopo il Concilio Vaticano II si veda lo studio di Cattaneo, *La Chiesa locale*, 51-87. È importante la sottolineatura sulla teologia ortodossa rappresentata in questo studio dal teologo ortodosso N. Afanas'ev che si rifà alla teologia patristica dei primi secoli.

49 Greg. Naz., *Or.* 32, 11.

Sangue divenendo partecipi, attraverso l'Incarnazione e la vita sensibile del Verbo e della sapienza»[50]. «Non sapete chi è colui che dovete ricevere? È colui che ha detto: Io e mio Padre verremo a lui e dimoreremo presso di lui»[51].

Gregorio di Nissa presenta il peccato come fonte della divisione della natura umana. Il rimedio efficace è l'eucaristia. Questo suo approfondimento può essere inteso anche come rimedio per rifare la comunione con se stessi e con gli altri: «come coloro che, avendo preso un veleno propinato con insidia, riescono ad estinguerne la forza esiziale con un altro farmaco, ma anche l'antidoto deve penetrare come il veleno dentro le viscere dell'uomo perché da queste la forza del medicamento salutare sia distribuita a tutto il corpo, così noi, dopo aver assaporato quel che disgrega la nostra natura, avevamo di nuovo assoluto bisogno di Colui che riunifica quanto è diviso, perché tale rimedio introdotto dentro di noi eliminasse con la propria efficacia antitetica il male pernicioso già penetrato nel nostro corpo»[52].

3.3. Principi per una ecclesiologia di comunione

Ogni battezzato è chiamato a risvegliare in sé il desiderio della pace e dell'unità all'interno della Chiesa locale. Gregorio di Nazianzo presenta alcuni principi che possono essere utili e alla portata di tutti.

3.3.1. Il modo di parlare

Il parlare giusto e al momento opportuno, il parlare guidato dalla ragione, il silenzio più prezioso della parola, la lode «condita col sale» non per l'adulazione ma come strada che conduce al bene supremo: «A me sciolgono la lingua e fanno alzare la voce come fosse una tromba il presente beneficio e questo bellissimo spettacolo, costituito da "i figli di Dio che erano dispersi", riuniti "a formare una cosa sola" che riposano sotto le stesse ali e che camminano verso la casa di Dio nella concordia, congiunti nell'unica armonia che appartiene al bene e allo Spirito»[53];

3.3.2. L'umiltà

Riconoscersi piccoli per raggiungere le cose del cielo, non essere nulla nel mon-

50 Bas., *Ep.* 8, 4.

51 Bas., *De jejunio* I, 11.

52 Greg. Nis., *Or. Cat.* 27, 1.

53 Greg. Naz., *Or.* 6, 7; Id., *Or.* 6, 2.

do ed essere al di sopra del mondo, essere fuori della carne ed essere nella carne, essere coloro che hanno parte del Signore, essere poveri per il regno dei cieli ed esercitare la regalità a causa della povertà[54];

3.3.3. Servitore della Parola

Un altro modo per arrivare alla pace e all'unità è il rimanere attaccato alla Parola e diventare servitore della Parola divina; essa è un buon consigliere e un buon compagno, una guida per la strada che conduce in alto e un valido aiuto nel combattimento[55].

3.3.4. La preghiera

«Ma poiché la rapidità della pace non basta a garantire la sicurezza, se non appare qualche discorso a rafforzarla e Dio non viene in aiuto a questo discorso […], suvvia con preghiere e ragionamenti rendiamo stabile questa pace per quanto è nelle nostre forze»[56].

3.3.5. Il perdono

«È assurdo che Dio ordini di perdonare non solo sette volte ma settanta volte sette anche quelli che hanno peccato contro di noi, perché perdonando si ottiene il perdono, e che poi noi offendiamo anche quelli che non ci hanno fatto niente, provando più piacere di quanto ne proviamo ricevendo benefici dagli altri»[57].

4. L'elemento ministeriale

L'elemento ministeriale dell'ecclesiologia è costituito dal sacerdozio, visto nella sua triplice dimensione: l'episcopato, presbiterato e il diaconato. Quello che è impor-

54 Cfr. Greg. Naz., *Or.* 6, 2.

55 Cfr. Greg. Naz., *Or.* 6, 5.

56 Greg. Naz., *Or.* 6, 12.

57 Greg. Naz., *Or.* 22, 15; cfr. J. Mossay (a cura di), *Grégoire de Nazianze. Discours 20-23*, *SC* 270, Paris 1980, 195-197; A. Romita, *L'atteggiamento di S. Basilio verso gli eretici e i non cristiani*, in Nicolaus 8/1 (1980) 168-170.

tante da sottolineare in questo studio non è la differenza fra i diversi gradi gerarchici ma la misura in cui il ministro sacro riesce a svolgere la sua attività in comunione con le altre Chiese locali.

4.1. L'ecclesiologia di comunione tra le Chiese particolari attraverso l'episcopato

Gregorio di Nissa è un esempio per il ruolo importante che svolge nella Chiesa d'Oriente[58]. Dopo la morte di Basilio continua l'opera di unità iniziata da suo fratello, non solo a livello locale. Partecipa a diversi concili e sinodi dove si prendono decisioni importanti per la vita della Chiesa: al Concilio di Antiochia (378) dove partecipa anche lui, si adotta un simbolo di fede che riconosce l'unità divina del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo e vengono firmati alcuni documenti di origine romana. A livello dottrinale si tenta un approccio tra Melezio di Antiochia (il capo dei neo-niceni) e Paolino (il capo dei vecchi-niceni di Antiochia). Si ipotizza che Gregorio abbia svolto un ruolo importante in questo senso, avendo egli stesso contatti con i vecchi-niceni. Nella Lettera 100 Basilio, scrivendo a Eusebio vescovo di Samosata, afferma il fatto che Gregorio di Nissa riunisce dei Sinodi ad Ancira: «Infatti siamo circondati da affari degni di ogni preoccupazione e tali che richiedono la tua collaborazione, per l'elezione dei vescovi e per l'esame e lo studio di ciò che si va concertando contro di noi dalla semplicità di Gregorio di Nissa, che cerca di radunare dei sinodi ad Ancira e che non tralascia alcuna occasione per recarci delle difficoltà»[59].

In una serie di viaggi Gregorio di Nissa riesce a creare l'unità all'interno di alcune comunità lacerate dalle divisioni.

4.1.1. Il viaggio a Ibora

Ibora si trova vicino ad Anissa, sede del monastero fondato da Macrina e Basilio. Un'ambasceria di Ibora si reca da Gregorio e gli chiede di provvedere di un nuovo vescovo la loro città. L'elezione da parte di Gregorio era la garanzia della retta fede. Gregorio riuscirà in questa impresa, e questo fatto si vedrà al Concilio di Costantinopoli dove sarà presente il vescovo di Ibora[60].

---

58 Cfr. *Cod. Teod*. XVI, 1, 3 (SC 497, 117).

59 Bas., *Ep.* 100; cfr. Id., *Ep.* 58.

60 Cfr. P. Maraval, *Un correspondant de Grégoire de Nazianze identifié: Pansophios d'Ibora*, in VChr 42 (1988) 24-26.

4.1.2. Il soggiorno a Sebaste (379)

Gregorio di Nissa è invitato a regolare una situazione delicata a Sebaste. Sulla sede vescovile di questa città vi erano vescovi opposti al concilio di Nicea. L'intenzione di Gregorio è quella di eleggere un vescovo niceno. Alla fine Gregorio stesso sarà eletto come vescovo di questa città, ma non senza contestazioni da parte di alcuni sacerdoti e fedeli che metteranno in dubbio la sua ortodossia, accusandolo di aver riconciliato i seguaci di Marcello d'Ancira[61]. Gregorio si lamenterà del comportamento degli abitanti di Sebaste e si difenderà richiamando due aspetti importanti:

a) Egli è stato incaricato dal Concilio di Antiochia di prendere una decisione riguardo al partito di Marcello d'Ancira: «Noi abbiamo affermato con forza davanti al Signore che non eravamo allontanati dalla fede dei Santi Padri e che non avevamo fatto niente senza giudizio ed esame riguardo a quelli del partito di Marcello che sono ritornati alla comunione ecclesiastica; ma è perché i fratelli e i colleghi ortodossi d'Oriente ci avevano incaricati di prendere una decisione per quello che concerne questa gente, e con il loro accordo su ciò che sarà fatto, noi abbiamo regolato l'intera faccenda»[62].

b) La sua coscienza è quella di essersi sempre basato sull'insegnamento del Signore che è stato tramandato agli apostoli, insegnamento di cui egli stesso è diventato uno strumento di trasmissione: «Noi confessiamo, in quello che ci riguarda, che l'insegnamento dato da Gesù agli apostoli mentre gli trasmise "il mistero della pietà", è il fondamento e la radice della fede retta e sana, e crediamo che nulla esiste di più sublime e di più sicuro di questa tradizione»[63].

4.1.3. La missione in Arabia e Gerusalemme

Il Concilio di Costantinopoli (381) incarica Gregorio di Nissa e il vescovo Elladio di mettere in ordine le faccende comuni della Chiesa. Indipendentemente dal fatto di essere vescovo di una piccola città (il Nisseno) oppure vescovo di una grande città (Elladio), la meta deve essere la stessa per tutti e due: il buon ordine della Chiesa. Le eventuali ricchezze e l'orgoglio non devono essere presi in considerazione. Per questo motivo Gregorio afferma: «Se la dignità viene giudicata secondo il sacerdozio, è uguale e unico che a noi è stato conferito dal Concilio il privilegio, o piuttosto la carica, di rimettere in ordine gli affari comuni, di modo che in questa (dignità) noi

61 Cfr. Greg. Nis., *Ep.* 5.

62 Greg. Nis., *Ep.* 5, 2.

63 Greg. Nis., *Ep.* 5, 4.

siamo uguali. Ma se siamo guardati in noi stessi, spogliandoci dalla dignità sacerdotale, qualcuno ha più dell'altro […]?»[64].

Una missione del tutto particolare, conferita a Gregorio di Nissa, è quella di andare nella provincia di Arabia per ristabilire l'ordine ecclesiastico minacciato dalle eresie: «In ragione dell'incarico che mi è stato affidato da colui che governa la nostra vita, mi arrivò un ordine dal Santo Concilio, quello di andare in questi posti per ristabilire l'ordine nella Chiesa d'Arabia. E, siccome l'Arabia è al confine con la regione di Gerusalemme, ho promesso di fare allo stesso modo con i capi delle sante Chiese di Gerusalemme, un esame della loro situazione, perché questa (Chiesa) era tormentata e perché avevano bisogno di un mediatore»[65].

Proprio per la sua ortodossia Gregorio è mandato anche a Gerusalemme dove era vescovo Cirillo ma quest'ultimo, per il fatto di esser stato ordinato da un vescovo ariano, era sospettato dagli ortodossi. Lo scopo di Gregorio era quello di portare alla comunione quelli che si erano allontanati dalla Chiesa[66]. La sua missione rimarrà senza esito positivo ed egli stesso sarà amareggiato dal comportamento di quei cristiani, ma proverà, nello stesso tempo, la gioia di aver potuto pregare presso i luoghi santi[67].

Come abbiamo visto, Gregorio di Nissa, in modo particolare dopo la morte di suo fratello Basilio, incaricato dal Sinodo di Antiochia e dal Concilio di Costantinopoli, inizia un periodo tutto dedicato all'intento di eliminare le eresie, motivo delle divergenze all'interno delle comunità cristiane, e a creare l'unità attorno al vescovo locale, garante della fede ortodossa del concilio di Nicea.

L'attività di Gregorio, svolta anche oltre i confini della sua piccola città di Nissa, ci dimostra il desiderio e l'importanza della comunione con le altre Chiese e rivela l'idea di un inizio di universalità della Chiesa. Solo la comunione con gli altri vescovi saldati sull'insegnamento di Gesù tramandato agli apostoli e ai loro successori, può garantire l'unità della Chiesa e l'armonia nella comunità.

Gli accenni di Gregorio di Nissa alla comunione rimangono purtroppo limitati alla Chiesa d'Oriente e non vanno oltre. Questa realtà è anche normale. Gregorio agisce come delegato dei Concili, e non di propria iniziativa come fa Basilio. È perciò dovere dei Concili mettersi in relazione con la Chiesa d'Occidente e con il vescovo di Roma.

---

64 Greg. Nis., *Ep.* 1, 31-32.

65 Greg. Nis., *Ep.* 2, 12.

66 Cfr. A. de Vogüe, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, vol. 2, Paris 1993, 35.

67 Cfr. Greg. Nis., *Ep.* 3, 3-4.

4.2. Cenni di ecclesiologia universale attraverso la collegialità episcopale e il ministero petrino

Il dossier delle Lettere di Basilio indirizzate ad Atanasio, ai vescovi orientali ed occidentali e la Lettera al papa Damaso forniscono alcune nozioni ecclesiologiche di Basilio, non fissate ancora sistematicamente, e un'idea di comunione non del tutto definita tra le Chiese orientali e occidentali e con il papa Damaso.

4.2.1. La comunione con i vescovi orientali

In un primo momento si nota il grande desiderio di Basilio di tenere uniti a sé tutti i vescovi e i corepiscopi della sua diocesi. Basilio desidera che la collegialità episcopale sia vissuta da tutti i vescovi, condizione richiesta anche dai Concili quando si devono prendere delle decisioni in comune per la vita della Chiesa. Uno dei momenti in cui si manifesta con concretezza la collegialità dei vescovi è quello della consacrazione episcopale. Da quando il Concilio di Nicea prescrive la presenza a questo atto liturgico, se è possibile, di tutti i vescovi, oppure almeno di tre della provincia ecclesiastica, questo vale come norma che si vuole rispettare anche in circostanze assai difficili e che sempre viene ricordata[68].

Il suo senso di grande responsabilità conduce Basilio a preoccuparsi delle altre Chiese, le cui innumerevoli difficoltà lo opprimono. Per tentare di fare progredire la pacificazione delle Chiese, Basilio percorre in ogni senso la diocesi di cui è metropolita. Non esita a intraprendere dei giri pastorali nelle province limitrofe oppure in Armenia, soprattutto per intrattenersi con i vescovi, a volte riuniti in Sinodo; si assicura della rettitudine della loro fede, stabilisce o ristabilisce con loro la comunione, riconduce sul giusto cammino coloro che si smarriscono, ricordando loro la professione di fede nicena e la tradizione dei Padri.

Ai vescovi d'Egitto in esilio, Basilio manifesta il desiderio di unità. Egli è assetato dal desiderio di trovare dei vescovi che siano rimasti saldi nelle tradizioni apostoliche: «Ciò che maggiormente mi spinge al desiderio di unirmi a voi è la fama dello zelo della vostra pietà per l'ortodossia, e cioè che la fermezza del vostro cuore non fu scossa né dalla quantità dei libri, né dalla varietà delle false argomentazioni. Ma voi avete disconosciuto quelli che introducevano novità contrarie agli insegnamenti apostolici, e non vi siete piegati a tollerare in silenzio il danno perpetrato da loro»[69].

Il tema della Chiesa afflitta da tante eresie mette in rilievo il pensiero di Basi-

---

68 Cfr. Nic. I, can. 6 (*COD* 9, 8-17); Laod. can. 12 (Joannou I/2, 10-17).

69 Bas., *Ep.* 265, 2 (Court. III, 128).

lio sull'universalità della Chiesa che troviamo espressa con molte immagini. Una di queste rappresenta il desiderio di Basilio per l'unità. Questo è un desiderio pieno di speranza: «In qualche luogo della terra vi sono ancora coloro che dimostrano il segno inconfondibile dei discepoli di Cristo. La nostra situazione, dunque, mi è parsa simile ad astri in una costellazione notturna, brillanti gli uni in una parte del cielo, gli altri in un'altra, il cui splendore è già di per sé gradito, ma più ancora in quanto inatteso»[70].

Sarà un altro fatto a spingere Basilio ad invocare l'aiuto degli altri vescovi: le riunioni o i Sinodi locali non potevano risolvere i problemi più gravi provocati dalle eresie. Gregorio di Nazianzo, dopo il soggiorno sulla cattedra episcopale di Costantinopoli (382), a causa dell'esperienza con i numerosi Sinodi precedenti manifesta la loro inconsistenza con queste parole: «Se devo dire la verità, mi sento disposto a evitare ogni convegno di vescovi; poiché non ho mai visto un sinodo condotto a un esito felice, e che rimediasse, e non piuttosto aggravasse, i mali esistenti. Infatti, la rivalità e l'ambizione sono più forti della ragione – non mi si ritenga stravagante se parlo così – e un mediatore è più probabile che incorra lui stesso in qualche imputazione piuttosto che eliminare le imputazioni cui sono assoggettati gli altri»[71].

4.2.2. La comunione con i vescovi occidentali

La grande confusione delle Chiese spinge comunque Basilio a rivolgersi ai vescovi occidentali e al vescovo di Roma. L'appello che Basilio fa a Roma è una tradizione delle Chiese che si trovano in difficoltà. La Prima Lettera di Clemente Romano ai Corinzi è un primo accenno in questo senso. Ignazio di Antiochia si rivolge alla Chiesa di Roma che egli qualifica «presidente della carità»[72], cioè «capo dell'universo cristiano»[73]. Ignazio saluta in essa la Chiesa dove Pietro e Paolo «hanno dato ordini»[74], la Chiesa che esercita con Cristo l'*episkopè* sulla Chiesa di Antiochia, in quel momento priva del suo vescovo. Ireneo di Lione, nel momento dell'apparizione della gnosi, evi-

---

70 Bas., *Ep.* 154 (Court. II, 78-79).

71 Greg. Naz., *Ep.* 130, 1-2 ; Id., *Or.* 22, 14 (*SC* 270, 250); cfr. J. Mossay, *Grégoire de Nazianze. Discours 20-23*, *SC* 270, Paris 1980, 250, nota 1; F. Trisoglio, *Ecclesiologia*, in Rivista lasalliana 40/1-4 (1973) 368; C. Crimi – I. Costa (a cura di), *Gregorio Nazianzeno. Poesie/2*, CTP 150, Roma 1999, 26-27.

72 Cfr. Ignazio di Antiochia, *Ad Rom.* preamb. (*SC* 10, 106).

73 Cfr. R. Minnerath, *La tradizione dottrinale del primato di Pietro nel primo millennio*, in AA.VV., *Il primato del successore di Pietro nel ministero della Chiesa. Considerazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede*, Documenti e studi 19, Città del Vaticano 2002, 51-53.

74 Cfr. Ignazio di Antiochia, *Ad Rom.* 4, 3 (*SC* 10, 113).

denzia l'importanza del legame fra la tradizione e la successione apostolica.

Schatz afferma: «Dalla Chiesa della tradizione nella quale il legame con l'origine è particolarmente forte, diventa la Chiesa della capitale che comunica al mondo intero le loro leggi; dalla Roma della paradosi che testimonia diventa la Roma della legislazione che comanda»[75].

Costatiamo di seguito che l'attività episcopale di Basilio non è limitata alla realtà spaziale della Cappadocia ma prende una dimensione universale che vuole coinvolgere l'intera cristianità: l'unità e la pace della Chiesa devono diventare la brama di ogni rappresentante di essa. La Lettera 204 mostra la coscienza di Basilio di essere in comunione con la Chiesa universale: «uniti per lo stesso pensiero»[76]. Scazzoso afferma: «Anche se l'Oriente, più che il senso giuridico, ha mantenuto il senso della natura spirituale e sacramentale del vescovo, il pastore supremo, non per questo limita il suo interesse alla propria diocesi. Infatti, i vescovi, secondo l'antica tradizione risalente a san Paolo, sono in relazione epistolare con le Chiese di quei popoli che hanno bisogno di sussidi e di aiuti materiali e morali, né la Chiesa è minimamente concepibile senza vescovo, dato che "Apostolorum locum episcopi tenent" (Girolamo *Ep.* 41: *PL* 22, 476) e, di conseguenza, il pastore capo ha la responsabilità di mantenere salvo il proprio gregge lottando in favore della verità e contrapponendosi all'errore (Bas., *Ep.* 214, 4: Court. II, 206) […]. Dunque agli occhi dei Padri Cappadoci il vescovo porta l'aureola della santità e della dignità sacerdotale come al tempo della Chiesa apostolica»[77]. Alcuni esempi mostrano chiaramente l'animo aperto di Basilio e la sua idea di universalità della Chiesa.

Nella Lettera 203 Basilio chiede l'invio di una missione occidentale che possa osservare sul posto la situazione e riallacciare i rapporti con la Chiesa antiochena: «Infatti il Signore ha diviso, sì, le isole dai continenti attraverso il mare, ma ha congiunto gli isolani ai continenti attraverso la carità. Nulla ci divide gli uni dagli altri, o fratelli, se non vogliamo dividerci di nostra volontà. Uno solo è il Signore, una sola la fede, medesima la speranza. Sia che voi vi consideriate capo di tutta quanta la Chiesa, il capo non può dire ai piedi: "non ho bisogno di voi"; sia che vi poniate in un altro punto nell'ordine dei membri della Chiesa, non potete dire a noi, che siamo ordinati nel medesimo corpo: "non abbiamo bisogno di voi". Infatti una mano ha bisogno dell'altra, e un piede rende saldo l'altro, e gli occhi vedono chiaramente solo se guardano

---

75 K. Schatz, *Il primato del papa. La sua storia dalle origini fino ai nostri giorni* (tit. or. *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990), Brescia 1996, 47.

76 Bas., *Ep.* 204, 7.

77 Scazzoso, *Introduzione alla ecclesiologia di San Basilio*, 241-242.

insieme. Noi infatti ammettiamo la nostra debolezza e chiediamo il vostro appoggio. Sappiamo che, anche se non sarete presenti materialmente, almeno con l'aiuto delle preghiere ci sarete di grande utilità nelle circostanze più impegnative»[78].

Nello scisma antiocheno riemerge il ruolo di Basilio di mediatore e rappacificatore tra Oriente e Occidente. Gli appelli all'Occidente fanno vedere il ruolo di mediatore di Basilio. Egli cerca di risolvere i problemi con il consenso dei vescovi occidentali e diventa in questo modo il protagonista e l'ambasciatore di quella pace, di quell'antica stabilità e concordia nella fede che le Chiese conoscevano prima dello scisma e dell'arianesimo: «Siamo venuti a questa ambasceria e a questa mediazione senza inganni né artificio, ma per desiderio di pace e dell'unione reciproca di tutti noi che nutriamo gli stessi sentimenti sulla dottrina che riguarda la Chiesa»[79].

4.2.3. Lo scambio epistolare

Un altro fattore importante che fa intravedere l'idea dell'universalità della Chiesa è lo scambio epistolare. Questa è una prassi in uso già a partire dai secoli precedenti che aumenta in questo periodo, costituendo un segno di comunione fra le Chiese e un vincolo di collegialità fra i vescovi. Basilio scrive al vescovo di Milano, Ambrogio, queste parole: «Grandi e numerosi sono i doni di nostro Signore, e non è possibile misurare la loro grandezza né enumerare la loro quantità. Uno dei massimi doni, per color che sanno accogliere i suoi benefici (e di questo si tratta ora), è che ha concesso a noi, separati dalla lontananza dei luoghi, di essere vicini attraverso il colloquio concesso dagli scritti. Egli ha concesso il beneficio di conoscerci in un duplice modo: uno attraverso gli incontri, l'altro attraverso il colloquio epistolare»[80].

I vescovi di Roma si distinguono particolarmente in questa attività pastorale ed è a questo proposito sufficiente ricordare i papi Clemente Romano, Vittore I, Dionigi. Clemente Romano interviene nelle discordie emerse nella comunità di Corinto ed insiste sul principio della successione, garanzia dell'ordine nella comunità; il papa Vittore I interviene in materia di una disciplina che riguarda la Chiesa universale: eccetto la Chiesa di Efeso, tutte le comunità condivisero la tradizione romana di celebrare la festa della Pasqua la domenica, invece di celebrarla il 14 Nisan; il papa

---

78 Bas., *Ep.* 203, 3.

79 Bas., *Ep.* 82; cfr. *Ep.* 66, 1.

80 Bas., *Ep.* 197, 1; cfr. R. Pouchet, *Le combat pur la paix des Églises, un leitmotiv épistolaire de saint Basile*, in AA.VV., *Recherches et tradition. Mélanges patristiques offerts à H. Crouzel*, ThH 88, Paris 1992, 211-227.

Dionigi aiuta la comunità di Cesarea di Cappadocia che soffre per le invasioni barbariche[81]. A proposito di quest'ultimo Basilio ha parole di grande rispetto: «Sappiamo infatti (secondo quanto ci è tramandato), per esserne informati dai nostri padri che sono stati interrogati e dalle lettere tuttora custodite presso di noi, che quel Dionigi, il beatissimo vescovo che si distinse presso di voi per la sollecitudine nella fede e per ogni altra virtù, veniva a visitare con delle lettere la nostra Chiesa di Cesarea, che consolava per lettera i nostri padri e che mandava a riscattare dalla schiavitù i fratelli»[82].

La Lettera di papa Giulio I (337-352) indirizzata ai vescovi orientali evidenzia l'importanza dello scambio epistolare: «Doveva essere scritto a tutti noi, affinché in questo modo da tutti venisse stabilito ciò che è giusto; i colpiti infatti erano vescovi; e non erano colpite Chiese causali, ma tra quelle che gli stessi apostoli guidarono personalmente. Per quale motivo particolarmente circa la Chiesa di Alessandria non fu scritto a noi? Forse ignorate che questa era la consuetudine: che venga scritto prima a noi, e così venga stabilito ciò che è giusto? Se dunque era sospettato qualcosa del genere nei confronti del vescovo di là, doveva essere scritto alla Chiesa di qui»[83].

4.2.4. La collegialità e la successione apostolica

L'idea della collegialità dei vescovi nei Padri Cappadoci è messa spesso in relazione con le controversie trinitarie e rimanda in modo indiretto al concetto della successione apostolica. Non solo Basilio, ma anche Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa hanno vegliato sulla Chiesa locale e in nessuno di loro è venuto meno questo dovere del ministero episcopale.

La collegialità episcopale è segno di unità. Al vescovo Atarbio di Neocesarea, Basilio rimprovera il silenzio affermando l'importanza della comunione con gli altri vescovi. Solo in questo modo si fa vedere la sollecitudine comune per l'unità delle Chiese: «Sappi, infatti, che se noi non sosteniamo per le Chiese una lotta pari a quella che conducono gli avversari della sana dottrina per la loro distruzione e il loro completo annientamento, nulla può impedire che la verità perisca, cancellata dai nemici, e che anche noi partecipiamo alla condanna, per non aver dimostrato, con ogni zelo e cura, nella concordia reciproca e nella comune aspirazione a Dio, la sollecitudine

81 Cfr. B. Studer, *Papato*, in *DACL* I, 2641.

82 Bas., *Ep.* 70 (Court. I, 165-166).

83 Iulius I, *Ep.* Ἀνέγνων τὰ γράματα *ad Antiochenos*, a. 341 (Mansi II, 10 C; Dh 13003); cfr. Schatz, *Il primato del papa*, 65-66.

da noi dovuta per l'unità delle Chiese. Ti prego dunque: caccia dal tuo animo la convinzione di non aver bisogno della comunione con alcun altro. Non è, infatti, degno di chi cammina secondo carità, né di chi compie il comando del Signore, separarsi dal contatto con i fratelli»[84].

Al vescovo Ascolio di Tessalonica, Basilio scrive: «Ti prego poi anche di non limitare la nostra gioia a questo assaggio, ma di scrivere ogni qualvolta te se ne offra l'occasione, di accrescere i tuoi sentimenti verso di noi con incontri frequenti e di mostrarci come vivono in concordia le vostre Chiese»[85]. Basilio afferma che è un grande compito lavorare per l'unità della Chiesa: «Unificarla e condurla all'unità armonica di un solo corpo è compito unicamente di Colui che è capace di donare alle ossa senza linfa la possibilità di tornare in nervi e in carne, per mezzo della sua ineffabile potenza. Tuttavia, il Signore compie tutte le cose grandi per mezzo di coloro che sono degni di lui»[86].

5. Conclusione

Abbiamo visto la situazione difficile della Chiesa cappadoce e alcuni accenni di natura ecclesiologica promossi con successo dai tre Padri.

I cappadoci non sono solo dei critici alla situazione esistente. La loro è una critica costruttiva. Essi, infatti, diventano dei veri protagonisti nello sforzo di ridare alla Chiesa il suo «antico splendore»[87], l'«antica stabilità e l'antica concordia nella fede»[88], «la forza attraverso la concordia», di «unificarla e condurla all'unità armonica di un solo corpo»[89] per riacquistare «l'antico vanto dell'ortodossia»[90].

Attraverso una formazione intellettuale e spirituale considerevole, con un giusto approccio tra la cultura greca e il messaggio cristiano, con una fede maturata dalle vicissitudini del tempo (una situazione economica precaria) e dall'eresia, e con una

---

84 Bas., *Ep.* 65.

85 Bas., *Ep.* 154.

86 Bas., *Ep.* 66, 2.

87 Cfr. Bas., *Ep.* 28, 1.

88 Bas., *Ep.* 66, 1.

89 Bas., *Ep.* 66, 2.

90 Bas., *Ep.* 92, 3; cfr. K. Koschorke, *Spuren der alten Liebe: Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Cesarea*, Freiburg 1991, 33.

pratica religiosa esemplare, i cappadoci riportano la Chiesa di allora, lacerata dal male umano, ad un rinnovamento strutturale e spirituale degno di essere ricordato dagli studi ecclesiologici attuali.

Non ci sono dubbi, leggendo i Padri, che il fondamento della Chiesa è «l'eredità che Gesù come Dio creò e come uomo ereditò, che la Legge prefigurò, che la grazia portò a compimento, che Cristo rinnovò; che i profeti formarono, di cui gli apostoli strinsero i legami, di cui gli evangelisti fornirono l'assetto»[91].

Gli elementi ecclesiologici che stanno alla base della fioritura spirituale e che vengono accennati dai Padri sono questi: l'importanza di tutti i battezzati nella loro diversità di ministeri e carismi guidati dallo Spirito Santo verso l'unico Bene; l'immagine della Chiesa come grembo e spazio di realizzazione spirituale; l'immagine della Chiesa come corpo in cui ogni membro, come nel corpo umano, deve svolgere un ruolo complementare e non sovversivo per concretizzare la vera comunione; l'importanza della Sacra Scrittura come fonte di ogni discorso e di nutrimento spirituale; l'immagine trinitaria e l'eucaristica come modello e centro della comunione tra i membri della Chiesa locale, particolare e universale.

Nell'attività dei Padri che si rispecchia in modo specifico nell'impegno per l'unità della Chiesa abbiamo visto che da una parte il loro episcopato è vissuto in modo proficuo al livello della Chiesa locale, e che, dall'altra parte, esistono delle manifestazioni di estensione dell'attività episcopale al di fuori della sfera orientale, fino a congiungersi con molte Chiese occidentali e con la Chiesa di Roma.

L'unità della Chiesa, fondata sugli elementi sopra menzionati, ma anche sull'episcopato, sulla collegialità episcopale e sul ministero petrino, è la radice della pluralità e della diversità dei ministeri, dei carismi e delle varie forme di apostolato nonché della diversità di tradizioni liturgiche e cultuali tra le diverse Chiese. Infatti, i Padri desiderano una Chiesa unità nella fede, nell'amore e sotto un solo capo, Gesù Cristo, e non una Chiesa a cui manchi la caratteristica della diversità. In questo senso si è accennato al ruolo mediatore svolto da Gregorio di Nissa e da Basilio.

Fra tutti questi elementi ecclesiologici, è uno che alla fine deve primeggiare. Secondo il pensiero del Nisseno, se tutti si lasciassero guidare dall'amore, se una sola speranza pervadesse tutti, allora subentrerebbe la condizione della piena unità: «allora quello che si salva risulta essere un'unità, perché tutti si riducono l'uno con l'altro all'unità, nell'essere connaturati con l'unico bene»[92].

---

91 Greg. Naz., *Or. 4*, 67.

92 Greg. Nis., *Hom. in Cant. Cantic.* 15.

Questa unità è attuata grazie all'unità con lo Spirito Santo e porta al risultato per cui tutti sono un solo corpo e un solo spirito[93]. Quest'unico corpo è la Chiesa e questa sua unità rispecchia l'unità divina. Ma anche se «questo alto fine si possa non raggiungere sulla terra, esso è tuttavia un punto fermo a cui tende l'intero sviluppo, e che si realizzerà nell'aldilà, quando il peccato sarà scomparso e tutti parteciperanno al bene»[94].

93 Cfr. *ibid.*

94 Völker, *Gregorio di Nissa*, 98.

Ortodossia e ortoprassia nei Padri della Chiesa

André-Marie Jerumanis
Facoltà di Teologia (Lugano)

La teologia patristica «è incentrata interamente nel mistero di Cristo, al quale riporta tutte le verità particolari in una mirabile sintesi. Anziché disperdersi in numerose problematiche marginali, i Padri cercano di abbracciare la totalità del mistero cristiano, seguendo il movimento fondamentale della rivelazione e dell'economia della salvezza, che va da Dio, attraverso il Cristo, alla Chiesa, sacramento dell'unione con Dio e dispensatrice della grazia divina, per ritornare a Dio. Grazie a questo intuito, dovuto al loro vivo senso della comunione ecclesiale, alla loro vicinanza alle origine cristiane e alla familiarità con la Scrittura, i Padri guardano tutto nel suo centro, rendendo questo tutto presente in ciascuna delle sue parti, e ricollegando con esso ogni questione periferica»[1]. Si può caratterizzare la teologia patristica come «gnosi-sapienza», essendo una teologia non solo intellettuale, ma anche spirituale, «cioè una conoscenza inserita in un contesto umano più ampio, che sfocia nella beatitudine e nella perfezione integrale dell'uomo»[2]. È proprio da questa visione che emerge una profonda unità tra ortodossia e ortoprassia. Nel periodo patristico assistiamo di fatto ad una prima elaborazione dell'*ethos* cristiano come vita di fede in Cristo, come un credere che anima l'agire cristiano, il quale è espressione della salvezza accolta. Fin dalle origini il cristianesimo si presenta come una via, una via della salvezza. «*Memoria* di Gesù Cristo, *conoscenza* spirituale, *attesa* apocalittica, *etica* evangelica: così è *la via* al suo inizio e così rimane sempre, tanto che questi quattro termini definiscono il quadro necessario di ogni teologia autentica basata

[1] *Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale*, della Congregazione per l'Educazione cattolica (1989), n. 27 (EV 11, 2857).

[2] E. Vilanova, *Storia della teologia cristiana. 1. Dalle origini al XV secolo*, Roma 1991, 108.

sul fondamento della testimonianza apostolica»[3]. La teologia patristica ha dovuto confrontarsi con diverse sfide. In modo particolare, la questione della gnosi susciterà una significativa reazione della teologia patristica orientale[4], mentre in Occidente la polemica antipelagiana contribuirà a porre i fondamenti per la teologia della grazia e la morale cristiana.

Nel presente articolo intendiamo evidenziare come la questione della verità della fede, l'ortodossia, si rivelerà fondamentale per l'ortoprassia patristica, concepita essenzialmente come sequela-imitazione di Gesù Cristo. All'ascolto di Ireneo, Clemente Alessandrino, Agostino e Massimo il Confessore, illustreremo come in essi si verifica la circolarità tra ortodossia e ortoprassia. Ne troveremo conferma nei grandi dibattiti conciliari. Vedremo in particolare il significato per l'ethos cristiano di alcune verità di fede definite nei concili di Calcedonia e di Constantinopoli III, per concludere con il significato del binomio ortodossia-ortoprassia per la teologia morale contemporanea.

1. La *regula fidei* o *veritatis* di sant'Ireneo (135 ca.-203)

Nella seconda metà del II secolo assistiamo ad una prima elaborazione di un metodo teologico scientifico da parte degli intellettuali cristiani dell'epoca. Notiamo nel cristianesimo delle origini una grande valorizzazione del Logos, al punto che si può attribuire al cristianesimo, più che al paganesimo, il primato nella difesa del diritto

---

[3] G. Lafont, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, Cinisello Balsamo 1997, 11.

[4] L'Oriente ha dovuto fronteggiare per primo i due pericoli derivanti dalla gnosi: «Al tema della genesi del mondo, come emanazione fatale di entità sempre più lontane da Dio, si oppone l'affermazione della creazione volontaria, opera libera di un Dio personale, e della libertà nonché della ragione dell'uomo, vero responsabile, con gli angeli cattivi, del male che è nel mondo. Al tema della salvezza come risalita verso l'unità perduta, mediante un insegnamento e pratiche esoteriche, si oppone un'unione intelligibile con Dio, che supera certamente tutto ciò che si può immaginare, ma che non è abolizione per fusione di tutte le differenze; questa unione si realizza attraverso l'unica mediazione del Cristo, insegnata con chiarezza nelle Scritture e comunicata attraverso i sacramenti della Chiesa» (S. Lafont, *Storia teologica della Chiesa*, 56-57). In tal modo non si sacrifica l'idea biblica del Dio amico, né il primato della anagogia che orienta verso di lui. Dalla crisi gnostica emergerano due principi essenziale per la teologia: «il luogo ecclesiale della tradizione e il valore basilare del binomio creazione-libertà» (*ibid*., 48). Ne uscirà una cristologia capace di affermare sia il Verbo consustanziale che il Cristo totalmente uomo (cfr. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, 2 voll., Brescia 1982). Solo se Cristo è Dio allora l'uomo può salvarsi, può essere divinizzato. E se la salvezza è mediata dal Verbo-Cristo allora la libertà non è lasciata sola. «Si dirà allora che la salvezza concreta ha origine da una collaborazione (sinergia) tra il Verbo (e/o lo Spirito) e l'uomo; una grazia gratuita e una libertà attiva cooperano inseparabilmente» (ibid., 52).

della ragione (*logos*)[5]. L'importanza del lavoro della ragione si rileva, in modo singolare, già nel primo grande teologo della Chiesa, Ireneo di Lione, che ci ha lasciato una prima teologia sistematica in cui possiamo riconoscere elementi di teologia morale fondamentale[6].

Con Ireneo, rappresentante della tradizione dell'Asia minore, viene chiaramente affermato il legame intrinseco della teologia con la Sacra Scrittura, che offre un'antropologia teologica e una soteriologia incentrata sulla storia. Ireneo apre così la via per una teologia sistematica, che conoscerà con la nascita della Scuola d'Alessandria, con Clemente e Origene, un notevole sviluppo: il metodo teologico compirà un passo essenziale con importanti conseguenze. «Con frequenza sempre maggiore membri delle classi elevate passano alla nuova fede e si sentono spinti a servirla con la parola e con la penna in modo confacente al loro grado di cultura. Erano poste così le premesse essenziali di una teologia scientifica»[7], cioè il passaggio ad una teologia che usa la ragione per comprendere la fede: è il momento della *fides quaerens intellectum*.

1.1. Ricapitolazione in Cristo

Nella lotta contro il dualismo e il pessimismo gnostico Ireneo, basandosi sulla dottrina biblica della creazione, attribuisce un valore positivo alle realtà temporali ed in particolare all'uomo che vengono ricapitolati in Cristo, secondo il disegno di ricapitolazione già prestabilito nella creazione. Per Ireneo l'uomo è il centro della creazione, un microcosmo, un uomo creato corpo e spirito, plasmato dal Figlio e dallo Spirito Santo. Il tema della ricapitolazione come incorporazione a Cristo ha una importanza fondamentale nella soteriologia di Ireneo. Il motivo essenziale è rivelato dall'Incarnazione redentrice: rendere l'uomo figlio di Dio. «Il Verbo si fece uomo e il Figlio di Dio si fece Figlio dell'uomo, affinché l'uomo, mescolandosi a Dio e ricevendo l'adozione filiale, diventi figlio di Dio»[8]. Ritroviamo così il tema paolino della ricapitolazione in Cristo, contenuto in Ef 1,10; Rm 5; 1 Cor 15,45-48, che Ireneo sviluppa considerevolmente: «Dio che ricapitola in sé la sua antica creatura, che è l'uomo,

---

5 Cfr. J. Daniélou, *Message évangélique et culture héllenistique*, Paris 1961.

6 R. Berthouzoz, *Liberté et grâce suivant la théologie d'Irénée de Lyon*, Paris 1980; I. De Andia, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris 1986; A. M. Mazzanti, *«La giustizia» in Ireneo*, in *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti*, Roma 1996, 151-169; J. Plagnieux, *La doctrine morale de saint Irénée*, in Recherches de science religieuse 44 (1970) 179-189.

7 H. Jedin (ed.), *Storia della Chiesa*, vol. I, Milano 1976, 296.

8 Cfr. Ireneo, *Adversus haereses* III, 19,1: SCh 34/ 330; tr. it. di E. Bellini, Milano 1981, 278.

per uccidere il peccato, distruggere la morte e vivificare l'uomo»[9]. Notiamo che la distinzione che Ireneo fa tra *imago* e *similitudo* sarà seguita dai Padri e dagli scolastici[10], se non nella terminologia ma almeno nella differenza tra l'aspetto naturale e soprannaturale. Si tratta di una distinzione importante per l'antropologia teologica, in quanto permette di affermare che la natura dell'uomo (*imago*) non viene intaccata dal peccato originale, ma l'uomo naturale non raggiunge da solo la visione di Dio. Troviamo qui fondamenti per pensare la dignità di ogni uomo. Ireneo attribuisce ad ogni uomo il valore di razionalità e di libertà (*autexousios*), essendo stato creato libero perché dotato di razionalità, e in questo simile a Dio[11]. Mentre la *similitudo*, persa, viene restituita per mezzo dello Spirito da Gesù[12]. In tal modo la morale cristiana si presenta come un compimento in Cristo della morale naturale.

1.2. Dimensione esemplare di Cristo

Lo studio della cristologia di Ireneo evidenzia non solo una funzione soteriologica di Cristo ma anche una sua funzione esemplaristica. Cristo è modello di ogni essere umano. Nel discorso della montagna il cristiano trova esplicitato il modello della perfetta sottomissione filiale alla volontà del Padre e seguendo Cristo vero modello della similitudine perfetta di Dio il cristiano realizza in modo dinamico il passaggio dell'*imago* alla *similitudo* di Dio: «Poiché abbiamo ricevuto il Signore della legge, il Figlio di Dio, ed in virtù della fede impariamo ad amare Iddio di tutto cuore ed il prossimo siccome (noi) stessi»[13]. Osserviamo che il rapporto con il Figlio non è semplicemente di imitazione, ma è conseguenza di quella realtà ontologica di comunione con Dio nella quale è introdotto dal Figlio. «Infatti, egli stesso (il Figlio di Dio) si è fatto "a somiglianza della carne del peccato" (…) (per) richiamare l'uomo alla sua somiglianza, assegnandolo a Dio come suo imitatore e riconducendolo al regno del Padre e augurandogli di vedere Dio e di comprendere il Padre, Egli, il Verbo di Dio

---

9 *Ibid.*, III, 18, 7: SCh 34/328; tr. it. 277-278.

10 Cfr. J. Fantino, *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, Paris 1986; A. Orbe, *Antropologia de san Ireneo*, Madrid 1969; A. Hamman, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris 1987; M. Hauke, *Heilsverlust in Adam*, Paderborn 1993, 696-697.

11 Cfr. Ireneo, *Adversus haereses* IV, 4, 3: SCh 100**/425; tr. it. 310; cfr. A. Orbe, *La libertad*, 149-195.

12 Cfr. H.-J. Jaschke, *Pneuma und Moral. Der Grund christlicher Sittlichkeit aus der Sicht der Irenäus von Lyon*, in Studia Moralia 14 (1976), 239-281; cfr. J. E. Arroniz, *Homo spiritualis en la teología de s. Ireneo*, Vitoria 1966.

13 Ireneo, *Demonstratio* 95: SCh 406, 211; tr. it. 525.

che abitò nell'uomo e divenne Figlio dell'uomo per abituare l'uomo ad accogliere Dio ed abituare Dio ad abitare nell'uomo secondo il beneplacito del Padre»[14]. Si può affermare che per Ireneo l'antropologia filiale, diventa il vero paradigma della vita morale: l'uomo nel Figlio è chiamato a vivere una vita pienamente umana per vedere Dio. La teologia della ricapitolazione in Cristo ha dunque una conseguenza immediata sulla vita dell'uomo «ricapitolato» nel Figlio. Il principio dell'incarnazione-redenzione determina fondamentalmente la morale cristiana.

1.3. La legge del Figlio

È il Figlio di Dio «il Signore della legge»[15], a esplicitare concretamente le conseguenze per la morale dell'antropologia filiale. Il vescovo di Lione ricorda che il Signore non ha abolito i precetti della legge antica ma li ha ampliati[16]. Il Figlio, promulgando la Legge nel Discorso della montagna con l'espressione «Ma io vi dico», introduce nel «di più» della legge nuova[17]. Così si esprime Ireneo: «In che cosa consisteva questa superiorità? In primo luogo nel credere non solo nel Padre, ma anche nel Figlio suo ormai manifestato, perché questi è colui che conduce l'uomo alla comunione e all'unione con Dio. In secondo luogo consisteva nel non limitarsi a dire, ma anche a fare – quelli infatti dicevano ma non facevano –, e nell'astenersi non solo dalle opere cattive, ma anche dal desiderio di esse»[18]. La superiorità della legge nuova secondo Ireneo consiste dunque nel condurre l'uomo alla comunione e all'unione con Dio. Essa è resa possibile mediante il dono della filiazione. La morale di Cristo è così una morale del «potere» fare in Cristo, che nasce da una interiorità rinnovata come testimonia l'astenersi dal desiderio del male. Si tratta della nuova libertà concessa dalla nuova alleanza. La morale di Ireneo è così una morale dell'eccellenza che integra la legge antica nel contesto ampliato della ricapitolazione in Cristo, nel contesto della Nuova alleanza. Osserviamo che la legge naturale non viene ignorata da Ireneo: «tutti i precetti naturali sono comuni a noi e ad essi (pagani)», avendo in Cristo «principio e origine»; ma portata piuttosto a completamento: «avendo ricevuto

---

14 Ireneo, *Adversus haereses* III, 20, 2: SCh 34, 342-344; tr. it. 281; sul significato della visione di Dio cfr. R. Tremblay, *La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon*, Münster 1978.

15 Ireneo, *Demostratio* 95: SCh 406, 211; tr. it. 525.

16 Cfr. Ireneo, *Adversus haereses* IV, 13, 1: SCh 100/2, 525-526; tr. it. 327-328.

17 Cfr. R. Tremblay, *L'idea del «più» nella riflessione morale di Ireneo di Lione*, in *Id.*, *«Ma io vio dico…». L'agire eccellente specifico della morale cristiana*, Bologna 2005, 137-148.

18 Ireneo, *Adversus haereses* IV, 13, 1: SCh 100/2, 526; tr. it. 327-328.

in noi accrescimento e completamento»[19]. Il completamento viene descritto in relazione alla sequela Cristi: «li ha accresciuti, concedendo generosamente agli uomini di conoscere Dio come Padre per mezzo dell'adozione e di amarlo con tutto il cuore e di seguire il suo Verbo (senza distogliersene), astenendosi non solo dalle opere cattive ma anche dal desiderio di esse»[20].

Il significato della teologia di Ireneo per la teologia morale contemporanea è stato evidenziato da R. Tremblay[21], che ne evidenzia l'interesse per la comprensione della specificità della morale cristiana patendo dal di «più» della riflessione ireniana. Ireneo richiama la dimensione dell'eccellenza dell'agire morale cristiano, il quale, essendo chiamato alla perfezione, non può accontentarsi di una morale del minimo. L'apporto essenziale del vescovo di Lione consiste nell'avere inserito il discorso sulle norme nell'identità filiale dell'uomo in Cristo. Ireneo offre una riflessione che arricchisce il discorso sul fondamento della dignità umana. Come rivela il suo impegno contro la falsa gnosi, la razionalità e la libertà non sono assenti dalla morale cristiana delle origini. La dimensione cristocentrica della morale non sminuisce il valore della libertà e della razionalità, ma le porta al loro vero compimento. B. Sesboüé ha sottolineato l'attualità del pensiero di Ireneo che presenta una visione ottimista del cristianesimo sull'uomo: la divinizzazione dell'uomo porta alla piena umanizzazione dell'uomo, che non si realizza però senza la ricerca della piena visione di Dio[22]; Va notato però che secondo Ireneo il primo peccato in Adamo porta alla perdita della somiglianza con Dio, a differenza dell'immagine per l'umanità intera[23]. Una giusta comprensione del significato dell'incarnazione-redenzione di Dio condiziona effettivamente la comprensione della morale cristiana, la quale si distingue della morale dei gnostici denunciati da Ireneo. L'ortodossia determina l'ortoprassia del cristianesimo, ortoprassia marcata dal di più cristologico.

---

19 *Ibid*.

20 Ireneo, *Adversus haereses* IV, 15, 1: SCh 100/2, 551-553; tr. it. 332.

21 Cfr. R. Tremblay, *L'idea del «più» nella riflessione morale di Ireneo di Lione*, 146-148.

22 Cfr. B. Sesboüé, *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*, Paris 2000, 201-295.

23 M. Hauke, *op. cit.*, 222-226; 241.

2. La verità del Logos-Pedagogo di Clemente d'Alessandria (150 ca.-215 ca.)

Ad Alessandria, si incontrano visoni diverse del mondo provenienti dall'Oriente, dell'Egitto e della Grecia. È ad Alessandria che il pensiero ebraico subisce un'influenza profonda da parte del pensiero greco (Filone). Ad Alessandria l'Antico Testamento viene tradotto in greco (i Settanta). Nasce una scuola teologica cristiana attenta all'analisi metafisica dei dati della fede, d'indirizzo platonico, e promotrice dell'interpretazione allegorica della Scrittura.

Clemente d'Alessandria è l'autore del primo trattato di teologia morale, il *Pedagogo*. Per comprenderne tutta la ricchezza occorre consideralo insieme con il *Protreptico* e gli *Stromati*[24].

2.1. Cristo, Verbo di verità

Nel *Protreptico*, esortazione destinata ai principianti della fede, Clemente indica la via della Verità che è Cristo, chiamato «Logos di verità, Logos di incorruttibilità, colui che rigenera l'uomo poiché lo riconduce alla verità»[25]. Per Clemente si tratta di ascoltare il «canto nuovo»[26], il Verbo, considerato come «la causa del nostro esistere anticamente (il Logos era, infatti, in Dio), sia (la causa) del nostro esistere bene. Ora è apparso agli uomini questo Logos, il solo che è tutte e due le cose, Dio e uomo, egli che è la causa per noi di tutti i beni. Dal momento che da lui abbiamo imparato il vivere bene, siamo avviati verso la vita eterna»[27]. Clemente considera il Verbo lo strumento armonizzante che con lo Spirito Santo armonizza non solo il cosmo ma

---

24 Cfr. P. Karavites, *Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*, Leiden 1999; H.-I. Marrou, *Morale et spiritualité chrétienne dans le Pédagogue de Clément d'Alexandrie*, in Studia Patristica 2 (1957) 538-546; A. Mayer, *Das Gottesbild im Menschen nach Klemens von Alexandrien*, Roma 1942; C. Nardi, *Il battesimo in Clemente Alessandrino*, Roma 1984; E. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge 1957; O. Prunet, *La morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament*, Paris 1966; F. Quatember, *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus*, Wien 1946; W. Richardson, *The basis of Ethics: Chrysippus and Clemens of Alexandrie*, in Studia Patristica 9 (1966) 87-97; F. van der Grinten, *Die naturliche und die übernaturliche Begründung des Tugendlebens bei Titus Flavius Clemens von Alexandrien*, Bonn 1949; S. Fernandez-Ardanaz, *Traditio Patrum e nuova politeia cristiana: i fondamenti della morale in Clemente Alessandrino*, in *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti*, Roma 1996, 181-196; K. Ernesti, *Die Ethik des Titus Flavius Clemens von Alexandrien*, Paderborn 1900; A. Brontesi, *La soteria in Clemente Alessandrino*, Roma 1972.

25 Clemente Alessandrino, *Protreptikos ai greci* XI, 117, 4: SCh 2/186; tr. it. di F. Migliore, Roma 2004, 203.

26 *Ibid*., I, 6, 5: SCh 2/60; tr. it. 55.

27 *Ibid*., I, 7, 1: SCh 2/60 ; tr. it. 55.

anche il microcosmo che è l'uomo, nella unione di anima e di corpo, facendolo partecipare al suo canto nuovo[28]. La prima verità che l'uomo è chiamato a riconoscere è il suo statuto di uomo, ma anche in quanto cristiano il suo statuto di figlio: «Tu sei un uomo (è questa la cosa che ti accomuna a tutti): cerca colui che ti ha creato; sei figlio (e questa è la cosa che maggiormente ti distingue): allora riconosci il Padre»[29]. Abbà, il grido filiale rivolto a Dio, esprime l'autocoscienza filiale, di colui che giunge alla verità stessa[30].

2.2. Cristo, pedagogo

Nel *Pedagogo*, Cristo che ama l'uomo[31] si fa educatore dell'uomo, «terapeuta delle passioni dell'anima»[32], conduce l'uomo fuori da una vita di peccato, poiché i peccati sono contrari al Logos[33], e così l'uomo progredisce sulla via della filiazione, essendo costituito nella perfezione mediante il battesimo: «Essendo battezzati, siamo illuminati; illuminati, siamo adottati come figli; adottati come figli. diveniamo perfetti; ed essendo perfetti siamo resi immortali»[34].

Clemente mostra come il cristiano, mediante una vita virtuosa, può cantare il «canto nuovo»: Dio nel suo amore manda il Verbo, Cristo, come medico della nostra anima, chiamando l'uomo a vivere secondo il suo Verbo, secondo le sue virtù, conformando così la nostra volontà a quella di Dio e di Cristo, il Pedagogo. La vita morale appare allora come una reazione al suo amore, vivendo secondo la verità dell'essere creato a immagine e somiglianza di Dio. «Or dunque, noi siamo chiamati a riamare Colui che è la nostra amorevole guida sul cammino di una vita nobilissima; siamo chiamati a vivere secondo le disposizioni del suo volere, e non solo compiendo ciò che egli ci comanda ed evitando ciò che ci vieta, ma anche prendendo in considerazione gli esempi che egli, come *immagini*, ci propone: respingeremo le une e imiteremo il più possibile le altre, e in tale modo compiremo, per somiglianza, le opere del Pedagogo, affinché si realizza quel che sta scritto: *Ad immagine e somiglianza* (Gn 1, 26)»[35].

---

28 Cfr. *ibid.*, I, 5, 1-4 : SCh 2/57-58; tr. it. 52-53.

29 *Ibid.*, X, 99: SCh 2/167; tr. it. 182.

30 Cfr. *ibid.*, IX, 87, 3: SCh 2/154; tr. it. 169.

31 Cfr. Clemente Alessandrino, *Paidagogos*, I, 8, 1: SCh 70/123; tr. it. di D. Tessore, Roma 2005, 41.

32 *Ibid.*, I, 6, 1: SCh 70/119; tr. it. 39.

33 Cfr. *ibid.*, I, 4-5: SCh 70/114-117; tr. it. 36-38.

34 *Ibid.*, I, 26, 1: SCh 7/158-159; tr. it. 59.

35 *Ibid.*, I, 9, 1: SCh 70/124-125; tr. it. 42.

La dimensione morale di Clemente alessandrino è decisamente cristocentrica. Per Clemente l'agire morale è un agire in Cristo, con Cristo, per Cristo. È utile insistere sul fatto che il rapporto con Cristo non è solo di imitazione. Piuttosto è un'imitazione che è resa possibile mediante la grazia, che è donata nella rigenerazione battesimale, e che mira alla piena realizzazione dell'adozione filiale: «Il nostro Pedagogo Gesù ha tracciato per noi il modello della vita vera e ha guidato, come un pedagogo, l'uomo che è in Cristo. La sua attitudine non è né troppo severa né troppo permissiva a causa della sua bontà. Dà comandi, ma infonde in essi un carattere tale da renderceli praticabili. E certamente, mi pare, è lui che ha plasmato l'uomo dalla polvere, l'ha rigenerato con l'acqua, l'ha elevato con lo Spirito, l'ha educato con la parola, l'ha guidato con santi precetti verso l'*adozione filiale* e la salvezza, così da riplasmare l'*uomo di terra* trasformandolo in *uomo* santo e *celeste* e dare in tal modo compimento a quel che sta scritto *Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza* (Gn 1,26)»[36]. Il tema dell'iconicità dell'uomo, infatti, è un elemento essenziale della antropologia teologica morale di Clemente d'Alessandria.

2.3. Cristo, dottore dell'intelletto

Negli *Stromati*, Cristo appare come il «dottore dell'intelletto»[37]. Si evidenzia la dimensione dialogale del pensiero di Clemente con la filosofia greca. La filosofia è dono di Dio[38]. Se da una parte Clemente paragona la filosofia greca all'Antico Testamento, sottolinea però che è solo propedeutica alla fede[39]. Clemente è convinto che sono presenti frammenti di verità in tutte le filosofie, le quali meritano apprezzamento[40]. Quest'ultima sfumatura non è meno importante, in quanto indica che fondare l'agire in Cristo, con Cristo e per Cristo, non significa escludersi dalla possibilità di un dialogo fecondo in nome della Verità con il mondo non cristiano. Significa anche che l'etica fondata sulla fede, non è estranea al mondo della ragione che è fondata nel Logos. La fede può dunque essere considerata come principio di azione e fondamento di una scelta consapevole[41]. Clemente è convinto che se Cristo è il Verbo, il Logos,

36 *Ibid*., I, 12, 98: SCh 70/284-285; tr. it. 123.

37 Cfr. E. Gilson, *La filosofia nel Medievo*, Firenze 2005, 55.

38 Cfr. Clemente Alessandrino, *Stromata* 1, V, 28: SCh 30/65.

39 Cfr. *ibid*., 2, II, 8, 4: SCh 38/38.

40 Cfr. *ibid*., I, VII, 37-38: SCh 30/73-75.

41 Cfr. *ibid*., I, XIII, 57-58: SCh 30/91-92.

egli non solo conduce il cristiano, ma anche l'umanità intera[42]. Clemente rimane una fonte a cui attingere per pensare la questione dell'inculturazione e capire i rapporti tra gli elementi positivi della filosofia e della morale non cristiana con la Rivelazione. Egli sviluppa una riflessione positiva sulla legge naturale (*fiseos nomon*)[43]. In tal modo «ovunque sia dato trovare una moralità autentica, ivi si trova sempre all'opera l'unico Maestro, Cristo»[44].

Nei *Stromati*, cogliamo ancora come Clemente insista sul dinamismo del cammino spirituale e morale del credente, cammino che porta all'intima conoscenza della Verità che è Gesù Cristo. Egli distingue nella *sequela Christi* tre gradi per arrivare alla perfezione cristiana: la fede, la gnosi, l'amore. L'autentica conoscenza o la «vera gnosi» non è solo pura conoscenza intellettuale, ma è forza di vita che trasforma nell'amore. La vera gnosi unisce, mediante l'amore, l'uomo a Cristo, trasformandolo e portandolo alla piena comunione con Lui. Il vero gnostico anticipa nel suo agire lo stile di vita secondo Dio[45]. Si capisce meglio che l'assimilazione a Dio richiede non solo la conoscenza razionale, ma una vita secondo la Verità, vale a dire una vita libera dalle passioni per vivere secondo la vera passione che è l'amore: «Così l'ideale etico della filosofia antica, cioè la liberazione dalle passioni, viene da Clemente ridefinito e coniugato con l'amore, nel processo incessante di assimilazione a Dio»[46].

---

42 Cfr. Clemente Alessandrino, *Paidagogos*, XI, 96, 3: SCh 70/280; tr. it. 121.

43 Cfr. Clemente Alessandrino, *Stromata* III, 11: PG 8, 1173.

44 B. Haering, *La legge di Cristo, I. Morale generale*, Brescia 1967⁶, 20.

45 Cfr. Clemente Alessandrino, *Stromata* VII, 10, 56: PG 9, 482.

46 Benedetto XVI, *Udienza generale*, 18 aprile 2007.

3. La verità della grazia in sant'Agostino (354-430)[47]

L'approccio cristocentrico della morale agostiniana ha assunto particolare importanza soltanto in un passato recente[48]. O. Brabant ha sottolineato il fatto che, in Agostino, Cristo è fondamentalmente il centro e la sorgente della vita morale[49]. Il binomio libertà-grazia, considerato in un prospettiva cristocentrica, ci offre una via feconda per illustrare l'importanza che Agostino attribuisce alla grazia nella controversia pelagiana.

3.1. Divinizzazione – filiazione – giustificazione

Nella polemica contro Pelagio, Agostino non solo evidenzia la dimensione medicinale e liberatrice della grazia e neppure tralascia di sottolinearne la dimensione divinizzatrice dell'essere uomo[50]. La divinizzazione, massimo frutto della grazia, rinnova l'uomo interiormente, lo ricrea a immagine di Dio, lo rende figlio adottivo e tempio dello Spirito Santo[51]. Rileviamo la prospettiva della filiazione nella divinizzazione[52]. A proposito della giustificazione scrive: «Quale dono maggiore di questo poté Dio far risplendere ai nostri occhi: che il Figlio unigenito che aveva l'ha fatto diventare figlio dell'uomo affinché viceversa il figlio dell'uomo potesse diventare figlio di Dio?

---

47 Cfr. G. Armas, *La moral de San Agustin*, Madrid 1954; W. S. Babcock, *The Ethics of St. Augustine*, Atlanta 1991; G. Bonnet, *Ethique et foi chrétienne dans la pensée de s. Augustin*, in Recherches Augustiniennes 12 (1977) 46-104; O. Brabant, *Le Christ, centre et source de la vie morale chez saint Augustin*, Gembloux 1971; M. Comeau, *Le Christ chemin et terme de l'ascension spirituelle d'après saint Augustin*, in Recherches de science religieuse 40 (1952) 80-89; E. de la Peza, *El significado de «Cor» en San Augustin*, Paris 1962; T. Deman, *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin*, Montréal 1957; K. Demmer, *Ius caritatis. Zur Christologischen Grundlegung der augustinischen Naturrechslehre*, Roma 1961; J.-N. Grou, *Morale tirée des Confessions de saint Augustin*, Paris 1863; J. F. Harvey, *Moral Theology of the Confessions of St. Augustin*, Washington 1951; R. Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962; J. Martin, *La doctrine spirituelle de Saint Augustin*, Paris 1901; J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus*, 2 voll., Freiburg i.B. 1929[2]; R. Neuhaus (ed.), *Augustine Today*, Grand Rapids 1993; A. Reul, *Die sittlichen Ideale des hl. Augustinus*, Paderborn 1928; B. Roland-Gosselin, *La morale de saint Augustin*, Paris 1925.

48 È sufficiente leggere il trattato di riferimento di J. Mausbach sull'etica agostiniana per rendersene conto: cfr. J. Mausbach., *Die Ethik des Heiligen Augustins*, Freiburg i. Br. 1929[2].

49 Cfr. O. Brabant, *Le Christ comme centre et source de la vie morale chez saint Augustin*, Gembloux 1971; cfr. E. F. Osborn, *Ethical patterns in early christian thought*, Cambridge 1976; cfr. A. Verwilghen, *Christologie et spiritualité selon St. Augustin. L'Hymne aux Philippiens*, Paris 1985.

50 Cfr. Agostino, *De praedestinatione sanctorum* 15, 31: PL 44, 982-983.

51 Cfr. Agostino, *De civitate Dei* 21, 15: PL 47, 730; tr. it. di D. Gentili, Roma 1991, 255.

52 F. Ciomei, *Figli di Dio nel pensiero di S. Agostino: un dono infinito*, Alghero 2000.

Di chi il merito? Quale il motivo? Di chi la giustizia? Rifletti e non troverai altro che dono»[53]. Agostino invita i cristiani a rallegrarsi in ragione della filiazione adottiva: «Non ci ha trattati secondo i nostri peccati (Sal 102,10). Siamo figli infatti. Che prove ne abbiamo? Il Figlio Unigenito è morto per noi per non rimanere l'unico. L'Unico che morì non volle essere il solo. L'unico Figlio di Dio fece molti figli di Dio. Si acquistò dei fratelli con il proprio sangue»[54]. In virtù dell'unità tra Cristo capo e il suo corpo, il cristiano è profondamente unito a Cristo nell'amore. A proposito della salita al cielo, egli sottolinea questa unità al punto da affermare che «anche noi siamo lui, nel senso che egli è il Figlio dell'uomo per noi e noi siamo figli di Dio per lui»[55]. In realtà Agostino è il grande dottore del corpo mistico, del *Christus totus*[56], sottolineando con forza che la sua presenza in noi credenti è una presenza d'identificazione: «Da una parte egli è in noi come nel suo tempio, dall'altra anche noi siamo in lui, in quanto, essendosi egli fatto uomo per essere il nostro Capo, noi siamo il suo corpo»[57], «ma ogni uomo è Adamo, come, in coloro che hanno creduto, ogni uomo è Cristo»[58].

3.2. Significato ontologico-morale del "rivestire Cristo"

Parlando ai nuovi battezzati Agostino, appellandosi a Rm 13,14, rileva come lo *status* di nuova creatura in Cristo, implica un impegno, quello di rivestirsi di Cristo: «rivestitevi della vita di colui di cui vi siete rivestiti nel sacramento»[59]. Il sacramento del battesimo è, dunque, «sacramento di vita rinnovata»[60], che comincia con la remissione dei peccati e trova il suo compimento nella risurrezione dei morti. Rivestire Cristo significa per Agostino seguire Cristo, imitarlo anche nel martirio, essendo Cristo presentato come il primo dei martiri[61]. La *sequela Christi* è il tratto caratteristico

---

53 Agostino, *Sermo* 185, 3: PL 38, 999; tr. it. di P. Bellini, Roma 1984, 11.

54 Agostino, *Sermo* 171, 1-3. 5; PL 38, 933-935; tr. it. di M. Recchia, Roma 1990, 825-827.

55 Agostino, *Sermo* 263/A, *De Ascensione Domini*: MA 1, 349; tr. it. di P. Bellini, Roma 1984, 907.

56 Cfr. Agostino, *In Epistolam ad Parthos Tractatus* 1, 2: PL 35, 1979; tr. it. di G. Madurini, Roma 1985², 1641.

57 Agostino, *In Johannis Evangelium Tractatus*, 111, 6: CCL 36, 632-633; tr it. di E. Gandolfo, Roma 1985², 1493.

58 Agostino, *Ennarationes in Psalmos* 70, 2, 1: PL 36, 891; tr. it. V. Tarulli, Roma 1970, 763.

59 Agostino, *Sermo* 260/A, *In Octavis Paschae. Ad Infantes*, 1, 3: PL 46, 838, tr. it. di V. Tarulli, Roma 1984, 847.

60 *Ibid*., 1, 4: PL 46, 838; tr. it. 847.

61 Cfr. Agostino, *Sermo* 329, *In Natali Martyrium*: PL 38, 1454-1456; tr. it. di M. Recchia, Roma 1986, 814-817.

di tutti i membri della Chiesa; si afferma così la chiamata universale alla santità: «ma deve seguire Cristo tutta quanta la Chiesa, tutto quanto il corpo, tutte le membra distinte e disposte ciascuno a secondo dei doveri loro propri. (…). Devono dunque seguire Cristo queste membra che hanno in essa il loro posto relativo al loro genere, al loro grado, al loro modo di operare; rinneghino se stessi, cioè non ripongono fiducia in se stessi; prendano su di loro la propria croce, vale a dire sopportino nel mondo per amore di Cristo tutti gli affronti del mondo»[62]. Liberati dal peccato originale mediante il lavacro di rigenerazione, come pellegrini su questa terra i cristiani vivono di fede, carità e speranza[63]. La carità occupa il posto centrale nella struttura morale di Agostino, al punto che può essere considerata come la forma di tutte le virtù cardinali[64].

3.3. Il pelagianismo, eresia morale occidentale

Agostino ha dovuto affrontare «la prima eresia occidentale, che fu eresia morale: il pelagianismo»[65]. Contro Pelagio che insiste sul primato della libertà umana, a scapito di relativizzare il peccato originale, Agostino riconosce il primato della grazia e la dipendenza dell'uomo da Dio, attribuendo però al libero arbitrio uno statuto che il peccato non distrugge. La grazia potenzia la volontà libera dell'uomo. La libertà è pertanto condizione della vita morale. Ma la buona volontà viene aiutata dalla grazia che rende operante la libertà di scelta che appartiene all'uomo per natura, ma che in seguito al peccato è indebolita. La vera libertà come libertà cristiana è dono dell'amore divino, della carità, in virtù dell'amore redentivo di Cristo[66].

Come lo evidenzia G. Lettieri, è la concezione di tutta la morale cristiana che viene a essere travolta dalla visione pelagiana della natura umana e del suo rapporto con Dio: «Il Dio cristiano è quindi dai pelagiani ancora degradato a *lex*, *veritas* priva di *spiritus*, di *caritas*, a norma estrinseca, incapace di amore creativo e libero, dunque priva di reale personalità o soggettività. Impotente ad operare intimamente la

---

62 Agostino, *Sermo* 96, 7, 9: PL 38, 588; tr. it. di L. Carrozzi, Roma 1983, 185-187.

63 Agostino, *In Johannis Evangelium Tractatus*, 124, 5: CCL 36, 684-685; tr. it. di E. Gandolfo, Roma 1985², 1617.

64 Cfr. Agostino, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* 1, 15, 25: PL 32, 1322; tr. it. di L. Alici-A. Pieretti, Roma 1997, 53.

65 L. Vereecke, *Storia della teologia morale*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale* (a cura di F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera), Cinisello Balsamo 1990, 1319.

66 Cfr. Agostino, *De gratia Christi et de peccato orginali*, 21, 22: PL 44, 370-371; tr. it. di I. Volpi, Roma 1981, 163.

conversione dell'uomo, il Dio pelagiano è quindi lettera, misura (premio o punizione) quindi oggetto *redditum*, *debitum*, idolo della vanità della volontà dell'uomo, soggetto assoluto e autonomo del proprio giustificarsi e divinizzarsi che arriva sino a *quod est Dei deputare suum* (*De nat. gr.* 32, 36): *Et pelagiani etiam ipsum Deum non ex Deo, sed ex semetipsis habere se dicunt* (*De gr. lib. arb.* 19, 40)»[67]. Nel *De natura et gratia* contro Pelagio, si coglie dalle ripetute citazioni di 1 Cor 1,17 («Ne evacuetur crux Christi») e Gal 2,21 che è la prospettiva cristocentrica che guida la riflessione teologica di Agostino. La redenzione non è solo nell'ordine dell'esempio, ma tocca la natura dell'uomo e dunque il rapporto natura-grazia, libertà-grazia. Nei confronti delle diverse interpretazioni storiche del rapporto tra la grazia e la natura, quella pelagiana, semipelagiana, predestinanziana, luterana, baiana, giansenista, neopelagiana, il magistero cattolico e la teologia cattolica (Tommaso, Bellarmino, Suárez) hanno sempre considerato l'autorità di Agostino nel risolvere la questione del rapporto libertà-grazia, natura-grazia. A. Trapè considera che «sulla linea dei concili e dei teologi cattolici si trovi quel *veritatis medium* che Agostino ha sempre perseguito»[68]. Al di là di alcune insistenze nelle opere polemiche che potrebbero portare a delle interpretazioni unilaterali, se prendiamo in considerazione tutta l'opera, non possiamo che dare ragione a A. Trapè.

È vero che Pelagio con la sua presa di distanza da una visione manicheista e pessimista della natura umana, può suscitare simpatie da chi cerca a fondare la morale cristiana non sulla fede e la rivelazione ma sulla natura dell'uomo. Occorre però considerare che ad una etica teologica che cerca a ragionare fuori dal contesto della salvezza e dunque della grazia, manca la nozione di libertà «ferita» che il contesto della salvezza offre con la teologia del peccato originale. L'esperienza umana della finitudine e della debolezza dovrebbe far riflettere sul bisogno di salvezza che attraversa l'agire concreto dell'uomo. Una giusta interpretazione della legge naturale in prospettiva cristiana non può non tenere conto dell'ammonimento di Agostino a Pelagio di non dimenticare di essere cristiano, e di non ridurre la morale cristiana a mera dottrina ma a considerarla come vita in Cristo. Il cristianesimo non si riduce al dono della scienza: «Ora, non è detto che chi ha il dono della scienza per conoscere cosa fare abbia pure il dono dell'amore necessario a farlo»[69].

---

67 G. Lettieri, *Agostino*, in *Storia della Teologia*, vol. 1, *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle* (a cura di E. dal Covolo), Roma-Bologna 1995, 396.

68 A. Trapè, *Introduzione a Natura e Grazia*, Roma 1981, XVI.

69 Agostino, *De gratia Cristi et de peccato orginali*, I, 33, 36: PL 44, 378; tr. it. 183.

3.4. Relazione correlativa tra fede e ragione

Osserviamo inoltre come il tema della relazione tra fede e ragione trovi in Agostino un notevole equilibrio. Esse sono due forze che ci portano a conoscere[70]. Così la ricerca della verità porta alla fede (*intellige ut credas*) e il credere apre la strada per arrivare alla verità (*crede ut intelligas*)[71]. Diversamente da ciò che pensano gli accademici l'uomo è in grado di conoscere la verità. Nella controversia con Pelagio, riconosciamo l'equilibrio tra fede e ragione: «O fratello, sarebbe bene che ti ricordassi che tu sei cristiano. Forse basterebbe credere a questa verità; ma poiché vuoi discutere, se c'è alla base una fede fermissima, ciò non è dannoso, anzi è pure vantaggioso»[72]. Da Agostino si può certamente ritenere il suo metodo teologico sintetico, globale, metodo che occorre prendere in considerazione per cogliere appieno il significato cristiano del modello della sua teologia morale fondamentale, evitando interpretazioni fuorvianti.

4. La verità in Cristo della libertà umana secondo Massimo il Confessore (580-662)[73]

Von Balthasar evidenzia l'importanza di Massimo nel contesto culturale del suo tempo: «La visione del mondo che ha lasciato Massimo il Confessore è, sotto vari aspetti, il completamento e la piena maturità del pensiero greco mistico, teologico e

---

70 Agostino, *Contra Academicos* III, 20, 43: PL 32, 957; tr. it. di D. Gentili, Roma 1970, 163.

71 Cfr. Agostino, *Sermo* 43, 9: PL 38, 258; tr. it. di V. Tarulli, Roma 1979, 761.

72 Agostino, *De natura et gratia* 20, 22: PL 44, 257; tr. it. di I. Volpi, Roma 1981, 405.

73 Cfr. F. Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschenseins Christi bei Maximus* C., Fribourg 1980; E. V. Ivanka, *Maximus der Bekenner. All-eins in Christus*, Einsiedeln 1961; F. M. Lethel, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumière par St. Maxime le Confesseur*, Paris 1979; P. Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris 1983; J. M. Garrigues, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris 1976; H. U. von Balthasar, *Liturgia cosmica. L'immagine dell'universo in Massimo il Confessore*, Roma 1976; W. Völker, *Massimo il confessore. Maestro di vita spirituale*, Milano 2008; H. Straubinger, *Die Christologie des hl. Maximus Confessor*, Bonn 1906; J. Loosen, *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*, Münster 1941; M. T. Disdier, *Les fondements dogmatiques de la spiritualità de S. Maxime le Confesseur*, in échos d'Orient 29 (1930) 296-313; R.-A. Gauthier, *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, in Recherches de théologie ancienne et médiévale 21 (1954) 51-100; *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Freiburg/Schweiz 1980; J.-C. Larchet, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris 1998; Id., *La divinisation de l'homme selon Maxime le Confesseur*, Paris 1996; P.-G. Renczes, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris 2003.

filosofico. Esso appartiene a questo momento felice e fuggevole che unisce per l'ultima volta, prima della dissoluzione ormai prossima, le ricchezze acquisite e sviluppate attraverso gli sforzi di un'intera cultura: una rosa pienamente sbocciata che non aspetta che il prossimo colpo di vento per essere dispersa, una serenità senza nuvole di un giorno d'autunno, di cui leggere brume annunciano il declino»[74]. E questo vale in modo particolare per la concezione dell'uomo che deriva dalla sintesi cristologica massimiana, la quale offre un'integrazione della visione alessandrina e antiochena. Riteniamo importante sottolineare che il sistema teologico di Massimo integra gli elementi positivi della tradizione antiochena onde evitare di considerare la teologia bizantina semplicemente come teologia neocalcedonese[75]. La prospettiva cristocentrica della morale è affermata con forza e in una sintesi teologica, particolarmente coerente, costruita sulla cristologia e la soteriologia: «Cristo, o il Logos, conducono lo sviluppo morale dell'uomo»[76].

4.1. La relazione di Cristo con il cosmo e l'uomo

Cristo, poiché è sintesi perfetta tra Dio, l'uomo e il cosmo, può diventare il punto di riferimento assoluto per pensare l'uomo e il cosmo. Riprendendo l'idea di Ireneo, Massimo considera che l'opera di Cristo è una ricapitolazione[77]. Così viene affermata con forza la dimensione cosmica della salvezza. A differenza dell'origenismo non si tratta più di una caduta, ma di un moto ascendente verso Dio secondo lo schema genesi-movimento. Utilizzando la dottrina alessandrina del Logos, egli può affermare che è verso il Verbo che tutto si muove: «Ecco il grande e nascosto mistero. Ecco il beato fine per il quale tutte le cose sono state create. Ecco il divino scopo preconosciuto prima dell'inizio degli esseri… Guardando a questo fine Dio ha prodotto le essenze degli esseri. Ecco propriamente il termine della Provvidenza… A motivo di Cristo infatti, o secondo il mistero di Cristo, tutti i tempi e tutte le realtà che sono nei tempi hanno preso in Cristo il cominciamento dell'essere e il fine. Prima di tutti i secoli, infatti, è stata concepita una unione: del limite e del senza-limite, della misura e del senza-misura, del termine e del senza-termine, del Creatore e della creatura, della stasi e del movimento. Questa unione è avvenuta nel Cristo manifestato negli

74 H. U. von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris 1957, 11.

75 Cfr. J. Meyendorff, *Cristologia ortodossa*, Roma 1974, 24.

76 W. Völker, *Massimo il Confessore. Maestro di vita spirituale*, Milano 2008, 413.

77 Cfr. Massimo il Confessore, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1038 D-1309 D.

ultimi tempi»[78]. Massimo sottolinea che la legge interiore di ogni realtà è il suo logos, che riferisce al Logos assoluto, il Verbo. La divinizzazione non è dunque un assorbimento in Cristo, ma la piena realizzazione di ogni creatura. Troviamo così formulata l'idea della legge naturale della creazione, come dinamismo proprio della natura. «La definizione di ogni essere è il logos della sua attività essenziale»[79]. Ma è una legge naturale concepita in relazione a Dio, in quanto la natura è partecipazione a Dio. «Tutte le cose, infatti, partecipano a Dio per analogia, nella misura in cui provengono da Dio»[80]. L'uomo per natura, secondo la logica della sua natura, per avere accesso al benessere deve perciò conformarsi alla sua natura, cioè essere in comunione con Dio. G. Müller sottolinea bene le conseguenze di una tale visione per la comprensione della libertà: «La libertà umana non può essere limitata a una semplice libertà di scelta tra bene e male. La libertà di scelta presuppone già sempre la situazione storica della volontà esistente nella lontananza da Dio. Più originale è la libertà come unità trascendentale della volontà con il bene. La facoltà della volontà si trova già in partenza attualizzata (= motivata = posta in movimento) dall'offerta preveniente della comunione personale con Dio nella grazia e nell'amore»[81]. Massimo il Confessore ci offre pertanto un modello nel concepire la relazione tra la grazia e la libertà che tuttora è di grande attualità per pensare l'autonomia in morale in maniera corretta: «L'essere, che in quanto tale non possiede che la potenza della realizzazione di se stesso, è assolutamente incapace di attingere la piena attuazione di se stesso senza l'opera della libertà. D'altronde, qualsiasi essere che possiede la facoltà naturale come appetito del benessere, non può possedere questa facoltà che nell'ampiezza che si addice alla sua natura. Invece l'eternità non è mai immanente né come potenza naturale né come risultato del libero arbitrio. Infatti, in che modo l'eternità, senza inizio e senza fine, potrebbe appartenere alle cose che per loro natura hanno un'origine e che il mutamento conduce verso la fine?»[82]. La partecipazione all'eternità sarà dunque sempre una grazia, un dono.

---

78 Massimo il Confessore, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 622 A-C.

79 Massimo il Confessore, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1057 B; tr. it. di J. Meyendorff, *Cristologia ortodossa*, 160.

80 *Ibid*., 1080 AB; tr. it. 159; L. Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, 80.

81 G. L. Müller, *Dogmatica cattolica*, Cinisello Balsamo 1999, 434.

82 Massimo il Confessore, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1392 B.

4.2. La dottrina delle due volontà

In Cristologia, Massimo interviene nella discussione sull'unicità della volontà di Cristo. Per poter pensare le due volontà in Cristo egli distingue tra natura dell'agire (*logos*) e modo dell'agire (*tropos*). Esistono in Gesù due volontà, ma un modo di agire determinato dalla persona del Figlio. In tal modo Massimo riesce a concepire l'integrazione delle due volontà: «la volontà naturale è pienamente integrata nell'orientamento liberamente scelto che le dà la persona. Questa integrazione fa sì che Gesù viva la sua vita umana totalmente, secondo il centro della sua persona, il suo essere Figlio»[83]. Massimo ci permette di situare il contrasto tra Dio e l'uomo non al livello della natura della volontà razionale ma nel fatto che nell'uomo, la volontà ha un *tropos* stravolto dal peccato. È la maniera in cui l'uomo usa la volontà che è trasformata dal peccato[84].

Attraverso la conformità perfetta della volontà di Cristo con quella del Padre, egli riunisce tutta l'umanità e tutto il cosmo con Lui. Così diventa modello della deificazione dell'uomo, offrendo anche all'uomo la possibilità di conformare la sua volontà a quella di Dio. Gli uomini, secondo Massimo, sono figli di Dio attraverso una vita che li porta a non separasi mai da Dio. Ma questo dinamismo che implica una partecipazione intenzionale d'amore e di comunione è causato dalla grazia. Come afferma giustamente Le Guillou a proposito di Massimo: «È Dio che abilita le sue creature ad entrare in relazione con lui: è l'abito di carità che, trasfigurando la libertà dell'uomo, lo stabilisce in una comunione intenzionale di conoscenza e di amore»[85]. Benedetto XVI rileva giustamente il nucleo del pensiero di Massimo: «san Massimo dimostra che l'uomo trova la sua unità, l'integrazione di se stesso, uscendo da se stesso. Così, anche in Cristo, uscendo da se stessa, l'umanità trova in Dio, nel Figlio di Dio, se stessa»[86].

4.3. Liberati per amare

Schönborn, rileva il significato soteriologico della dottrina delle due volontà: «Per mezzo del suo modo umano di volere, Cristo conduce anche noi uomini a potere volere come lui. Egli tuttavia – l'espressione è di Massimo – ci ha amati più di se stesso,

---

83 C. Schönborn, *Dio inviò suo Figlio. Cristologia,* Milano 2002, 158.

84 Cfr. *ibid*.

85 M.-J. Le Guillou, *L'expérience de l'Esprit Saint. En Orient et Occident* (Préface de Olivier Clément), Saint-Maur 2000, 86.

86 Benedetto XVI, *Udienza generale*, 25 giugno 2008.

prendendo invece della sua gloria il nostro posto, assumendo su di sé la morte e la passione e l'ostilità. Perciò all'uomo è aperta la possibilità di amare Dio e il prossimo più di se stesso. Questo nuovo, escatologico modo di esistere del regno di Dio è diventato possibile perché in Cristo esso è diventato il modo umano di esistere, come Cristo ha vissuto umanamente la sua divina spogliazione di sé. Il modo cristiano di esistere, la cui forma esemplare più alta è l'amore per in nemici, è diventato possibile per noi perché si è fatto modo umano di esistere in Cristo. La volontà umana in lui non fu messa da parte, ma rinnovata»[87].

Dal significato soteriologico della dottrina delle due volontà, ne deriva dunque un insegnamento importante per l'insieme del discorso morale cristiano sulla libertà e sull'amore. Per Massimo libertà e amore sono in profonda correlazione. L'uomo è liberato «per amore» per amare come lo esprime bene Schönborn: «Solo l'amore può fare nascere l'amore»[88]. Si tratta dell'amore della spogliazione di sé di Gesù sulla croce, che «diventa la via che suscita la spogliazione dell'uomo»[89]. La logica della sequela Christi, tratto essenziale della morale patristica viene affermata chiaramente da Massimo come sequela secondo la logica dell'amore. «Non si può amare chi ci tormenta…, finché non si riconosce in verità l'intenzione del Signore. Chi però ha potuto riconoscerla (l'intenzione del Signore) per mezzo della grazia del Signore e si sforza di corrisponderle, può anche amare di cuore quanti lo odiano e lo tormentano, come gli apostoli hanno amato in questo riconoscimento»[90]. Schönborn esprime una conclusione fondamentale per la teologia morale concepita secondo il modello di sequela Christi: «Con il problema della volontà l'evoluzione post-calcedonese del dogma rinvia di nuovo in modo più chiaro e univoco al centro del Vangelo, alla forma di esistenza del Discorso della Montagna: la povertà, l'amore per i nemici, l'affidamento al Padre celeste che nutre gli uccelli e i fiori del campo: "Perdere la propria vita per salvarla" (cfr. Mt 16,25), tutto ciò ha qui la sua origine e il suo modello originario: nel nuovo modo di esistere del Figlio, per cui il modo del suo terreno essere Figlio diventa il modo di esistere del suo essere uomo, vivendo egli stesso come la forma originaria del Discorso della Montagna»[91].

---

87 C. Schönborn, *Dio inviò suo Figlio. Cristologia*, 161-162.

88 *Ibid*., 163.

89 *Ibid*.

90 Massimo il Confessore, *Liber Asceticus*, PG 90, 920A; tr. it. di M. L. Milazzo, in C. Schönborn, *Dio inviò suo Figlio. Cristologia*, 163.

91 C. Schönborn, *Dio inviò suo Figlio. Cristologia*, 163-164.

4.4. La morale del figli di Dio

Massimo il Confessore pone così il fondamento per potere parlare della morale cristiana come di una morale filiale. Il motivo dell'incarnazione è la divinizzazione dell'uomo o filiazione. Massimo non fa differenza fra rendere «dèi» o «figli di Dio»[92], e si riferisce quando parla della divinizzazione-filiazione al fine del percorso dell'uomo[93]. La divinizzazione significa dunque accrescimento dell'«essere con Dio»[94], significa essere strettamente legato a Dio, significa estasi cioè uscire da sé[95]. In realtà la vita del cristiano è sequela di Dio, di Cristo, mediante l'agire morale. L'uomo segue Dio per essere assimilato a Lui mediante le virtù[96]. «La divinizzazione è il premio di una condotta sacra e divina in questa vita»[97], e questa divinizzazione si compie imitando Cristo. «Imitando Dio in tutto, si propose a coloro che lo vedevano come un secondo Cristo, per grazia dello spirito»[98]. Völker nota che per Massimo «L'imitazione, che è fondata mediante il rapporto tra Padre e Figlio, determina tutta la condotta della vita. (…). Come la pienezza di Dio abita in Cristo secondo la sostanza, così abita in noi secondo la grazia, se raccogliamo in noi ogni virtù e sapienza»[99].

Notiamo che sequela e imitazione si riscoprono in Massimo: «colui che imita il Signore e cammina secondo le sue orme» obbedisce al suo comandamento[100]. E così, gli uomini «Rinnovano la bellezza dell'immagine dell'archetipo, che era stata data loro»[101] e cercano di imprimere nella loro vita i caratteri di colui che li ha generati[102]. In realtà si tratta di una sequela d'amore come ha sottolineato molto bene Schönborn. Liberati per amare, la pratica delle virtù è essenzialmente collegata con l'agape. È nella perfezione dell'amore vissuto su questa terra che l'uomo imita Cristo ed è divinizzato e acquisisce la dignità di adozione a figlio di Dio. L'agape è

---

92 Cfr. Massimo il Confessore, *Capita theologiae et oeconomiae* II, 25, I: PG 90, 1136B.

93 Cfr. Massimo il Confessore, *Ambiguorum liber* 7, II: PG 91, 1092C.

94 Cfr. W. Völker, *Massimo il confessore*, 527.

95 Cfr. Massimo il Confessore, *Ambiguorum liber* 20, II: PG 91, 1237B.

96 Cfr. Massimo il Confessore, *Ambiguorum liber* 7, II: PG 91, 1084A.

97 Massimo il Confessore, *Quaestiones ad Theopemptum* I: PG 90, 1393 A; tr. it. 517.

98 Massimo il Confessore, *Epistolae* 30, II: PG 91, 624D; tr. it. 476.

99 W. Völker, *Massimo il confessore*, 500.

100 Massimo il Confessore, *Liber Asceticus*, 3, I: PG 90, 913B; tr. it. 503.

101 Massimo il Confessore, *Quaestiones ad Thalassium* 53, I: PG 90, 504B; tr. it. 503.

102 Cfr. Massimo il Confessore, *Orationis dominicae expositio* I: PG 90, 884D.

fatto «estatico»[103] e conduce all'unione con l'amato[104]. Völker sottolinea che secondo Massimo la legge naturale necessita di un rinnovamento mediante la legge della grazia e ciò può essere realizzato solo per mezzo dell'agape, che riporta la natura umana al principio: «pacifica, non ribelle, unita a Dio e a se stesso grazie all'agape»[105]. La morale filiale è dunque sinonimo di morale agapica in virtù dell'accordo agapico, della comunione d'amore filiale che esiste tra l'uomo e il Figlio di Dio, secondo il modello d'integrazione nel Figlio delle due volontà.

5. Il significato della verità di Calcedonia (451) e di Constantinopoli III (681)

La correlazione tra l'ortodossia e l'ortoprassia che abbiamo verificato in alcuni padri si ritrova nelle formulazioni dogmatiche dei primi grandi concili della chiesa. Sesboüé ha mostrato come ad ogni concilio corrisponde una verità che poi determina la visione di Dio, dell'uomo e dell'esistenza che ne deriva[106]. Ci soffermiamo in modo particolare su Calcedonia e Constantinopoli III.

5.1. Il dogma di Calcedonia

Il dogma di Calcedonia (451), interpretazione normativa della Scrittura, acquisisce un significato fondamentale come chiave per la comprensione cristiana del mondo. Non una ellenizzazione di una verità di fede ma piuttosto di una de-ellenizzazione contro lo monofisismo[107]. Nota W. Kasper: «La confessione dogmatica, la quale attesta che Gesù Cristo è vero Dio e vero uomo in una persona, dev'essere quindi accettata come un'interpretazione valida e permanentemente vincolante»[108]. Ch. Schönborn ne sottolinea tutta l'importanza: «Calcedonia è come una "formula cosmica", poiché Cristo è il centro, perché tutto esiste in lui, è stato creato a partire

103 Cfr. Massimo il Confessore, *Ambiguorum liber* 21, II: PG 91, 1249B.

104 Cfr. Massimo il Confessore, *Capita theologiae et oeconomiae* I, 21, I: PG 90, 1092B.

105 Massimo il Confessore, *Epistolae*. 2, II: PG 91, 409; tr. it. 477.

106 Cfr. B. Sesboüé, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise*, Paris 1982.

107 Cfr. W. Kasper, *Gesù il Cristo*, Brescia 2004[10], 330.

108 *Ibid.*, 331.

da lui e per lui (cfr. Col 4,16-17)»[109]. Calcedonia offre una chiave fondamentale per la comprensione dell'uomo, della sua dignità, come rivela il Concilio Vaticano II, particolarmente in GS 22 in cui riprende le antiche definizioni di fede, anche se in una visione più concreta, più esistenzialista[110]. Da una parte con il «senza confusione» (veramente uomo), viene riconosciuta l'autonomia, la realtà propria della creazione, senza però separarla da Dio, «senza divisione», in una totale autonomia. Schönborn sottolinea l'importanza del «senza divisione»: «Tutta una lunga tradizione dai Padri alla mistica ribadisce che Dio è diventato uomo, perché l'uomo diventasse Dio. L'incarnazione non è ancora il punto finale, Dio si è abbassato per innalzare noi, o per dirla con Paolo, da ricco che era, si è fatto povero perché diventassimo ricchi (2 Cor 8,9). È estremamente importante non dimenticare questo aspetto, poiché esso solo dà al primo il suo pieno significato. La creazione non mira semplicemente a liberare le creature, ad 'abbandonarle' alla loro autonomia, bensì il suo scopo è elevare alla comunione con Dio»[111]. Pertanto la vita in Cristo, con Cristo, per Cristo, alla sua sequela, mira sempre alla comunione con Dio, ma ad una comunione che è «elevazione dell'uomo che non dissolve la sua umanità, bensì la realizza pienamente»[112].

J. Ratzinger sottolinea il carattere determinante duraturo della figura di Cristo: «se, in lui, Dio è veramente divenuto uomo allora egli rimane determinante per tutti i tempi». Infatti «se realmente Dio è divenuto uomo, abbiamo una irruzione la cui drammaticità non può essere da nulla superata. Solo allora Dio e uomo non stanno eternamente uno accanto all'altro, solo allora Dio ha *operato*. L'*essere*-Dio di Gesù è l'agire di Dio»[113]. Questa sfumatura è particolarmente importante per la teologia morale perché la relazione tra morale e cristologia si colloca a livello della cristologia ontologica. J. Ratzinger ci offre ancora una lettura più approfondita dei dogmi di Nicea e Calcedonia evidenziando come la loro cristologia ontologica costituisce una interpretazione della cristologia filiale giovannea. Così partendo dalla denominazione «figlio» in Giovanni che «è espressione della totale relazionalità della sua esistenza», Ratzinger offre una luce che arricchisce lo sviluppo dogmatico cristologico: «Il fatto che Gesù venga posto interamente sotto tale categoria significa che la sua esistenza viene interpretata come totalmente in relazione; essa non è altro che "essere da" ed

---

109 C. Schönborn, *Dio inviò suo Figlio. Cristologia*, 131.

110 Cfr. M. Doldi, *Fondamenti cristologici della morale in alcuni autori italiani*, Roma 2000, 55-56.

111 C. Schönborn, *Dio invio suo Figlio*, 132.

112 *Ibid.*, 133.

113 J. Ratzinger, *Dogma e predicazione*, Brescia 1973, 40.

"essere per", e proprio in questa sua totale relazionalità coincide con l'Assoluto. In questo il titolo di "Figlio" coincide con le designazioni "il Verbo" e "l'Inviato". E allorché Giovanni descrive il Signore ricorrendo al detto di Isaia per indicare Dio, ossia all'"Io sono", intende esprimere ancora e sempre la stessa cosa: la totale unione con l'"Io sono", che risulta dalla completa dedizione. Il nucleo centrale di questa cristologia del Figlio esposta da Giovanni, la cui base è stata evidenziata nei vangeli sinottici e, attraverso di essi, nel Gesù storico (Abbà!), sta quindi proprio in ciò che all'inizio ci è apparso come punto di partenza di ogni cristologia: nell'identità di opera e essere, di azione e persona». Viene cosi evidenziata la relazione esistente in perfetta corrispondenza nella persona di Gesù tra il suo essere e la sua azione, da cui deriva il suo carattere di archetipo per la morale cristiana del servizio: «L'essere servo non viene più inteso come un'azione separata dalla persona di Gesù, ma come una dimensione che investe l'intera esistenza di Gesù, sicché il suo stesso *essere* è servizio. E proprio perché questo essere, nella sua totalità, non è altro che servizio, esso è essere-figlio. Pertanto, la tramutazione cristiana dei valori soltanto qui ha raggiunto il suo traguardo, soltanto qui diventa perfettamente chiaro che colui il quale si dedica totalmente al servizio degli altri, in un altruismo e in un autosvuotamento completo, *diviene* formalmente ciò che queste dimensioni rappresentano – proprio lui è il vero uomo, l'uomo del futuro, l'unità di uomo e Dio»[114]. Fondandosi su questa interpretazione filiale della cristologia giovannea, Ratzinger può affermare: «Si delinea chiaro il senso dei dogmi di Nicea e Calcedonia, i quali non intendevano affermare altro che questa identità di servizio ed essere, in cui viene alla luce l'intero contenuto del rapporto "*Abbà*-Figlio" espresso dalla preghiera»[115]. L'essere-cristiano significa allora entrare nel dinamismo filiale di servizio: «Essere cristiani significa essenzialmente il passaggio dall'essere per se stessi all'essere gli uni per gli altri»[116].

5.2. Il Concilio di Costantinopoli III

Il Concilio di Costantinopoli III (681) merita una considerazione particolare. Il dibattito cristologico sull'unicità della volontà di Cristo incontra la posizione di Massimo contro il monoenergismo e in favore della doppia volontà in Cristo. Profondo è il significato di questa posizione: «la volontà umana di Cristo non viene diminuita dall'incontro con quella del Logos, bensì diviene totalmente disponibile al Logos stesso,

114 J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 2007[15], 216-217.

115 *Ibid.*, 217.

116 *Ibid.*, 243.

realizzando così il proprio logos profondo»[117]. Se l'umanità di Cristo si «ipostatizza» nel Verbo, ciò non significa una diminuzione dell'umano, ma la sua piena realizzazione in Cristo. Il compimento della libertà umana è nel Logos. Schönborn rileva il significato permanente del terzo Concilio di Costantinopoli per l'agire dell'uomo: «L'importanza attuale della confessione del concilio del 681 consiste certo innanzitutto nell'aver illustrato le conseguenze che il "piano dell'essere", la dottrina delle due nature del concilio di Calcedonia, ha sul "piano dell'agire"»[118]. L'agire umano di Cristo è l'agire umano di Dio. Gli atti umani di Cristo non vengono distrutti dalla volontà di Dio. Di conseguenza la comprensione della libertà umana ne dipende profondamente. Questa applicazione del Concilio di Costantinopoli non è una forzatura, ugualmente non lo è nel Concilio di Calcedonia il riconoscimento del valore positivo dell'essere umano.

6. Conclusione

Quale insegnamento trarre per la teologia morale fondamentale odierna dal breve confronto con la morale patristica?

1. *Operare secondo chi si è*. Per i padri e in particolare per la teologia morale dell'oriente, l'uomo non deve solo unirsi a Dio nell'oggetto dell'azione, essere conforme nel suo operare al contenuto divino. In tal modo l'agire morale rischia il puro «moralismo», giuridicistizzante ed esterno. Tale agire è proprio di colui che non vive in Cristo. È una imitazione esterna di Gesù, della sua umanità. Non coinvolge la realtà della sua persona in tutta la sua pienezza. Diversamente l'etica della tradizione patristica è un operare cristico, vale a dire un *operare secondo chi si è*. E come l'«essere è mantenersi in se stessi: è "tensione" interna, correlata, del trasporto ascensionale, dell'eros verso Dio. Per questo l'essere in Cristo è azione»[119].

2. *La morale patristica è morale filiale*. A chi sembrerebbe che parlare della dimensione filiale della morale è una forzatura, occorre ricordare che con la controversia antiariana, viene chiaramente spiegato il senso della divinizzazione usato

117 M. Serenthà, *Gesù Cristo Ieri, Oggi e Sempre. Saggio di cristologia*, Torino 1991, 244.

118 C. Schönborn, *Dio inviò suo Figlio*, 160.

119 P. N. Evdokimov, *La vita trasfigurata in Cristo. Prospettive di morale ortodossa*, Roma 2001, 152.

dai padri, quello dell'adozione filiale[120]. La controversia di Atanasio con Ario rivela l'importanza dell'affermazione della divinità del Figlio di Dio per l'antropologia teologica come già era apparso nella teologia di Ireneo. Nei discorsi contro gli Ariani, *Orationes contra Arianos*, viene messo in evidenza che il rifiuto della divinità di Cristo condiziona anche lo statuto dell'uomo. «L'uomo non sarebbe stato divinizzato se fosse stato unito ad una creatura, ovvero se il Figlio non fosse stato vero Dio, e l'uomo non starebbe da presso al Padre se non fosse stato il naturale e vero Logos del Padre ad indossare il corpo»[121]. Per Atanasio l'uomo, partecipando per grazia al Figlio, è reso figlio nel Figlio unico, e per lui è unito al Padre. «Questa è la benignità di Dio: di coloro dei quali egli è creatore diviene anche, in seguito e per grazia, padre»[122]. È l'incarnazione che rende possibile quest'assimilazione filiale. È Dio che ci manda il suo Spirito che è Spirito del Figlio, Spirito di filiazione che permette all'uomo di dire «Padre», conformandolo al Figlio. Scrive Atanasio: «Essendo per natura creature non potrebbero infatti divenire figli, a meno di ricevere lo spirito di colui che è realmente, per natura e veramente Figlio»[123]. Questa divinizzazione-filiazione dell'uomo determinerà il modo di vivere dell'uomo, il suo agire. Si tratta di rispondere al dono della filiazione attraverso una vita integra, la purezza del cuore e la virtù cristiana, imitando Cristo[124].

3. *L'etica cristiana è etica della grazia*. La polemica con Pelagio offre una chiave di lettura per evidenziare l'importanza della grazia e del peccato originale nella morale cristiana. Un'etica teologica che elude la questione della grazia, o che la considera come elemento secondario, si allontana dalla verità del cristianesimo. Il teologo della grazia, Agostino, ricorda infatti la tentazione sempre attuale di costruire una morale cristiana relativizzando il dono di Dio, considerando la grazia come elemento periferico. Un discorso di etica teologica che dimenticherebbe il contesto della storia della salvezza condurrebbe ad un riduzionismo notevole della comprensione cristiana della morale. A chi è tentato di ridurre la morale cristiana alla sola legge naturale, Ireneo, Clemente, Agostino, Massimo il Confessore ci indicano il rapporto intrinseco che esiste tra la legge di natura e la legge di Cristo. Affermare la densità dell'*humanum* non è a scapito della relazione con il *divinum*. Avvalersi del dogma

120 Cfr. C. Schönborn, *Dio inviò suo Figlio*, 91-92.

121 Atanasio, *Contra Arianos* II, 70: PG 26, 296.; tr. it. di P. Pololak, Roma 2003, 227.

122 *Ibid.* II, 59: PG 26, 274; tr. it. 212-213.

123 *Ibid.*; tr. it. 213.

124 Cfr. Atanasio, *De incarnatione*, 57: PG 26.

di Calcedonia per affermare l'autonomia dell'uomo non deve fare dimenticare che si tratta, certo, di una «non confusione», ma anche l'affermazione di una non separazione tra l'*humanum* e il *divinum*. L'insegnamento di Massimo il Confessore e del Concilio Constantinopolitano III è il complemento necessario per una teologia morale che cerca di elaborare una morale a partire da un'antropologia teologica che trova nel dogma di Calcedonia il paradigma del rapporto uomo-Dio.

4. *Per una autonomia filiale*. La rivendicazione dell'autonomia dell'uomo e della libertà umana, quale riflesso della densità creaturale, non si contrappone in modo antagonista alla libertà di Dio. Esiste una relazione tra Dio e l'uomo che il concetto di autonomia non annulla. La cristologia di Constantinopoli III offre una via percorribile per concepire l'autonomia teonomica come autonomia filiale in quanto è nella Persona del Figlio che l'unità tra la libertà umana e divina trova il suo paradigma cristiano. La teologia orientale patristica permette di valorizzare l'autonomia dell'uomo in Cristo come *autoexousion* e dunque essa non viene annientata ma, piuttosto, vissuta pienamente. Nello stesso tempo, la teologia morale cristocentrica orientale prende sul serio il dogma di Calcedonia senza cadere nell'estrincesismo di una relazione tra Dio e l'uomo come nel caso del nestorianismo, rischio sempre esistente nella discussione morale postconciliare che non permette d'uscire da una conflittualità tra autonomia e eteronomia.

5. *Universalità cristiana*. La valorizzazione della legge naturale, offre una via per pensare l'universalità cristiana la quale, in virtù della creazione nel Verbo, accoglie il logos iscritto nell'essere come indica bene Massimo il Confessore. L'affermazione del primato della legge di Cristo non si fa nel senso dialettico di annientamento della legge naturale ma nel senso del suo compimento. Clemente d'Alessandria ci ricorda che se Cristo è il Verbo, il Logos, egli non solo conduce il cristiano, ma anche l'umanità intera[125]. In tal modo ovunque troviamo una moralità autentica secondo verità, ivi si trova sempre all'opera Cristo.

6. *La carità «avvenire divino dell'uomo»*. La dimensione filiale della divinizzazione dell'uomo nei padri determina dunque tutta l'esperienza morale come sottolinea bene Le Guillou: «che l'esperienza cristiana sia una esperienza personale ed ecclesiale di filiazione, più precisamente una esperienza pasquale, le due tradizioni orientali e occidentali sono unanimi a riconoscerlo»[126]. Nella tradizione orientale questa esperienza personale ed ecclesiale di filiazione è essenzialmente un'esperienza di

---

125 Cfr. Clemente Alessandrino, *Il Pedagogo*, XI, 96, 3: SCh 70/280; tr. it. 121.

126 M.-J. Le Guillou, *L'expérience de l'Esprit-Saint en Orient et en Occident*, Saint-Maur 2000, 14.

luce, d'illuminazione trasformante. In realtà nelle due tradizioni, è sempre presente l'idea di una trasformazione di tutto l'essere umano mediante la carità e lo Spirito. Certamente le formulazioni saranno diverse in Oriente e in Occidente, come lo stesso Le Guillou nota, ma attraverso la prospettiva di Massimo il confessore possiamo coglierne l'accordo. «La divinizzazione deve essere pensata sotto la forma di una partecipazione intenzionale d'amore e di comunione fondata sulla causalità di grazia dell'essere divino. Essa si fonda su una disposizione creata per grazia… Dio abilita la sua creatura ad entrare in relazione con lui: è l'abito della carità trasfigurando la libertà dell'uomo che lo stabilisce in una comunione intenzionale di conoscenza e di amore»[127]. E questa caratteristica dell'esperienza filiale si ritroverà sia in Tomaso d'Aquino che in San Giovanni della Croce.

Non abbiamo esaurito tutte le potenzialità della morale patristica e del significato attuale. Appare comunque chiaramente che l'ortodossia determina in modo essenziale l'ortoprassia cristiana. La riconoscenza della filiazione divina di Cristo e della sua relazione all'*humanum* ha una conseguenza per la comprensione cristiana dell'uomo e del suo agire etico-spirituale. Lo gnosticismo, l'arianismo, il nestorianismo, il pelagianismo, il monotelismo hanno correlativi morali che ritroviamo durante tutta la storia della morale cristiana. Il senso della fede dei Padri della Chiesa dovrebbe aiutarci a fare un discernimento intellettuale sulle cause profonde dell'attuale relativismo morale vissuto da tanti cristiani proprio perché non pensano la vita a partire della fede, come una manifestazione del credo. A chi insiste sulla comunicabilità razionale dei valori morali veicolati dal cristianesimo, vale sempre l'attitudine positiva di Clemente d'Alessandria ma anche il richiamo paolino di Agostino a Pelagio: «Ne evacuetur crux Christi».

127 *Ibid.*, 86.

Vescovi, laici e politica secondo sant'Agostino

Robert Dodaro
Istituto Patristico "Augustinianum" (Roma)

Desidererei soffermarmi in queste pagine sul rapporto tra i vescovi e i politici cattolici secondo sant'Agostino. In particolare, vorrei soffermarmi sulla questione di come i vescovi, secondo l'Ipponate, dovrebbero rivolgersi ai politici cattolici sull'applicazione di principi etici cristiani in questioni sociali e politiche. In questa relazione proverò a sostenere che Agostino ci offre *la prima teoria assoluta della formazione della coscienza politica cristiana*. Affermando ciò, ipotizzo che *Agostino ha rappresentato la prima autorità cristiana a proporre ai politici cristiani un tipo di riflessione sui problemi etici connessi alle loro funzioni ufficiali in un modo coerente con la propria fede*[1]. Questo non vuol dire, tuttavia, che Agostino sia stato il primo ad indirizzare i funzionari pubblici verso l'etica politica. Alcuni scrittori prima di lui avevano esortato i cristiani nella vita pubblica ad adottare posizioni etiche particolari, o ad intervenire su questioni specifiche con implicazioni morali (Ambrogio di Milano, ad esempio, ci viene subito in mente). Tuttavia, Agostino è il primo ad offrire una coerente e teoretica spiegazione di come i funzionari cristiani dovrebbero affrontare questioni morali.

Troviamo questa teoria nella Lettera 155 di Agostino, l'ultima delle tre lettere scritte a Macedonio, il vicario imperiale romano per l'Africa. Come vicario per l'Afri-

---

1 Per il seguente, cfr. R. Dodaro, *Augustine's Secular City*, in R. Dodaro – G.Lawless (edd.), *Augustine and his Critics*, London-New York 2000, 231-259; Id., *Political Ethics in the Letters of Augustine to Public Officials*, Roma 2004; Id., *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge-New York 2004 (ristampa 2008); Id., *Political and Theological Virtues in Augustine, Letter 155 to Macedonius*, in Augustiniana 54 (2004) 431-474; Id., *San Agustín, activista politico*, in Aaa.VV., *San Agustín un hombre para hoy*, vol. 1, Buenos Aires 2006, 145-170; Id., *I fondamenti politici del pensiero politico agostiniano. Le virtù teologali dello statista come ponte tra le due città*, in Etica & Politica 9/2 (2007) 38-45 (www.units.it/etica); Id., *Chiesa e stato*, in A. Fitzgerald (ed.), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, Roma 2007, 382-395; R. Dodaro – E. M. Atkins (edd.), *Augustine. Political Writings*, Cambridge-New York 2001.

ca, Macedonio era incaricato a far rispettare il diritto romano nella diocesi civile di sua competenza, ad esempio giudicando cause penali che prevedevano la pena di morte. Era un cristiano cattolico e indica in Agostino il suo padre spirituale. Una volta, durante la sua breve permanenza in carica (413-414 d.C.), Agostino gli scrisse per la prima volta, al fine di chiedere clemenza per qualcuno condannato alla pena di morte. Non possediamo tale lettera, né conosciamo dettagli particolari in merito a tale condanna, neanche di chi si trattasse. In questa lettera, però, Agostino si offre anche di inviare a Macedonio i primi tre libri della sua *Città di Dio*. Macedonio risponde esprimendo il desiderio di voler leggere i libri, ma per quanto riguarda il ricorso alla clemenza egli sostiene che tali interventi dei vescovi non hanno nulla a che fare con la sfera della vita pubblica che riguarda la religione. Agostino risponde a Macedonio con una seconda lettera (Lettera 153) in cui egli difende i motivi religiosi per il suo intervento – e per quello di altri vescovi – in difesa di coloro ai quali è stata comminata la pena capitale. Nella lettera, comunque, assicura la spedizione dei libri della *Città di Dio* a Macedonio. In un passo di questa lettera, inoltre, il vescovo di Ippona afferma che la pena di morte e altre forme di disciplina «hanno i loro limiti, cause (*causae*), spiegazioni (*rationes*) e usi». Ammette che esse «ispirano paura e pongono un controllo sul cattivo, in modo che il bene possa vivere pacificamente tra i cattivi». Alcuni studiosi che hanno commentato questo passo, lo interpretano come un'ammissione di Agostino sulla necessità della pena di morte, per il motivo che contribuisce a scoraggiare le forme più gravi di criminalità. Questi studiosi concludono che, sebbene Agostino sostenga la legittimità del ricorso alla clemenza per i vescovi per alcuni criminali condannati, egli favorisca chiaramente la pena di morte in alcuni casi.

Il ragionamento di Agostino è basato, in parte, su Romani 13, 1-8, che giustifica il ricorso alla pena capitale da parte delle autorità civili. Usa la citazione per intero, includendo i seguenti versi:

> I governanti infatti non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si fa il male. Vuoi non aver da temere l'autorità? Fai il bene e ne avrai lode, poiché essa è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora temi, perché non invano essa porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male. Perciò è necessario stare sottomessi, non solo per timore della punizione, ma anche per ragioni di coscienza (Rm 13, 3-5).

In linea con il pensiero di Paolo, come egli lo interpreta, Agostino assicura Macedonio che la severità mostrata dal vicario imperiale nell'applicare la pena di morte è benefica per la società e promuove la pace. La società, riflette Agostino, richiede per la sua sicurezza che la gente abbia paura delle punizioni. Agostino pertanto insiste

che l'intercessione dei vescovi in favore della clemenza è solo per mitigare – e non per abrogare – la severità del giudizio secolare nei confronti delle pene, includendo la pena di morte.

Se questo fosse tutto ciò che Agostino disse a Macedonio sulla questione, non vi sarebbe alcun dubbio che il suo sostegno per la pena di morte sia stato totale, anche se condizionato da un desiderio di clemenze occasionali. Ma non è questo il caso. Due logiche concernenti la questione, non una sola, sono rappresentate nella lettera di Agostino a Macedonio. In aggiunta alla sua difesa della pena di morte applicata con moderazione e spesso dispensata con misericordia, si trova una diversa posizione, che è quella basata sul Nuovo Testamento, in cui Agostino dubita che la pena di morte potrà mai essere applicata con giustizia. Soprattutto, in considerazione delle questioni più ampie che interessano questa relazione, questa logica alternativa guarda la città celeste come guida nelle virtù che dovrebbero determinare il trattamento dell'autorità civile dei criminali nella città terrena. Tornerò sul tema delle virtù di seguito in questa relazione.

Come nel caso della sua difesa della pena capitale in precedenza in questa lettera, Agostino torna ancora una volta al Nuovo Testamento, questa volta per sostenere la sua posizione contro la pena capitale. In primo luogo, egli dice, c'è Dio stesso esempio di misericordia, attestato dalla Scrittura. Dio, afferma Agostino, non limita la sua misericordia a questo proposito, ma la estende anche ai recidivi (citando Mt 5,45; Rm 2,4; Sal 2,12). «quanto più dobbiamo usar misericordia noi, verso quanti promettono di emendarsi, anche se non siamo certi che manterranno la promessa», chiede Agostino a Macedonio. La misericordia che mostrano le autorità civili ai condannati per crimini capitali è una virtù che deve essere modellata alla misericordia di Dio.

Agostino cita Giovanni 8,3-11, il passaggio riguardante la donna sorpresa in adulterio, al fine di sostenere che solo Cristo è stato in grado di giudicare la donna giustamente, poiché egli solo era senza peccato. Si tratta di un importante argomento nell'approccio generale di Agostino alla pena di morte, che egli ripete altrove nei suoi scritti sul tema, ma che trova pochi commenti nella storiografia riguardante il suo comportamento. Il suo atteggiamento di guardare con attenzione la condizione morale dei giudici che devono rendere sentenze nei casi capitali – a parte sottolineare la somiglianza morale tra questi e quelli che giudicano – è quello di insistere sul fatto che le virtù, come la giustizia e la prudenza, possono essere comprese e praticate solo da coloro che sono virtuosi. Agostino avverte Macedonio che, anche se egli aveva in precedenza chiamato il governatore «buono», «Nessuno è buono, tranne Dio» (cfr. Mt 10,18; Lc 18,19). Le autorità civili, come tutti gli esseri umani, devono riconoscere che ciò che essi possiedono di vera virtù viene da Dio, il bene supremo. Di conseguenza, la loro virtù proviene dalla grazia divina e non dalla natura.

Agostino è consapevole della tensione in questa lettera tra questi due diversi argomenti riguardanti l'applicazione della pena di morte – una tensione che trova riflessa nel Nuovo Testamento, tra Romani 13 e Giovanni 8. Eppure ha consentito a queste due forme di stare insieme senza negarsi vicendevolmente. Egli, pertanto, si astiene dal sostenere che l'esempio misericordioso di Cristo neghi alle autorità civili il ricorso alla pena capitale. Inoltre chiarisce che intercedendo occasionalmente in favore dei criminali condannati i vescovi non discutono in linea di principio la moralità della pena di morte. Tuttavia, Agostino implica anche in questa lettera che i passi del Nuovo Testamento che esortano i cristiani a mostrare misericordia, permettono ai governanti cristiani di attenuare la forza di Romani 13, che li autorizza nell'applicazione della pena di morte. Come, allora, Agostino crede che le autorità civili dovrebbero decidere se e quando applicare la pena di morte?

Una chiave essenziale per comprendere l'approccio di Agostino a tale questione può essere trovato con il ritorno ad una sua interpretazione di Gv 8,3-11. Agostino indica il ruolo di Cristo nel dimostrare ai farisei e agli scribi che il passaggio della Scrittura che obbliga la pena capitale potrebbe essere interpretato benignamente. Agostino è pienamente consapevole che sia il Deuteronomio che il Levitico suggeriscono la morte per lapidazione come punizione per l'adulterio, e che i farisei e gli scribi hanno questi passi biblici in mente quando cercano di far cadere Cristo nella trappola quando condanna la donna. Ma Agostino sa anche che Cristo non contraddice o abroga mai nessuna parte della legge del Vecchio Testamento, compresi quei passaggi che obbligano la pena capitale. Commentando Giovanni 8 altrove nei suoi scritti, Agostino spiega che Cristo è stato in grado di mostrare misericordia per la adultera senza annullare questi precetti scritturistici perché, essendo l'eterna sapienza di Dio, egli comprende che l'unica intenzione divina dietro questi precetti era quella di dimostrare che è giusto per la società stabilire sanzioni al fine di dissuadere l'immoralità. Cristo, pertanto, sa come dovrebbero essere interpretati e applicati i precetti che obbligano la pena capitale. Allo stesso tempo, Agostino ritiene che le parole e le opere di Cristo come indicate nelle Scritture sono esemplari in ogni momento per tutti i cristiani. Egli conclude pertanto che i precetti etici contenuti nelle Scritture devono essere interpretati da parte di tutte le autorità civili attraverso la sapienza che Cristo personifica. Implicitamente, sostiene Agostino, Macedonio dovrebbe cercare di acquisire da Cristo la sapienza che gli consentirà di governare in modo coerente con la saggezza e con l'esempio di Cristo. E così Agostino conclude la sua lettera a Macedonio.

Nella sua seconda risposta ad Agostino, Macedonio indica la sua accettazione delle argomentazioni di Agostino in difesa dei vescovi che intercedono per i criminali

condannati, e rivela che egli ha concesso la grazia che il vescovo aveva inizialmente richiesto. Si complimenta anche con il vescovo per il contenuto dei primi tre libri della Città di Dio e osserva che la saggezza di questi libri, se perseguita, potrebbe alleviare gli oneri di coloro che vivono nella presente età, il *saeculum*.

Veniamo ora alla terza ed ultima lettera di Agostino a Macedonio (Lettera 155). È in questa lettera che troviamo la teoria di Agostino sulla formazione della coscienza politica. Agostino inizia la lettera esprimendo la sua gratitudine a Macedonio per la grazia concessa, e dice del vicario imperiale che egli «si avvicina alla città celeste di Dio» e che «brucia di desiderio per essa», nella misura in cui egli è anche «ispirato con un amore per l'eternità, la verità e la carità». Chiaramente, Agostino loda l'amore di Macedonio per la carità per via della clemenza che ha concesso. Ma l'enfasi che Agostino mostra per l'amore della virtù del vicario imperiale segnala la sua intenzione di riprendere il tema con cui ha concluso la sua prima lettera, cioè, che, *al fine di raggiungere veramente sagge e giuste decisioni, i funzionari pubblici devono diventare saggi e giusti, come Cristo è saggio e giusto*. Proprio all'inizio di questa lettera Agostino dice a Macedonio che, al fine di acquisire queste virtù, egli dovrebbe governare fissando la sua attenzione sull'amore di Dio che riguarda la città celeste. Tutto il resto della lettera Agostino spiega questo principio, e in tal modo offre quella che ho chiamato la prima guida per la formazione di una coscienza politica cristiana.

In breve, quello che Agostino propone a Macedonio nella Lettera 155 è che *egli dovrebbe esercitare la sua pratica delle virtù politiche, la prudenza, la temperanza, la fortezza e la giustizia, per essere trasformate dalle virtù teologali fede, speranza e amore*. Questa è l'essenza di come Agostino ritiene che i funzionari pubblici cristiani debbano prendere le loro decisioni etiche. Per Agostino, fede, speranza, amore agiscono insieme per condurre il credente al di là delle prospettive limitate e temporali della città terrena in una più profonda conoscenza e amore di Dio. Come risultato di questo profondo amore di Dio, le percezioni del cristiano degli obblighi della virtù politica cambiano in questo mondo, a volte anche radicalmente. In questa lettera, Agostino delinea il processo di questa trasformazione e allude ad alcune delle sue conseguenze per l'etica politica. A questo punto vorrei esprimere il mio parere, che ho già discusso in dettaglio in un'altra sede, che la maggior parte del processo che Agostino descrive nella Lettera 155 è simile alla trasformazione delle virtù politiche delineata da numerosi filosofi Neoplatonici della tarda antichità, tra i quali Porfirio, Macrobio e Marino. Il fatto che Agostino mi sembri in questa lettera essere in armonia con le tesi di questi pensatori Neoplatonici rafforza la mia tesi che egli intenda nella Lettera 155 formulare una teoria della coscienza politica cristiana[2].

---

[2] Cfr. R. Dodaro, *Political and Theological Virtues in Augustine, Letter 155 to Macedonius*, in Augustiniana 54 (2004) 431-474.

Soffermiamoci ad analizzare più da vicino il processo di trasformazione che sottintende la teoria di Agostino. Egli inizia nella Lettera 155 ad esaminare la virtù della speranza. La speranza, egli sostiene, unita con la fede, insegna ai credenti che la beatitudine che cercano per loro stessi non può essere trovata in questa vita, ma va cercata nella vita a venire, sulla base della fiducia nelle promesse di Dio. In generale, per Agostino, la fede ci dice che dobbiamo credere in Dio e nelle sue promesse e, quindi, stabilisce il terreno per la speranza, che sono entrambe i preparativi per l'amore di Dio.

Il rapporto della speranza con l'amore è anche importante per Agostino come argomento generale. La lega ad essa osservando che in passato, i filosofi non cristiani non sono riusciti a trovare la beatitudine in questa vita, anche se l'hanno cercata. Cristo, d'altra parte, ha rivelato che la beatitudine è raggiungibile solo dopo la morte, nella vita che deve venire. Nella vita presente, la sperimentazione deve essere sostenuta con gioia in paziente attesa di questa beatitudine. Per Agostino, questo è il significato del consiglio di san Paolo a «gioire nella speranza, pazientare nella tribolazione» (Rm 12,12). Egli torna a questa conclusione più avanti in questa lettera, quando insiste sul fatto che lo statista cristiano deve governare con giustizia e prudenza riconoscendo ciò che la virtù della speranza insegna: che l'obiettivo primario del governo non deve essere quello di promuovere la felicità in questa vita terrena come un fine in sé.

Questa è, forse, la proposizione fondamentale nella teoria di Agostino. Apparentemente sembra quasi benigna e originale. Ma gli storici della filosofia sono consapevoli delle sue conseguenze di vasta portata. Qualsiasi etica politica che ritenga che il governo deve essere qualcosa di diverso che semplicemente istituire la felicità per i suoi sudditi in questa vita, crea forti – talvolta anche aspre – richieste sulle coscienze della classe politica governante. Agostino nella Lettera 155 dimostra che egli è consapevole di queste esigenze e della radicale differenza che faranno per Macedonio. Egli ricorda al vicario imperiale che se non accettasse questo principio, rischierebbe di elevare la conquista dei benefici temporali, come ad esempio la salute, la prosperità e la pace, al di sopra del perseguimento dei benefici eterni, come ad esempio la beatitudine e la vita in Dio, che trascendono la morte. Agostino sostiene che gli statisti alterano la propria virtù politica quando concepiscono gli obiettivi di queste virtù nell'orizzonte limitato e temporale di questa vita. La speranza, per Agostino, quindi reindirizza l'obiettivo delle virtù politiche al di fuori di un'esclusiva preoccupazione temporale assicurando vantaggi per la città terrena a perseguire la beatitudine che appartiene alla città celeste. In questo modo, la speranza altera la concezione delle virtù politiche dello statista. Citando da Sal 143 (144), Agostino ribadisce il giudizio

lì espresso, che solo quelli che sono fuori (*Filii alienorum*) pensano ad Israele come benedetto per la sua prosperità materiale e sicurezza, i suoi magazzini pieni di grano, il suo bovino grasso, il suo ordine pubblico. Israele, secondo il salmista, sa invece che «questa nazione è benedetta il cui Dio è il Signore».

Agostino sviluppa ulteriormente il suo argomento confrontando le virtù politiche come erano concepite prima e dopo la loro trasformazione per la fede, la speranza e la carità. Inizia definendo le virtù politiche come sono generalmente intese in termini secolari. Così, la prudenza è la virtù che guida lo statista nel riflettere sulle vicende umane, la fortezza gli permette di superare la paura dei suoi nemici, la temperanza lo porta ad evitare la corruzione, la giustizia lo consiglia a restituire a ciascuno ciò che gli spetta. Queste sono le virtù politiche definite classicamente, come sono note da Platone in poi. Ma, per Agostino, queste definizioni indicano anche il modo in cui queste virtù sono comprensibili dallo statista che le considera solo all'interno del limitato orizzonte temporale della vita presente, senza riferimento alla vita eterna. Agostino si chiede poi come sarà mettere in pratica queste virtù nella città celeste.

Afferma che nella vita a venire le virtù politiche non saranno concepite in termini di lotta contro tutti i mali, così come sono nella vita presente. Pertanto, nella città celeste la prudenza non sarà più obbligata a giudicare tra il bene e il male, perché il male non esisterà; la fortezza non dovrà più affrontare i problemi con coraggio, perché le difficoltà del mondo non esisteranno; la temperanza non lotterà contro le passioni, perché le passioni non ci saranno; la giustizia non necessiterà che il benessere sia usato per aiutare i poveri, perché la povertà e le necessità materiali non esisteranno. Di conseguenza, egli conclude che solo una virtù esiste nella città celeste, cioè l'amore di Dio, che Agostino chiama anche sapienza (*sapientia*). Ma egli aggiunge che nella città celeste questa virtù può anche essere identificata con la prudenza, la fortezza, la temperanza e la giustizia. A questo punto egli indica in che modo queste virtù esistono nella vita che verrà. Egli spiega che l'anima in paradiso agisce con prudenza quando si aggrappa a Dio come il bene che non può mai perdere; agisce con fortezza, perché si aggrappa tenacemente al buono e non verrà strappata da esso; agisce con temperanza in quanto si aggrappa a questo bene in un modo puro, perché non può più essere corrotta, e agisce con giustizia, perché è giusto che si aggrappi a questo bene, a cui è meritatamente subordinata. Tutte le virtù in cielo, pertanto, rappresentano diversi aspetti dell'amore di Dio.

Dopo aver illustrato come le virtù politiche appariranno nella città celeste, Agostino sostiene che i credenti debbano mirare a praticare queste virtù nella città terrena, esattamente come esse esistono nella città celeste. Quindi, la prudenza in questa vita dovrebbe consistere nella scelta di amare Dio piuttosto che tutto il resto; la fortezza

nel non permettere a nessuna difficoltà di dissuaderci da quell'amore; la temperanza nel non permettere a nessuna tentazione di distrarci da esso; e la giustizia nel prevenire l'orgoglio di trattenerci lontano da lui. Agostino ridefinisce così le virtù politiche come dovrebbero essere praticate sulla terra in modo coerente con le loro perfezioni nella città celeste. Chiaramente per lui, le virtù come sono praticate nella città celeste forniscono modelli di come devono essere osservate nella presente età.

In un altro significativo passo della Lettera 155, Agostino suggerisce che la fede, la speranza e l'amore dovrebbero essere considerati collettivamente sotto il nome «vera pietà» (*uera pietas*). Altrove nei suoi scritti, Agostino definisce la «vera pietà» come «la conoscenza e l'amore del vero Dio». Pertanto, a suo avviso, l'obiettivo primario nel governo dello statista cristiano dovrebbe essere quello di indirizzare i suoi sudditi ad amare il più possibile completamente Dio in questa vita. Questo fondamentale obiettivo dovrebbe guidare tutti i suoi sforzi per far avanzare anche il benessere temporale dei suoi sudditi, sia che si prefigga di assistere i poveri che soffrono per le necessità materiali sia che si prefigga di disciplinare criminali e nemici che minano la sicurezza pubblica. Pertanto rivedendo le concezioni tradizionali delle virtù politiche, Agostino non sottintende che i funzionari pubblici cristiani debbano trascurare il raggiungimento dei benefici temporali per i propri sudditi. Al contrario, egli propone che una volta che essi abbiano compreso gli obiettivi di queste virtù come si trovano nella città celeste, le loro aspettative sui vantaggi che essi dovrebbero promuovere nella città terrena subiscono cambiamenti.

Potrebbe essere utile nel nostro tentativo di comprendere come Agostino consideri le conseguenze che la sua teoria per le pratiche politiche comporta, tornare alla sua breve menzione sulla pace in questa lettera. Egli ritiene che quando lo statista concepisce la pace secondo la sua definizione convenzionale, pensa al suo obiettivo in un senso restrittivo, come la libertà dalla sofferenza. Ma quando egli modifica questa concezione della pace attraverso la fede, la speranza e l'amore, la considera come la promozione della beatitudine in Dio. Per Agostino, vi è una sostanziale differenza tra questi due modi di concepire la pace nella città terrena.

Possiamo forse avere un senso più chiaro da Agostino di come egli pensi che lo statista cristiano debba applicare questa nuova definizione di pace dalla Lettera 138, indirizzata all'ufficiale militare Marcellino, circa due anni prima della Lettera 155. In questa lettera Agostino tratteggia la teoria che più tardi esporrà a pieno titolo nella Lettera 155, cioè che la fede, la speranza e l'amore trasformino le virtù politiche. Egli sottolinea che la fede cristiana obbliga i suoi fedeli ad adottare una certa visione della pace, che impone loro di armonizzare tali precetti scritturistici che invitano alla non-violenza con i precetti – nuovamente della Scrittura – che permettono l'uso

di una limitata quantità di forza per resistere al male. (Abbiamo visto questa stessa giustapposizione di passaggi della Scrittura nella Lettera 153 di Agostino a Macedonio in relazione alla pena di morte.) Commentando l'obbligo, in Romani 12, che i discepoli di Cristo dovrebbero «non restituire male al male» (Rm 12,17) al fine che il bene possa sovrastare il male (cfr. Rm 12,21), Agostino solleva numerosi argomenti per la riflessione di Marcellino. In primo luogo, nel tentativo di superare un male del nemico con il bene, i funzionari cristiani devono essere disposti a rischiare la perdita di alcuni vantaggi temporali per i propri sudditi, come la sicurezza delle sofferenze fisiche. Egli suppone che in tal modo il cristiano offre al suo nemico un esempio di un altro ordine sociale, un modello che premia con benefici duraturi di giustizia e di fede al di sopra dell'acquisizione di vantaggi temporali o economici. In questo modo, anche i cristiani resistono alla tentazione di essere allontanati dalla loro fede ed evitano di essere desiderosi dei privilegi mondani che i loro nemici bramano.

Tuttavia, continua Agostino, questo esempio dovrebbe non raggiungere il suo obiettivo finale, e si richiede la forza per soggiogare il nemico, è ancora possibile per i cristiani trovare il modo di rispondere militarmente senza cedere al desiderio di vendetta. Per fare ciò è necessario che i leader politici riflettano nella loro coscienza circa l'importanza della tolleranza di fronte alla sofferenza e alla benevolenza verso il nemico, anche mentre sono impegnati in azioni militari per sconfiggere le minacce del nemico. Questa tensione richiede che i leader cristiani limitino la violenza che impiegano contro il nemico al minimo assoluto richiesto al fine di prevenire il nemico dall'infliggere ulteriori danni. Agostino conclude questa riflessione, suggerendo: «Se quindi lo Stato terreno osservasse i precetti di Cristo, neppure le guerre stesse si farebbero senza quella benevolenza, in modo che si provvederebbe più facilmente ai vinti in vista d'una società pacificata nell'amore e nella giustizia». Sconfiggendo il nemico, il cristiano lo priverà della capacità di agire con violenza. Altri atti di vendetta verso il nemico, che erano tipici dell'esercito romano al tempo di Agostino, si situano al di fuori dei confini di benevolenza, di giustizia e di pietà, quando queste virtù sono concepite come aspetti dell'amore di Dio.

Come ho già detto, queste riflessioni a Marcellino sulla conduzione della guerra da parte dei cristiani, ci permettono di comprendere la differenza che Agostino pone nella sua lettera a Macedonio tra il convenzionale concetto di pace al suo tempo, la *pax romana* che si imponeva con prepotenza sui popoli conquistati, e il concetto di pace che è nutrito della fede cristiana, speranza e amore, in cui la moralità di ogni azione deve essere misurata con lo standard di un amore assoluto di Dio.

Ho definito la discussione di Agostino nella Lettera 155 sulla trasformazione delle virtù politiche attraverso le virtù teologali una «teoria della formazione della coscien-

za politica cristiana» perché sono convinto che si compie questa funzione per Agostino. Macedonio, che aveva inizialmente opposto ad Agostino la richiesta di clemenza in un caso capitale, ha mostrato in seguito di essere in grado di seguire il complicato ragionamento sulla moralità della pena capitale che Agostino gli suggerì nella Lettera 153. La sua ultima lettera ad Agostino ha dimostrato un alto grado di sensibilità alla ragione filosofica e alle sofisticate interpretazioni bibliche. Sembra dai paragrafi iniziali della Lettera 155 che Agostino sia stato incoraggiato dalla risposta positiva di Macedonio a spostarsi da una discussione della moralità della pena capitale ad una più ampia discussione delle disposizioni che uno statista cristiano dovrebbe acquisire al fine di rendere etiche le decisioni nella sfera politica. Penso che dovremmo tenere a mente che Agostino non tentò mai di imporre a Macedonio una posizione rigida contro la pena capitale. Ho sottolineato nell'interpretazione della Lettera 153 che Agostino pone al vicario imperiale due posizioni sull'argomento, insistendo solo che i vescovi non sbagliano in linea di principio nel voler intercedere con clemenza nei casi capitali. A differenza di alcuni studiosi che offrono interpretazioni della corrispondenza di Agostino con Macedonio, non vedo alcuna prova del fatto che Agostino mostri timore nei confronti di questo o di qualsiasi altro funzionario imperiale. La riluttanza di Agostino ad imporre il proprio punto di vista sulle interpretazioni di Macedonio deriva, invece, dal suo apprezzamento per l'ambiguità morale inerente alla questione della pena capitale. La soluzione che Agostino offre a Macedonio ed alle altre autorità civili in materia di politica etica elude tanto il dogmatismo che il relativismo morale. Essa si basa, invece, sulla capacità stessa del pubblico ufficiale, ciò che Agostino chiama «vera pietà» – la disciplina di consentire che l'orizzonte etico di qualcuno possa essere ampliato dal suo amore a Dio, al di là di un'esclusiva preoccupazione per garantire benefici temporali alla società.

Voglio chiudere questo mio contributo ammettendo che vi sono problemi inerenti la teoria della formazione della coscienza politica di Agostino così come l'ho delineata. Se la fede, la speranza e l'amore devono trasformare i significati nella società cristiana per ripensare i concetti di giustizia e di prudenza, ci si dovrà chiedere quanto tempo ci vorrà prima che i vescovi si arroghino il diritto di determinare il contenuto di fede, di speranza e di amore. L'ombra di questo problema appare già alla fine della Lettera 155, quando Agostino si congratula con Macedonio per la sua persecuzione dei Donatisti. Allo stesso tempo, mi sembra importante ricordare che Agostino in alcun modo assegna un ruolo particolare per i vescovi nella definizione di soluzioni dottrinarie a questioni sociali o politiche. Come vescovo, Agostino ha preso posizioni chiare su un grande numero di questioni etiche sociali. Tuttavia, un insegnamento definito della Chiesa su questioni sociali, che potrebbe essere imposta ai

funzionari pubblici cattolici come una questione di coscienza, si pone al di là del suo orizzonte ecclesiale. Inoltre, la logica spinta delle sue lettere a Macedonio si muove in direzione di guidare il vicario imperiale nello sviluppo della propria autonoma coscienza politica sotto l'influsso della grazia.

Allo stesso tempo, credo che l'insistenza di Agostino nella Lettera 155 (una insistenza già presente nella Lettera 138) che solo quelle virtù politiche sono reali quando sono trasformate da una vera pietà, si sostiene contro l'affermazione ancora oggi espressa che egli anticipi l'emergere di una ragione politica laica. L'etica politica al di fuori delle ipotesi della fede cristiana non ha potuto tenere l'attenzione di Agostino per molto tempo. È vero che ha giudicato alcuni statisti romani in grado di esercitare un minimo di virtù, di porre entro parentesi i propri interessi il giusto tempo per realizzare occasionalmente alcune opere virtuose. Tuttavia, egli non crede che la "virtù pagana", radicata come era in una ragione autonoma priva di grazia, aveva alcun potere duraturo, né che essa potesse mai essere paradigmatica.

Per Agostino, la religione cristiana da sola fornisce concezioni di fede, di speranza e di amore capaci di guidare l'etica politica al servizio del bene comune. In questo senso egli non promuove un approccio religiosamente o filosoficamente pluralista alla politica in cui il rigoroso rispetto dei principi cristiani è sacrificato nella ricerca di un consenso politico accettabile per tutte le parti, cristiana o meno. Eppure, Agostino è stato un politico realista, nel senso che egli non si aspettava che il punto di vista cristiano prevalesse nell'ambito politico della società imperiale tardo-romana. Tuttavia, egli ha esortato i funzionari pubblici cristiani a governare con la sapienza di Cristo, diventando sempre più simile a Cristo attraverso il rispetto della fede cattolica, della speranza e dell'amore. La misura in cui essi potrebbero farlo segnerebbe la misura in cui il cristianesimo potrebbe avere un impatto sulla moralità della società civile.

In conclusione, la corrispondenza di Agostino con Macedonio (e Marcellino) dimostra che egli pone maggiore enfasi sulla conversione dei politici cristiani ad una fede più profonda, di speranza e di amore piuttosto che non sull'influenza diretta dei vescovi sulle decisioni adottate da questi leader. Il ruolo del vescovo, a suo avviso, è quello di formare la coscienza del pubblico ufficiale attraverso l'istruzione nella dottrina cristiana. Ma Agostino mostra anche in questa corrispondenza una simpatia per i problemi che i funzionari pubblici cristiani affrontano per il mantenimento della pace, della prosperità e dell'ordine pubblico e nel far rispettare leggi giuste. Egli mostra anche una comprensione per il contesto politico pluralista in cui tali funzionari devono governare. Anche se il cristianesimo era la religione ufficiale dell'impero romano, i principi morali cristiani erano ben lungi dall'essere universalmente

accettati come base del potere. Agostino risponde a queste difficoltà incontrate dai funzionari pubblici cristiani mediante il ricorso al dialogo filosofico e religioso con loro. Egli mostra rispetto per le loro argomentazioni, anche quando è in disaccordo con loro. Egli è consapevole del fatto che i vescovi devono aver cura di coltivare la stima ed anche l'amicizia con i funzionari pubblici cristiani. Egli evita pertanto l'uso di espressioni violente nel suo discorso ecclesiastico, che per lui, come per i vescovi ai nostri giorni, deve essere stato una grande tentazione.

La teologia delle religioni alla luce dei Padri

Manfred Hauke
Facoltà di Teologia di Lugano

1. Un tema bisognoso di chiarimenti

La "teologia delle religioni" è un tema piuttosto recente nell'insegnamento accademico delle Facoltà di Teologia. È un ambito sistematico che richiede ancora parecchio lavoro per poter raggiungere una certa maturità. Sembra tuttora valido il giudizio del documento *Il cristianesimo e le religioni*, pubblicato dalla Commissione Teologica Internazionale (nel 1997) che sottolinea: «La teologia delle religioni non presenta ancora uno statuto epistemologico ben definitivo: è questo uno dei motivi determinanti della discussione attuale»[1].

L'apposita riflessione a livello teorico è diventata più vivace, in ambito cattolico, attorno al Concilio Vaticano II quando nacque anche il termine "teologia delle religioni". Sembra che questo nome abbia acquisito la sua cittadinanza a partire da un autore tedesco: Heinz Robert Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer Theologie der Religionen*, Freiburg im Breisgau 1963 (*Le religioni come tema della teologia. Riflessioni su una teologia delle religioni*)[2]. Il titolo prevalse poi anche in ambito protestante dove prima si preferiva la denominazione

[1] Commissione Teologica Internazionale, *Il cristianesimo e le religioni* (1997), n. 4, in Id., *Documenti 1969-2004*, Bologna 2006, 543-597 (545). Cfr. A. Amato, *Gesù Cristo, identità del cristianesimo. Conoscenza ed esperienza*, Città del Vaticano 2008, 85. Vedi anche B. Stubenrauch, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung*, Freiburg i. Br. 1995, 25: «Il fondamento teologico del dialogo interreligioso è finora poco chiarito». Similmente, per l'ambito protestante, C. Danz-U. H. J. Körtner, *Zur Einführung. Evangelische Positionen und Perspektiven einer Theologie der Religionen*, in C. Danz-H. J. Körtner (edd.), *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2005, 1-12 (7).

[2] H. R. Schlette, *Le religioni come tema della teologia*, Brescia 1968.

"teologia della storia delle religioni"[3]. Non si tratta qui di una riflessione filosofica e neppure di una panoramica storica sulle diverse religioni, bensì della valutazione delle religioni non cristiane da parte della fede cristiana. Siamo quindi nell'ambito della teologia che si basa sull'evento della divina rivelazione nella storia, culminante nella venuta di Gesù Cristo, Figlio incarnato di Dio.

Da parte della teologia sistematica, la "teologia delle religioni" compare oggi di solito nell'ambito didattico della teologia fondamentale, anche presso la Facoltà teologica luganese. Quest'ordinamento è obbligatorio secondo quanto la Congregazione per l'Educazione Cattolica prevede nelle sue norme di applicazioni della Costituzione Apostolica *Sapientia christiana* del 1979[4]. Il tema, di per sé, include anche l'aspetto dogmatico che è già presente in diversi corsi istituzionali: ne fanno parte tra l'altro gli argomenti della mediazione universale e dell'unicità di Gesù Cristo unico salvatore (Cristologia)[5], la volontà salvifica universale di Dio (nel trattato sulla Grazia)[6] e la necessità della Chiesa per la salvezza (quindi l'Ecclesiologia)[7]. Anche nei corsi sulla Creazione e sul peccato originale, sull'Escatologia, oltre che nella Mariologia[8], possono esserci degli accenni.

Varie volte, l'insegnamento del nostro tema è combinato con la missiologia, ovvero con la scienza che si occupa della diffusione della fede cristiana presso i non cristiani: in Germania, per esempio, in alcune facoltà esistono delle apposite cattedre (cattoliche e protestanti) per "La scienza della missione e delle religioni" (*Missions- und Religionswissenschaft*). Infatti, in una prospettiva cristiana, le due dimensioni dell'annuncio (della buona novella) e del dialogo non possono essere separate tra di loro: l'annuncio del Vangelo richiede la conoscenza del non credente e il dialogo con lui, mentre il fine ultimo del dialogo è l'adesione alla fede cristiana. Il rapporto tra "annuncio" e "dialogo" è il tema di un apposito documento del Pontificio Consiglio

---

3 Cfr. M. Seckler, I*l concetto teologico di religione*, in W. Kern e altri (edd.), *Corso di Teologia fondamentale 1. Trattato sulla religione*, Brescia 1990 (or. ted. 1985; 2000[2]), 203-228 (205, nota 4).

4 Congregatio pro institutione catholica, *Ordinationes ad constitutionem apostolicam "Sapientia cristiana" rite exsequendam*, 1979, n. 51: Delle discipline obbligatorie nel primo ciclo degli studi teologici fa parte «la teologia fondamentale, tenendo conto delle questioni riguardanti l'ecumenismo, le religioni non cristiane e l'ateismo».

5 Per esempio A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1999, 581-609; M. Gronchi, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, Brescia 2008, 954-1002.

6 Cfr. p. es. L. Scheffczyk, *Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre* (Katholische Dogmatik, 6), Aachen 1998, 33-47. 185-204.

7 Vedi p.es. E. Castellucci, *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia*, Assisi 2008, 589-614.

8 Per esempio M. Hauke, *Introduzione alla Mariologia* (Collana di Mariologia, 2), Lugano 2008, 300-302.

per il Dialogo Interreligioso del 1991 in cui si ribadisce: «L'annuncio e il dialogo, ciascuno nel proprio ambito, sono ambedue considerati come elementi componenti e forme autentiche dell'unica missione evangelizzatrice della Chiesa. Ambedue sono orientati verso la comunicazione della verità salvifica»[9].

Per l'approccio sistematico nella valorizzazione delle religioni non cristiane, di solito gli autori recenti seguono una classificazione che risale al teologo inglese presbiteriano John Hick il quale, nel 1983, divide i vari punti di vista così: esclusivismo - inclusivismo - pluralismo[10]. Il termine "esclusivismo" viene di solito identificato con una visione estremamente pessimista delle religioni, come la troviamo in Karl Barth che stabilisce quasi uno sfondo nero su cui vengono poi proiettate le luci "vincenti" dell'inclusivismo oppure del pluralismo. "Esclusivismo" diventa, nell'"opinione pubblica" dei teologi, un sinonimo di "fondamentalismo" o "oscurantismo". Con il termine "esclusivismo" viene indicata la convinzione che la divina rivelazione e la mediazione di salvezza avvengono solamente in un'unica religione (concretamente nel cristianesimo preparato dall'ebraismo); "inclusivismo" significa che rivelazione e salvezza si riscontrano in più religioni, pure riservando la perfezione ad un'unica religione (il cristianesimo); "pluralismo" intende la presenza di rivelazione e di salvezza in più religioni, senza alcuna superiorità di una religione di fronte alle altre[11]. La posizione "pluralista" comporta una rinuncia alla verità salvifica da parte del cristianesimo (e dell'ebraismo) e un abbandono all'esigenza sia dell'annuncio missionario sia della conversione. Per una posizione "pluralista", come conseguenza, è possibile appartenere contemporaneamente a più religioni. John Hick, da cui proviene lo schema triplice, è il rappresentante più tipico della posizione "pluralista"[12].

In ambito sistematico, molti approcci preferiscono un'interpretazione "inclusi-

---

9 Dialogo e Annuncio (F. Gioia [ed.] [per il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso], *Dialogo interreligioso nell'insegnamento ufficiale della Chiesa Cattolica dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II (1963-2005)*, Città del Vaticano 2006², n. 926).

10 Cfr. P. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 62-64, con riferimento a J. Hick, *On Conflicting Religious Truth Claims*, in Religious Studies 19 (1983) 485-491. Vedi anche p. es. M. Dhavamony, *Teologia delle religioni*, Cinisello Balsamo 1997 (or. ingl.), 40-50; R.M. Schmitz, *Eine Theologie der Religionen?*, in F. Breid (ed.), *Beten alle zum selben Gott?*, Steyr 1999, 9-49 (12-18); Amato (2008) 63-66.

11 Cfr. p.es. la presentazione di Schmidt-Leukel (2005) 67 che è protagonista del "pluralismo"; vedi anche Stubenrauch (1995) 15-17.

12 Su Hick, vedi J. Dupuis, *La cristologia contemporanea nell'area anglofona*, in G. Iammarone (ed.), *La cristologia contemporanea*, Padova 1992, 330-382 (366-372); Id., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso* (BTC, 95), Brescia 1997, 251-253; M. Stickelbroeck, *Christologie im Horizont der Seinsfrage*, St. Ottilien 2002, 362-431.

vista" con l'intenzione di scegliere una via equilibrata "in mezzo" tra gli "estremi" dell'"esclusivismo" e del "pluralismo"[13]. A nostro parere, questo schema porta in sé dei limiti fortissimi che possono persino travolgere l'importanza della rivelazione di Dio stessa nella teologia cristiana. Per offrire una pista epistemologica migliore, sembra molto utile fare un'investigazione sulla teologia patristica per valutare lo schema di Hick. Prima di applicare degli schemi rigidi, bisogna chiarire quali elementi vanno raccolti per ogni approccio sistematico alla teologia delle religioni non cristiane. Questi elementi di principio sono ben presenti nei teologi della Chiesa antica, già per il semplice motivo che il cristianesimo viveva in un ambito dominato da un pluralismo religioso che per molti aspetti è simile alla situazione contemporanea[14].

2. Note terminologiche

Per valorizzare bene la portata delle testimonianze patristiche, ci vogliono alcune note riguardanti la terminologia. Prima di entrare nella panoramica storica, sembra utile chiarire cosa si intenda per "religione". Tutti gli scienziati moderni usano

---

13 P. es. Dhavamony (1997) 49 s.; G. Riedl, *Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext*, Berlin-New York 1998; Amato (2008) 64s.

14 Per lo sguardo alla teologia patristica sulle religioni, si vedano tra l'altro H. de Lubac, *Le religioni umane secondo i padri*, in Id., *Paradosso e mistero della Chiesa* (Opera ommnia, 9), Milano 1980, 159-185 (or. fr. *Les religions humaines selon les Pères*, in Id., *Paradoxe et mystère de l'Eglise*, Paris 1967, cap. VII); A. Luneau, *Pour aider au dialogue: Les Pères et les religions non chrétiennes*, in Nouvelle Revue Théologique 99 (1967) 821-842. 912-939; R. P. C. Hanson, *The Christian Attitude to Pagan Religions up to the Time of Constantine the Great*, in Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 23.2 (1980) 910-973; P. Hacker, *The Religions of the Gentiles as Viewed by the Fathers of the Church*, in Id., *Theological Foundations of Evangelization*, St. Augustin 1980, 35-60; C. Saldanha, *Divine Pedagogy: A Patristic View of non-Christian Religions*, Roma 1984; J. Ries, *Les chrétiens parmi les religions: des „Actes des Apôtres" à Vatican II*, Paris 1987, 13-197; M. Fédou, *Christianisme et religions paiennes dans le Contre Celse d'Origène* (Théologie historique, 81), Paris 1988; Id., *Les religions selon la foi chrétienne*, Paris 1996, 35-42; H. Van Straelen, *L'Église et les religions non chrétiennes au seuil du XXIe siècle*, Paris 1994, 5-28. 300s; Dupuis (1997) 76-126; Riedl (1998) 189-217; M. Brun, *Les religions humaines selon les Pères de l'Eglise*, in Rivista Teologica di Lugano 4 (2/1999) 205-225 (con l'esempio di Atanasio, *Contra gentes*); Schmitz (1999) 21-27; L. Scheffczyk, *Der eine Heilsweg und die vielen Religionen*, in Breid (1999) 50-78 (67-70); H. Bürkle, *L'uomo alla ricerca di Dio: la domanda delle religioni* (Amateca, 3), Milano 2000 (or. ted. 1996), 53-59; M. Fiedrowicz, *Christen und Heiden*, Darmstadt 2004, 606-632 (testi); R. Dodaro, *Auseinandersetzung mit dem Heidentum*, in V. H. Drecoll (ed.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 203-208; P. Siniscalco, *Pagano-paganesimo*, in A. Di Berardino (ed.), NDPAC = *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane* (vol. III), Genova-Milano 2008, 3747-49; S. Mazzolini, *Chiesa e salvezza. L'*extra Ecclesiam nulla salus *in epoca patristica*, Roma 2008; W. Geerlings-R. Ilgner (edd.), *Monotheismus - Skepsis - Toleranz. Eine moderne problematik im Spiegel vom Texten des 4. und 5. Jahrhunderts*, Turnhout 2009..

questo termine, ma esistono delle discrepanze enormi sul suo significato. Non basta riferirsi alla parola latina *religio* perché «è quasi impossibile trovare dei sinonimi esatti in quelle lingue che non hanno assunto il vocabolo latino». Nel Sanscrito, per esempio, abbiamo diversi termini vicini: "Dharma" che significa "legge, usanza, ordine", "Srutri" ("ascolto"), "Bhakti" (venerazione della divinità con fiducia) e "Sraddha" (credenza in una divinità che si manifesta)[15].

L'etimologia del termine latino *religio*, comunque, viene spiegata in due maniere diverse, derivandolo dal verbo *relegere* ("rileggere") o da *religare* ("legare di nuovo") rispettivamente *religari* ("unirsi", "legarsi"). Mentre lo scrittore cristiano Lattanzio preferisce la seconda derivazione (legarsi a Dio)[16], la spiegazione più abituale nell'antichità pagana viene data da Cicerone che deduce il sostantivo dal verbo *relegere* che significa "raccogliere di nuovo", "rileggere". "Religiosi" sono quanti pensano con attenzione, quasi ripercorrendolo sempre di nuovo (*relegerent*) tutto quello che riguarda la venerazione degli dèi[17]. «Religione è quello che fa servire gli uomini e adorare un ordinamento superiore della natura chiamato da essi "divino"»[18]. Seguendo Cicerone, potremmo quindi chiamare "religione" la venerazione della realtà divina. Mentre la definizione di Cicerone, tipica della vecchia religione romana, sottolinea la sequela precisa di determinati riti, l'antico cristianesimo (anche con Agostino[19]) preferisce quella descrizione che ribadisce il legarsi a Dio (*religari*, "unirsi"). «La religione ci leghi (*religet*) con l'unico Dio onnipotente», auspica il vescovo di Ippona[20]. Agostino riporta ancora un'altra derivazione, vedendo la radice di *religio* in *re-eligere*: «dover scegliere di nuovo Dio che avevamo abbandonato per negligenza»[21].

Nell'antichità classica latina, il termine *religio* è affiancato soprattutto da *pietas* che intende il senso del dovere (*officium*), ma anche l'amore doveroso rivolto sia agli dèi sia agli uomini «in quanto legati da un vincolo affettivo, familiare o sociale»[22].

---

15 Cfr. U. Dierse, *Religion I. Einleitung*, in Historisches Wörterbuch der Philosophie 8 (1992) 632 s. (632).

16 Lattanzio, *Divinae institutiones* IV, 28, 2.

17 Cicerone, *De natura deorum* II, 72.

18 Cicerone, *Rhet. (De inv.)* II, 53. Citazioni prese da C.H. Ratschow, *Religion II. Antike und Alte Kirche*, Historisches Wörterbuch der Philosophie 8 (1992) 633-637.

19 Agostino, *Retractationes* I, 12, 9; *De vera religione*. Cfr. J. Speigl, *Der Religionsbegriff Augustins*, in Annuarium Historiae Conciliorum 27/28 (1995/96) 29-60.

20 Agostino, *De vera religione* 55.

21 Agostino, *De civitate Dei* X,3.

22 E. Dal Covolo, *Religio e Pietas nell'età classica*, in G. Tanzella-Nitti-G. Maspero (edd.), *La verità della religione. La specificità cristiana in contesto*, Siena 2007, 37-51 (40).

In ambito greco antico, invece, non c'è una corrispondenza esatta per *religio*, bensì diversi termini vicini, come "timore degli dèi" (*theôn timé*), *nómos* (legge), *eusébeia* ("pietà") e *latreía* (venerazione)[23]. La definizione più abituale, che si rifà all'uso antico di *religio*, riguarda il rapporto dell'uomo con il mondo divino. Così il famoso scienziato delle religioni, il missionario Wilhelm Schmidt SVD (*Societas Verbi Divini*) (1868-1954)[24], definisce la religione come «riconoscimento di un essere o più esseri personali i quali trascendono le situazioni terrestri legate al tempo»[25].

In questa definizione, però, si fa fatica a collocare il buddismo in cui manca l'accoglienza di una divinità personale. Perciò troviamo ancora delle descrizioni più ampie in cui si ribadisce la differenza tra l'ambito sacro e quello profano. Così, la religione può essere colta come l'approccio al sacro. Secondo Mircea Eliade, famoso storico della religione, «tutte le definizioni finora date del fenomeno della religione indicano una cosa comune: ognuna oppone in qualche maniera il *sacro* e la vita religiosa al *profano* e alla vita mondiale»[26]. Per descrivere l'incontro tra il sacro e il profano, Eliade conia il termine della *ierofania* (manifestazione del sacro). La sacralità sta per la trascendenza di una realtà che oltrepassa l'esperienza quotidiana. Il sacro porta con sé i due aspetti fondamentali della realtà trascendente che provoca il timore (il *mysterium tremendum*) e lo stupore di fronte ad uno splendore che affascina (il *mysterium fascinosum*)[27].

Ci sono ancora delle descrizioni più ampie di "religione". Per dare un esempio estremo: secondo il sociologo tedesco Thomas Luckmann, la "religione" sarebbe l'adattarsi ad un sistema di significati che trascendono l'esistenza individuale[28]. Secondo questa definizione, un qualsiasi sistema di pensiero, anche – per esempio – il marxismo e le diverse correnti di filosofia (come l'esistenzialismo e la filosofia analitica) sarebbero delle "religioni"; oppure dovremmo dare tale attributo persino, se prendiamo strettamente il termine così descritto, ad ogni sapere sistematico, incluse la matematica e la fisica.

---

23 Cfr. Dierse (1992) 632.

24 Cfr. H. Rzepkowski, *Lexikon der Mission*, Graz 1992, 375s.

25 W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee* I, Münster 1912, 5.

26 M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Frankfurt 1994³, 21 (or. fr. *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949).

27 Cfr. R. Otto, *Il sacro*, Milano 1989³ (or. ted. *Das Heilige*, Marburg 1917).

28 T. Luckmann, *Religion in der modernen Gesellschaft*, in Id., *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn 1980, 173-189 (176) («Einübung und Einzwängung in ein das Einzeldasein transzendierendes Sinngefüge»). Cfr. U. Berner, *Religione*, in H. Waldenfels (ed.), *Nuovo dizionario delle religioni*, Cinisello Balsamo 1993 (or. ted. *Lexikon der Religionen*, Herder, Freiburg i. Br. 1988², 531s).

Per evitare una descrizione troppo generica, potremmo circoscrivere, per un approccio puramente fenomenologico, "religione" come venerazione di una realtà che trascende l'esperienza quotidiana. Di solito, questa realtà assume dei tratti personali in figure divine oppure nella credenza in Dio.

Di fronte alla discussione moderna molto ampia sul concetto di "religione", sembra molto interessante rifarsi alla definizione teologica svolta da Tommaso d'Aquino. Lui analizza le tre proposte etimologiche riferite nell'antichità cristiana e conclude che in ogni caso si manifesta la caratteristica della religione in "un ordinamento dell'uomo a Dio" (*religio proprie importat ordinem ad Deum*)[29]. Nel contesto è evidente che ogni atto di religione coinvolge la razionalità dell'uomo, con intelletto e volontà, e non va ridotto a qualche istinto pre-razionale, emozionale o addirittura irrazionale (come invece accade in qualche rappresentante della fenomenologia e filosofia della religione moderne[30]). Inoltre non si tratta solamente di un atto interiore (come la devozione e l'orazione), ma si associa ad una sua manifestazione esteriore, quindi al culto[31]. Secondo Tommaso d'Aquino, è una virtù morale che è una parte, anzi il ramo principale, della virtù della giustizia; la trattazione della *religio* nella *Summa theologiae* comporta ben venti questioni (*STh* II-II qq. 80-100). Egli studia l'essenza della religione, i vari atti di religione (devozione, preghiera, adorazione, sacrificio ecc.) ed i vizi contrari alla religione (superstizione, idolatria, spergiuro, sacrilegio ecc.). In quanto virtù morale, la "religione" è una disposizione naturale. Certamente vanno considerati gli influssi negativi in seguito al primo peccato e il rinnovamento portato da Cristo, ma di per sé stiamo di fronte ad un fenomeno costante per l'umanità. Per concludere, potremo descrivere "religione" alla maniera seguente:

"Religione" è «l'insieme di credenze (testi sacri, simboli, racconti), dei riti (preghiere, azioni, sacrifici) e delle norme (comandamenti, precetti, regole) con cui gli esseri umani esprimono e attuano i loro rapporti con il sacro e la divinità»[32].

Si noti, comunque, per l'esplorazione della Chiesa antica, la presenza di termini diversi per raccogliere il fenomeno religioso: accanto al termine *religio*, in ambito latino, ci sono le varie espressioni greche, sopra riportate, per descrivere la devo-

---

29 Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* II-II, q. 81, a. 1. Nel Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo, scritto in precedenza, Tommaso riporta una definizione più generica: «il rendere un culto cerimoniale ad una qualche natura superiore» (*III Sent.* D. 9, q. 1, a. 1).

30 In particolare Otto, *Il sacro*.

31 Cfr. *Summa theologiae* II-II q. 81 a. 1 ad 4-5; *Summa contra gentiles* III c. 130 n. 6 e altro. Cfr. A. Strumia, *San Tommaso d'Aquino e la natura della religione*, in Tanzella-Nitti-Maspero (2007) 53-92 (63 s.).

32 B. Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, 522 s.

zione e il culto pubblico. Per distinguere il fenomeno religioso da un riconoscimento puramente filosofico della realtà divina, bisogna stare attenti alla venerazione concretamente vissuta delle divinità.

Fin dal II secolo, gli apologeti di lingua greca dividevano l'umanità in tre gruppi: greci (*héllenes*), giudei e cristiani; ne risulta «che i cristiani non si identificavano né con la cultura ellenica né con la tradizione giudaica»[33]. Tertulliano invece, il primo apologeta di lingua latina, parla delle "nazioni" (*Ad nationes*), un termine che traduce il greco *éthne* e designa i popoli pagani a differenza del santo popolo di Dio (*laós*). Così egli «riconosce che il concetto *romanus* conserva innanzitutto il suo significato etnico o politico e non priva i cristiani del titolo di cittadini romani né intende metterli fuori della *res publica*»[34]. A partire dal sec. IV si utilizza il termine *paganus* per indicare delle persone appartenenti né al giudaismo né al cristianesimo; originalmente, questo vocabolo significa soprattutto "abitante di un villaggio (*pagus*)", a differenza delle città. Si vede in questo particolare la diffusione prevalente del primo cristianesimo nei centri urbani.

Quando utilizziamo in seguito il termine "religioni umane", adoperiamo un'espressione coniata da Henri de Lubac[35]: si tratta di una religiosità in cui l'uomo va in ricerca di Dio ancora prima della rivelazione di Dio in Israele e in Gesù Cristo.

3. Il pensiero dei Padri sulle religioni umane

3.1. La ricerca umana di Dio e l'offerta divina della salvezza

Per i Padri, l'essere creato ad immagine di Dio è un punto di partenza per cercare Dio e per rispondere all'invito della grazia. Secondo Gregorio di Nazianzo, ad esempio, all'uomo fu data "l'immagine di Dio" (identica all'anima razionale), "per la grazia", affinché l'uomo «raggiunga la divinizzazione tramite il rivolgersi a Dio»[36]. Il rivolgersi dell'immagine, che è l'uomo, al divino prototipo ha tuttavia bisogno del divino aiuto per arrivare al suo scopo. A causa del primo peccato, lo "specchio" dell'immagine divina nell'uomo è quasi offuscato; soltanto l'opera salvifica di Cristo,

---

33 Siniscalco (2008) 3748.

34 *Ibid*.

35 Cfr. De lubac, *op. cit*.

36 *Or*. 38,11 = 45,7 (PG 36, 324 A; 632 B); cfr. M. Hauke, *Heilsverlust in Adam*, Paderborn 1993, 518.

trasmessa nel Battesimo, ristabilisce la perfezione dell'immagine di Dio. Gregorio di Nazianzo integra in questa prospettiva cristologica e pneumatologica l'assioma platonico secondo cui è importante diventare simile a Dio per quanto possibile (*homoiosis theo katà tò dunaton*)[37].

Al rivolgersi dell'uomo a Dio corrisponde la prontezza di Dio a donare a tutti la salvezza. Ilario sottolinea per esempio: I raggi del Verbo di Dio sono sempre pronti ad illuminare dove si aprono le finestre dell'anima[38]. Anche Agostino afferma: «Dalle origini del genere umano sono stati salvati da Gesù Cristo quelli che hanno creduto in Lui e lo hanno in qualche modo conosciuto e che hanno vissuto una vita pia e giusta secondo i suoi comandamenti – non importa quando e dove hanno vissuto»[39]. Il vescovo d'Ippona parla di una "Chiesa sin da Abele" (*Ecclesia ab Abel*)[40] e nota che la "vera religione" sarebbe stata sempre la stessa, pur facendo dei progressi e culminando in Cristo[41]. C'è solamente il limite che tale concezione non viene applicata sistematicamente all'umanità vivente dopo l'arrivo di Cristo perché si suppone che la diffusione del Vangelo oramai potesse giungere a tutti[42].

Per non mal intendere la formula patristica *extra Ecclesiam nulla salus*, vanno valorizzate affermazioni come quelle riportate o anche la "Formula di sottomissione" che il presbitero Lucido dovette firmare al Sinodo di Arles (473). Lucido, a causa dei suoi errori riguardanti la predestinazione, accettò che Gesù ha offerto la salvezza non soltanto ai predestinati, bensì a tutti gli uomini, anche a quanti si perdono. «Asserisco anche che attraverso l'ordine e la sequenza dei secoli gli uni sono stati salvati nella speranza della venuta di Cristo per la legge della grazia, altri per la legge di Mosè, altri per la legge della natura che Dio ha scritto nei cuori di tutti [cfr. Rm 2,15]; che nessuno tuttavia dall'inizio del mondo è stato assolto dal legame [della colpa] originale se non per intercessione del sacro sangue» [di Cristo] (DH 341).

---

37 *Theaitetos* 176a-b.

38 *In psalm.* 118, 5 (CSEL 22, 459).

39 *Ep*. 102, 2, 12 (CSEL 58, 554).

40 *Sermo* 29, 9; *Enarr. in Ps.* 142, 2, ecc. Cfr. Mazzolini (2008) 200-207.

41 Agostino, *Retract*. I, 13, 3; *Ep*. 102, 2, 12. Cfr. Dupuis (1997) 111-113. Vedi anche l'importante contributo di Prospero di Aquitania, *De vocatione omnium gentium* II,31 (con 1 Tm 4,10). Cfr. Fedou (1996) 42.

42 Questo limite va notato tra l'altro da Scheffczyk (1999) 69-71; Mazzolini (2008) 207.

3.2. La polemica contro gli idoli e altre forme concrete della religiosità pagana

La possibilità dell'uomo d'essere salvato è reale, ma è allo stesso momento minacciata dal peccato e dall'azione del diavolo. Tale influsso negativo si mostra in particolare nella venerazione degli idoli, delle immagini che rappresentavano gli dèi pagani. Il termine latino *idolon* (dal greco *eídôlon*) è diminutivo e significa "piccola immagine"[43]. La gente semplice identificava gli idoli con gli dèi, anche se la classe educata faceva delle distinzioni. Celso dice che solo delle persone ingenue riterrebbero dèi gli idoli; si tratterebbe semplicemente di doni votivi e di immagini degli dèi[44]. Origene risponde che la grande massa scenderebbe davvero all'opinione che si tratti di dèi[45]. E del resto sarebbe permesso servire soltanto l'unico vero Dio[46].

Si aggiunge il fatto che gli idoli vengono strettamente legati all'azione dei demoni. Sembra interessante che sia Celso (filosofo pagano) che Origene siano d'accordo in quest'interpretazione[47]. La differenza consiste nel fatto che Celso ritiene i demoni gli strumenti della divina provvidenza, mentre Origene dimostra il carattere immorale ed empio di questi spiriti. Secondo Celso sarebbe bene venerare i demoni, perché i governanti di questo mondo governerebbero con il loro aiuto[48]. «Nella letteratura cristiana antica la valutazione dell'idolatria è decisamente negativa a prescindere dall'arte. In antitesi con la conoscenza di Dio (…), è il più grande dei peccati, una specie di fornicazione, che acceca gli uomini e li conduce alla perdizione (…). Il riscatto dai suoi tentacoli avviene mediante la risurrezione di Cristo (…), per mezzo del battesimo (…) e con il sangue dei martiri (…). L'idolo, prodotto della fantasia (…), è simbolo delle divinità pagane, che i cristiani rifiutano come essere morto e muto (…). È in opposizione alla verità (…), all'immagine (…) e alla liberazione che Cristo ha portato (…)»[49].

Indietro all'interpretazione demoniaca del culto pagano sta l'esperienza biblica. Lo vediamo nella Settanta, quando traduce il Salmo 96: «Tutti gli dèi delle nazioni

---

43 Cfr. E. Peretto, *Idolatria-Idoli*, in NDPAC II (2007) 2508 s. (2508), con riferimento a Tertulliano, *De idolatria* 3.

44 Origene, *Contra Celsum* 7, 62 (GCS, Origenes II 211 s.).

45 *Contra Celsum* 7, 66 (GCS, Origenes II 215 s.).

46 *Contra Celsum* 7, 64 (GCS, Origenes II 214).

47 *Contra Celsum* 7, 68 s. (GCS, Origenes II 217-219). Altre voci dai Padri greci vengono notate da W. Schrage, *Der Erste Brief an die Korinther (1 Kor 6,12-11,16)* (EKK VII/2), Solothurn-Düsseldorf 1995, 445, nota 377 (con riferimento a 1 Cor 10,20-22). Vedi anche Peretto (2007) 2508.

48 Origene, *Contra Celsum* 8,63 (GCS, Origenes II 279).

49 Peretto (2007) 2508, con vari riferimenti esemplari.

sono un nulla, ma il Signore ha fatto i cieli» (Sal 96,5). Il traduttore greco lo rende così: «Tutti gli dèi delle nazioni sono demoni ...» (Sal 95,5 LXX). Alla base vi è, ovviamente, un'esperienza con le forze magiche e distruttrici nei culti pagani incontrati dagli ebrei nella diaspora. La medesima valutazione, però, si trova già in testi ebraici dell'AT, per esempio nel Deuteronomio: «Hanno sacrificato a demoni che non sono Dio ...» (Dt 32,17)[50]. Di fronte a pratiche estreme, come sacrifici umani e culti orgiastici con la prostituzione sacra, una tale valutazione non può neanche sorprendere. Perciò una teologia delle religioni non deve tacere i tratti negativi della religione concreta vissuta fuori dell'ambito della rivelazione. Nei Padri è presentissima la convinzione *Omnes dii gentium daemonia* (Sal 95,5 LXX)[51].

Minucio Felice trasmette un'impressione abbastanza vivace per ciò che si aspetta dagli spiriti legati agli idoli:

«Questi spiriti immondi oppure demoni, come li spiegano i maghi e i filosofi, si trovano dietro le statue e immagini consacrate. Tramite le loro azioni raggiungono un onore, come se fossero davvero una divinità, in quanto a volte entusiasmano dei veggenti, dimorano in templi, vivificano qua e là i fili delle viscere, guidano il volo degli uccelli, dirigono le sorti, provocano degli oracoli i quali, però, sono più involuti in bugie che contenere la verità. Perché si sbagliano e fanno sbagliare altri, siccome non conoscono la pura verità, e quello che ne sanno, non lo vogliono ammettere per la loro perdizione. Così tirano l'uomo dal cielo alla terra, dirigendosi via dal vero Dio alle cose materiali...»[52].

Agostino tocca il centro dell'argomentazione cristiana, quando afferma:

«Pertanto se con templi, sacerdoti e sacrifici, che si devono al Dio vero, si adorano un elemento del mondo o uno spirito creato, anche se non immondo e malvagio, non si ha immoralità perché sono immorali gli atti con cui essi si adorano ma perché sono atti con cui si deve adorare soltanto colui al quale è dovuto il servizio del culto»[53].

Il sacrificio è un elemento fondamentale della religione. Come l'AT, anche il paganesimo conosce un culto abbondante con sacrifici di animali. Agostino osserva: sin

---

50 Vedi anche Sal 105,37 LXX: «Immolarono i loro figli e le loro figlie ai demòni» (ebraico: «... ai dèi falsi»). Is 65,11 LXX: «voi che avete abbandonato me, dimenticato il mio santo monte e preparato una mensa al demonio ...» (invece di "demonio" il testo ebraico indica "Gad", il dio della fortuna per gli aramei).

51 Cfr., con l'esempio di Agostino, Dodaro (2007), riferendosi a *Contra Faustum* 21, 9; *De consensu evangelistarum* 1, 23; *De civitate Dei* 1, 29; 8, 24; 9, 23; 19, 23; *Enarrationes in Psalmos* 96, 11. Vedi anche sopra, nota 47 (1 Cor 10,20-22).

52 *Octavius* 27, 1-2 (CSEL 2,39).

53 Agostino, *De civitate Dei* 7, 27.

dall'inizio, il culto divino si è espresso in sacrifici[54]. «I sacrifici dei pagani [secondo la prospettiva dei Padri] erano nell'errore perché rivolti ai demoni; essi mettevano in risalto le forze delle creature anziché la potenza del Creatore»[55]. Qualche volta troviamo anche dei sacrifici umani, una prassi evidentemente non elogiata dai Padri[56]. «I sacrifici giudaici, invece, sono visti dagli scrittori cristiani come un rimedio all'idolatria»[57].

Normalmente il culto pagano era libero da sacrifici umani, ma troviamo un posto molto ampio per le pratiche magiche destinate a scoprire il futuro. Con "magia" intendiamo «l'arte di produrre effetti straordinari in rapporto a procedimenti sproporzionati»[58]. Gli antichi romani (come gli aderenti delle religioni tradizionali dell'Africa e dell'Oceania) erano terrorizzati dalle forze occulte scatenate nella magia, come mostra ad esempio il processo di Apuleio[59]. Sono noti soprattutto gli oracoli di Apollo, in particolare tramite la Pizia di Delfi[60]. Plutarco, nel sec. II sommo sacerdote di questo santuario, porta una spiegazione che oggi chiameremmo "parapsicologica": l'ispirazione del dio potrebbe servirsi di forze nascoste di profezia nell'anima umana; inoltre la terra manderebbe delle correnti, dei vapori profetizzanti, i quali influirebbero la sacerdotessa, soprattutto quando essa fosse ben disposta[61].

Contro Celso, che elogia anche lui l'oracolo di Delfi, Origene mette in rilievo alcune circostanze strane della profezia. Già dei critici pagani lo ritenevano poco decenti che i "vapori di Apollo" penetravano, come si diceva, nella sacerdotessa tramite il

---

54 *Ibid*. 10,4.

55 A. Pollastri, *Sacrificio*, in NDPAC III (2008) 4655-57 (4655), con riferimento particolare ad Agostino, *Ep*. 102, 16-21. Si tenga conto, però, su quanto i Padri commentano a proposito dei sacrifici dei "santi pagani" come Abele e Melchisedek.

56 Minucio Felice, *Octavius* 30, 3 s. (CSEL 2, 43 s.): «Saturno non ha abbandonato i suoi figli, ma li ha divorati. In modo corrispondente, in alcune parti dell'Africa gli vengono sacrificati dai genitori dei bambini, soffocando il loro pianto tramite carezze e baci per non offrire un sacrificio piangente. Presso i Tauri al Ponto e presso l'egiziano Busiri c'era l'uso religioso d'offrire degli stranieri; presso i Galli c'era l'uso d'offrire a Mercurio dei sacrifici umani (o meglio: inumani). I Romani hanno sepolto vivi come sacrificio un greco e una greca, un gallo e una galla, e ancora oggi il *Jupiter Laitaris* viene venerato da loro tramite un sacrificio umano e – degno di un figlio del Saturno – nutrito dal sangue di un malfattore».

57 Pollastri, *Sacrificio*, 4655, con riferimento a Giustino, *Dial*. 19, 6; Gregorio di Nazianzo, *Oratio* 31, 25; Epifanio, *Panarion* 66, 71.

58 Così A. Hamman, *Magia*, in NDPAC II (2007) 2971-73 (2971).

59 *Ibid*. Il processo di Apuleio (di Madaura, Nordafrica) si svolse a Roma nel 158/159 d.C. Tra le prese di posizione dei Padri su Apuleio si trova Agostino, *Ep*. 138, 18-19.

60 Cfr. G. Sfameni Gasparro, *Oracoli I. Generalità*, in NDPAC II (2007) 3635. Un riassunto dell'argomentazione patristica si trova in Agostino, *De divinatione daemonum*; cfr. L. Holt, *Divinatione daemonum, de*, in A. Fitzgerald (ed.), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, Roma 2007, 583s.

61 Plutarco, *De defectu*, passim: vedi Hanson, *op. cit*., 947 s.

grembo. Per Origene, questo tratto è un segno per la provenienza demoniaca dell'oracolo. Inoltre il teologo segnala la trance della sacerdotessa in modo che viene abbandonata la consapevolezza di quello che dice: «Ma anche questo non è l'opera di uno spirito divino che mette una persona, destinata a profetizzare, in estasi e in uno stato di follia in modo che non sa più quello che fa»[62]. Il demonio toglie la cooperazione umana, mentre lo Spirito di Dio presso i profeti rende più acuta la capacità dell'intelligenza[63]. Questa valutazione d'Origene corrisponde a numerose voci pagane: la Pizia viene ritenuta indemoniata[64].

Tuttavia, i Padri non escludono un'ispirazione divina neanche nel paganesimo. Come esempio vengono indicati gli "Oracoli sibillini"[65], benché essi risalgano in buona parte all'invenzione dei giudei e dei cristiani. Come misura per l'autenticità dell'ispirazione valeva il nesso con il mistero di Cristo[66].

Si noti anche la presenza, sin dal sec. II d.C., della "teurgia", una mescolanza tra contemplazione, arti esoteriche e rituali in una parte del platonismo rispettivamente neoplatonesimo. I Padri, come Agostino, rifiutano queste pratiche occultistiche, "gettonate" tra l'altro dal ex-cristiano e imperatore Giuliano (361-363) "Apostata", come usanze nocive magiche che si rivolgono a falsi spiriti e divinità e che non raggiungono una vera purificazione dell'anima[67].

In favore di una valutazione negativa del culto pagano viene portata anche l'esempio dell'esorcismo, menzionato fra l'altro da Minucio Felice:

«Saturno stesso, Serapis, Giove e l'intero mondo demoniaco che voi venerate, professano, sopraffatti dal dolore quello che sono... Perché scongiurati a nome del vero e unico Dio, indietreggiano contro la loro volontà nei corpi e li lasciano o subito o scompaiono pian pianino, secondo la cooperazione della fede del posseduto oppure secondo l'influsso del dono gratuito del Salvatore. Così fuggono dai cristiani dalle loro vicinanze, per perseguitarli da lontano nelle assemblee tramite voi... Per questo la gente comincia già ad odiarci prima di conoscerci; altrimenti, se ci avesse conosciuto, ci seguirebbe oppure almeno non ci condannerebbe»[68].

---

62 *Contra Celsum* 7, 3 (GCS, Origenes II 155).

63 *Contra Celsum* 7, 4 (GCS, Origenes II 156).

64 Cfr. Hanson, *op. cit*., 948.

65 Sulle voci patristiche rispetto agli Oracoli sibillini vedi Hanson, *op. cit*., 944s; A. Hamman, *Oracoli III. Oracoli sibillini*, in NDPAC II (2007) 3637-39.

66 Vedi specialmente Agostino, *De civitate Dei* 18, 47.

67 Cfr. R. Dodaro, *Teurgia*, in A. Fitzgerald (ed.), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, Roma 2007, 1371-1373; S. Lilla, *Teurgia*, in NDPAC III (2008) 5339-5343.

68 *Octavius* 27,6-8 (CSEL 2,40).

Sono questi degli esempi di un'epoca "primitiva", inconsapevole delle conoscenze della scienza moderna e della "demitizzazione" proclamata da Bultmann? Certamente abbiamo oggi a nostra disposizione uno strumentario più ampio delle scienze, anche della psicologia, ma queste conoscenze non possono sbrigare l'esperienza ben presente anche oggi con l'influsso degli spiriti maligni, come dimostrano i fatti presenti attorno alla pratica dell'esorcismo[69].

3.3. I miti sugli dèi e l'origine del politeismo

La rappresentazione poetica dei miti sugli dèi, soprattutto in Omero, era parte integrante della cultura greca. Alcuni miti potevano essere usati per illustrare la fede cristiana, come lo riferisce Hugo Rahner nel suo noto saggio "Miti greci nell'interpretazione cristiana"[70]. Ma sembrano più numerose le voci critiche che mettono in rilievo i tratti immorali dei miti. L'apologeta Aristide afferma fra l'altro:

«I greci, o imperatore, hanno inventato delle chiacchiere atee, ridicole e stupide sui loro dèi e su se stessi, quando chiamavano dèi quelli che non lo sono. Per questo gli uomini giustificavano l'adulterio e la fornicazione, il rubare e il fare tutte le cose cattive, brutte ed orrende. Perché se gli dèi hanno combinato tutto ciò, quanto più lo faranno gli uomini che credono in quelli che hanno fatto quello»[71].

La religione pagana compare nella valutazione del tempo patristico come fattaccio di demoni, ma anche come opera umana. Questa spiegazione si mostra bene nella simpatia con la teoria di Eufemero, filosofo pagano della religione, secondo cui tutti i culti agli dèi si riferiscono dapprima ad esseri umani dichiarati dèi solo dopo la loro morte[72]. Per confermare questa tesi, Origene indica l'esempio dell'Antinous, un prostituto dell'imperatore Adriano che fece costruire un tempio a questa persona dopo la sua morte:

«Se qualcuno investiga la storia dell'Antinous con l'amore della verità e senza spirito di partito, troverà che arti magiche e usi segreti degli egiziani sono la vera causa del fatto che Antinous, come crede la gente, opererebbe anche dopo la sua

---

69 Vedi p. es. M. Sodi (ed.), *Tra maleficio, patologie e possessione diabolica. Teologia e pastorale dell'esorcismo*, Padova 2003; G. Nanni, *Il dito di Dio e il potere di Satana. L'esorcismo*, Città del Vaticano 2004; Istituto Sacerdos (ed.), *Esorcismo e preghiera di liberazione*, Roma-Camerata Picena 2005; M. Hauke, *The Theological Battle over the Rite of Exorcism, "Cinderella" of the New Rituale Romanum*, in Antiphon. A Journal for Liturgical Renewal 10 (1/2006) 32-69; versione tedesca: *Theologische Klärungen zum „Großen Exorzismus"*, in Forum Katholische Theologie 22 (2006) 186-218.

70 H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Basel ecc. 1989 (dapprima Zürich 1946).

71 Aristide, Apol. 8,5-6; cfr. 9,9; 11,7 (ed. Goodspeed).

72 Cfr. Hanson, *op. cit*., 934-938.

morte dei miracoli nella città che porta il suo nome. Delle cose simili accadono anche, come si rapporta, anche in altri tempi presso gli egiziani e presso altri popoli che si intendono in cose del genere. Fanno abitare a qualche luogo dei demoni che profetizzano oppure guariscono dei malati, che tormentano anche coloro che avrebbero commesso un misfatto tramite il mangiare di cibi immondi o tramite il toccare di una salma in modo che possano fare paura alla gente non formata. Di questo genere è anche il dio venerato nella città egiziana Antinoopolis. I suoi miracoli sono inventati da persone che trovano nell'inganno il loro vantaggio; altri vengono ingannati dal demonio che lì ha preso la sua dimora oppure terrorizzati dalla loro coscienza timorosa in modo che credono di subire una pena inflitta dal dio Antinous»[73].

3.4. La "teologia politica" degli imperatori

L'educazione filosofica aveva contribuito già da secoli a scuotere la fede popolare negli dèi. I miti venivano riconosciuti come tali e trasformati in allegorie per verità spirituali, una procedura che si mostra già nell'esegesi stoica di Omero. Tuttavia, il paganesimo faceva parte della struttura fondamentale dell'impero romano e dell'eredità degli antenati ai quali si collegava la grandezza di Roma. Rifiutare il culto imperiale (come lo facevano i cristiani), veniva ritenuto quindi come crimine atroce[74]. Agostino sostiene che alcuni fra i grandi dei popoli avrebbero «coscientemente imposto delle pure fantasie come verità pretesa sotto il nome della religione» per potere mettere insieme i loro popoli più strettamente[75].

3.5. I rifiuto di un sincretismo monoteista

L'opposizione dei cristiani non si riferisce soltanto al vecchio politeismo, ma anche alla sua nuova interpretazione allegorica tramite gli intellettuali pagani. I miti appaiono in questi cerchi come espressione narrativa di idee spirituali, come manifestazione del divino che poteva essere visto come unità ontologica. Nei secoli III e IV troviamo ampiamente un monoteismo sostenuto filosoficamente il quale aiutava a preparare il successo del cristianesimo[76]. Questo monoteismo dispone spesso di una coniatura panteista e non raggiunge alcuna trascendenza chiara di Dio come creatore del mondo dal nulla. Si può parlare anche di "enoteismo" in quanto la venerazione

---

73 Origene, *Contra Celsum* 3,36 (GCS, Origenes I 232).

74 Cfr. Hanson, *op. cit.*, 924.

75 *De civitate Dei* 7, 32.

76 Cfr. Hanson, *op. cit.*, 959.

di una divinità suprema non escludeva di principio delle divinità inferiori[77]. Tuttavia tale monoteismo è un ponte importante verso la religione rivelata.

Questo monoteismo dell'ambiente assume spesso delle forme di sincretismo. Celso pensa, per esempio, che non importerebbe, se il sommo dio fosse chiamato Giove, Adonai o Sabaot[78]. Simmaco, filosofo pagano, chiede all'imperatore cristiano nel 384 la ricostruzione dell'altare della dea Vittoria con l'argomento: il Dio delle varie religioni è lo stesso, e la somma verità deve essere cercata, a causa della sua superiorità, con vie diverse[79]. E Massimo di Madaura, nello scambio di lettere con Agostino, difende il culto pagano così:

«Che esiste un unico sommo Dio, senza inizio e senza prole naturale, quasi come grande e maestoso Padre – chi potrebbe essere così stupido e privo di mente per negare una verità talmente sicura? Le sue energie, distribuite sull'opera mondiale, le chiamiamo con molti nomi perché noi tutti non conosciamo il suo nome proprio. Perché Dio è un nome comune a tutte le religioni. Mentre quasi veneriamo separatamente le sue membra, con invocazioni diverse, lo veneriamo tuttavia come Tutto»[80].

Come reagiscono i teologi della Chiesa di fronte a queste proposte della "teologia pluralista delle religioni" di allora?

Origene indica contro Celso la rivelazione del nome divino il quale non può essere messo sullo stesso piano con invenzioni umane[81]. Alcuni penserebbero che non ci sia alcuna differenza, «*se qualcuno dice*: "Io venero il primo dio" oppure "Zeus o Zen", o se qualcuno dice: "Io venero ed esalto il sole" o "l'Apollo" e "la luna" o "l'Artemide" e "lo spirito della terra" o "la Demeter" e altro indicato dai sapienti greci». Però, afferma il teologo alessandrino, i nomi divini non sono dati arbitrariamente: perciò «non si può invocare il primo Dio con nessun altro nome che con quello che usano Mosè e i profeti e il nostro Signore e Maestro stesso... Ma non bisogna meravigliarsi, se i demoni applicano i propri nomi al primo Dio affinché essi vengano venerati come il primo Dio»[82].

---

77 Cfr. I. Ramelli, *Monoteismo*, in NDPAC II (2007) 3350-3358 (3351-3353).

78 Origene, *Contra Celsum* 1, 24 (GCS, Origenes I 74); cfr. 5, 41 (GCS, Origenes II 45).

79 Vedi Ambrogio, *Relatio Symmachi*, soprattutto 10 (PL 16, 969 A). Su Simmaco cfr. H. Tränkle, *Einleitung*, in Id. (ed.), *Prudentius, Contra Symmachum. Gegen Symmachus* (Fontes cristiani, 85), Brepols, Turnhout 2008, 7-78; M. G. Mara, *Simmaco, Quinto Aurelio*, in NDPAC III (2008) 4955-56; Geerlings-Ilgner (2009) 73-168. 190-213.

80 Agostino, *Ep*. 16, 1 (CSEL 58,37). Cfr. P. Mastandrea, *Massimo di Madauros (Agostino, Epistulae 16 e 17)*, Padova 1985; A. Di Berardino, *Massimo di Madaura*, in Fitzgerald (2007) 923.

81 *Contra Celsum* 1, 24 ss. (GCS, Origenes I 74ss); 5, 46 (GCS, Origenes II 50 s.); vedi Fedou (1988) 241-253.

82 *Exh. ad martyr*. 46 (GCS, Origenes I 42).

Ambrogio risponde alla "teologia pluralista" di Simmaco con il rinvio che nessuno può servire due Signori. Simmaco parlerebbe di Dio, ma adorerebbe un idolo, un demonio[83]. «Ciò che voi non conoscete, noi lo abbiamo conosciuto tramite la voce di Dio. E ciò che voi cercate a causa di opinioni, noi lo abbiamo trovato tramite la sapienza di Dio stesso e tramite la sua verità»[84].

Agostino risponde a Massimo di Madaura che sarebbe ridicolo indicare i dèi pagani (le cui rappresentazioni erano piuttosto l'occasione per barzellette) come membra dell'unico e sommo Dio. Con il rinvio all'origine umana dei riti pagani e alle dissoluzioni presso le religioni misteriche, Agostino sottolinea che bisogna adorare solamente Dio e nessuna creatura[85]. Nel *De civitate Dei*, il vescovo d'Ippona si rivolge più tardi contro delle tesi che ritengono i vari dèi l'unico Giove, o come anima del mondo o come insieme con parti diverse[86].

3.6. Un'"inculturazione" con l'aiuto delle religioni pagane?

Se vediamo l'insieme dell'atteggiamento patristico di fronte alle religioni pagane, troviamo una posizione piuttosto negativa. Sicuramente non c'era in programma un'"inculturazione" del cristianesimo come ricezione dell'eredità religiosa. I vecchi culti devono cedere all'adorazione del vero Dio e dell'unico Signore Gesù Cristo. Solo per alcuni punti singoli della religione pagana vengono menzionati degli elementi positivi. Così Tertulliano può indicare in favore della verginità cristiana anche degli esempi pagani[87]. La Didascalia siriaca richiama, con grande prudenza, anche l'esempio di sacerdozi pagani per la prassi di chiamare vescovi cristiani "sacerdoti"[88]. L'incenso, nei primi secoli mezzo disprezzato dell'idolatria, viene accolto dopo la svolta costantiniana per il culto cristiano[89]. Dai culti dei misteri si adoperano alcuni termini per l'uso cristiano, come nel titolo delle *Catechesi mistagogiche*[90]. Ma esempi di questo tipo sono piuttosto punti singoli, contrastati da un'onda di contestazione.

---

83 *Ep*. 17, 1.14; 18, 2 (PL 16,961 B. 964 C; 972 B/C).

84 *Ep*. 18, 18 (PL 16,974 A/B).

85 *Ep*. 17 (CSEL 58,40-44).

86 *De civitate Dei* 4, 11.

87 *Ad uxorem* 1, 6, 3-5 (CChr.SL 1, 380 s.).

88 *Didasc*. 9.

89 Cfr. Hanson, *op. cit*., 916.

90 R. P. C. Hanson, *op. cit*., 930.

3.7. Il rinvio al mondo indiano

L'atteggiamento piuttosto critico include anche delle religioni che esistono fino ad oggi, come il buddismo e l'induismo. Il tempo patristico porta solo relativamente poche indicazioni sui rapporti con il mondo spirituale indiano. Nonostante ciò, è chiaro che ci sono state delle relazioni. Abbiamo delle testimonianze su contatti fra il mondo ellenistico e l'India a partire dalle guerre di Alessandro Magno. Accanto al commercio c'era anche un certo rapporto spirituale. Celso elenca gli indiani (a differenza degli ebrei) fra "i popoli più sapienti"[91]. Bardesane, un noto gnostico siriaco, scrive un'intera opera sull'India (e sui filosofi indiani)[92]. Ippolito riferisce una descrizione, in parte molto positiva, sui bramani nella sua opera sulle eresie. Il teologo sottolinea fra l'altro la vita ascetica dei sapienti indiani e il desiderio di conoscere Dio come Verbo[93]. Clemente d'Alessandria menziona più volte i "bramani" e i "sarmani", vale a dire i seguaci di Buddha. Inoltre il teologo parla di certe pratiche ascetiche e della credenza nella reincarnazione[94]. Anche Origene rinvia a "bramani e sarmani"[95]; parla della sapienza degli indiani sotto la voce "sapienza del principe di questo mondo"[96].

3.8. La comparsa dell'Islam

L'attenzione all'Islam, a livello teologico, inizia con più vigore nel Medioevo, ma troviamo delle osservazioni importanti già all'epoca dei Padri[97]. La prima reazione dei cristiani, di per sé, è documentata nel Corano stesso[98]. Tra i Padri della Chiesa, la prima voce autorevole sull'Islam è Giovanni Damasceno che è considerato l'ultimo grande Padre dell'Oriente (ca. 670-750); egli fa parte dei "Dottori della Chiesa" sin da Papa Leone XIII (1890)[99]. Indietro alla sua testimonianza sta la propria esperienza con l'Islam presente in Siria. La sua eredità si ritrova e viene sviluppata in Teodo-

---

91 Origene, *Contra Celsum* 1, 14 (GCS, Origenes I 67); cfr. 6, 80 (GCS, Origenes II 151s).

92 Cfr. Fédou (1988) 204. 209.

93 Ippolito, *Ref.* 1, 24 (Patristische Texte und Studien 25, 86-88).

94 *Stromata* I, 71, 5 s.; III, 60 (GCS, Clem. Alex. II 45s; 223s); cfr. Fédou (1988) 205.

95 *Contra Celsum* 1,24 (GCS, Origenes I 74).

96 De principiis III,3,2.

97 Cfr. R. . Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton (NJ) 1997.

98 Cfr. G. Massouh, *I primi dialoghi tra islam e cristianesimo e il loro significato*, in AA.VV., *Giovanni di Damasco. Un padre al sorgere dell'Islam*, Magnano 2006, 117-124.

99 Cfr. B. McGinn, *I Dottori della Chiesa* (Giornale di Teologia, 289), Brescia 2002, 43 s. 166-172.

ro Abu Qurra (ca. 755-829)[100]. La presentazione principale di Giovanni Damasceno sull'Islam si manifesta nella sua opera sulle eresie in cui egli chiama "l'eresia degli Ismaeliti" un "precursore dell'anticristo" e il Corano un "racconto fiabesco"[101]. Egli «vide… l'affinità dell'Islam con varie eresie, anche di origine cristiana, più che qualsiasi suo contemporaneo. In verità per lui e per il suo discepolo spirituale, Abû Qurrah, l'Islam dà l'impressione di essere una sintesi di manicheismo e nestorianesimo, o anche di arianesimo, che rivolge alla cristianità ortodossa due sfide cruciali: sulla divinità e la definitività di Gesù, ritenendo che Muhammad sia un profeta; sull'umano *autexoúsion* [libero arbitrio], con la sua esagerata accentuazione dell'assoluta volontà divina!»[102].

4. Valutazione teologica della testimonianza patristica

4.1. La preferenza della filosofia alla religione pagana

In linea di massima, i Padri rifiutano l'eredità religiosa dell'antichità. Quest'atteggiamento critico, però, non significa che venga scacciata la cultura pagana nel suo insieme. Abbiamo certo degli approcci diversi che vanno da un rifiuto totale della grecità (come in Taziano) fino alla sua ricezione critica (con particolare insistenza in Clemente d'Alessandria). Per il risultato della ricezione sembra tipico un paragone di Basilio nel suo discorso sull'uso della letteratura greca. Come devono comportarsi i cristiani di fronte ai poeti pagani, agli storici e alla retorica? «Devi usare questi scritti secondo l'esempio delle api. Le api non volano a tutti i fiori indistintamente, neanche li vogliono portare via interamente, ma portano solo quanto possono usare, lasciando indietro volentieri il resto. Se noi vogliamo essere prudenti, riceviamo da quei scritti solo quello a noi conveniente e parente della verità, ma tralasciamo il resto»[103].

La ricezione critica secondo l'esempio delle api non si riferisce al culto pagano, ma solo agli elementi che si aprono dalla creatura umana al divino creatore. Per fare

---

100 Cfr. D.J. Sahas, *John of Damascus on Islam: The "heresy of the Ishmaelites"*, Leiden 1972; Id., *L'Islam nel contesto della vita e della produzione letteraria di Giovanni di Damasco*, in AA.VV., *Giovanni di Damasco. Un padre al sorgere dell'Islam*, Magnano 2006, 87-115; R. Glei-A. T. Khoury (edd.), *Johannes Damaskenos und Theodor Abû Qurra, Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe* (Corpus Islamo-Christianum, series graeca 3), Würzburg-Altenberge 1995; ulteriori cenni bibliografici in S. K. Samir, *Theodoros Abu Qurrah*, in Lexikon für Theologie und Kirche 9 (2000) 1408s.

101 Giovanni Damasceno, *De haeresibus* 100 (ed. Kotter IV 60-67). Vedi anche le sue diverse definizioni dell'Islam in Sahas (2006) 98, nota 33.

102 Sahas (2006) 105s.

103 *De legendis libris gentilium* 3 (PG 31, 569-572).

il punto: i "semi del Verbo" non vengono cercati nella religione, ma nella filosofia. Questo fatto è già ovvio in Giustino: Platone, gli stoici, i poeti e gli scrittori partecipano al Verbo divino sparso come in germi, avendo vissuto "con ragione" (*meta logou*)[104]. L'intero Verbo si trova in Cristo[105], mentre al genere umano (prima della sua venuta) fu affidata una parte del Verbo divino che "semina" la conoscenza della verità (*logos spermatikos*). Ma la partecipazione al Verbo si svolge in modo diverso: gli ebrei ne partecipano più dei pagani; la verità pura si trova solo dai cristiani[106]. La valutazione positiva di qualche preparazione pagana, però, non viene estesa sulla religione. Anzi: Socrate si dimostra "cristiano" proprio tramite la sua critica del paganesimo. Giustino ribadisce:

«Dai tempi antichi, dei demoni cattivi avevano violentato delle donne e dei fanciulli, avevano mostrato agli uomini delle immagini terrificanti... (Gli uomini)... non capivano che erano demoni cattivi, li chiamavano dèi... Ma quando Socrate tentava... di strappare gli uomini dai demoni, i demoni sono riusciti tramite gli uomini che si rallegravano alla cattiveria che lui fosse giustiziato come ateo e blasfemo... e nello stesso modo muovono le stesse cose contro di noi»[107].

La preferenza della filosofia di fronte alla religione viene formulata espressamente da Agostino: la teologia mitica, che lavora con saghe sugli dèi, e la teologia politica, che usa la religione come mezzo di potere per l'unità dello stato, devono «cedere ai filosofi platonici che hanno chiamato il vero Dio origine delle cose, illuminatore della verità e donatore della beatitudine. A questi grandi uomini... devono cedere anche gli altri filosofi i cui spiriti catturati nell'ambito corporale hanno soltanto indovinato delle origini materiali della natura...»[108].

Riguardo alla religione pagana, i Padri non sono conservatori, ma rivoluzionari. Joseph Ratzinger afferma: «Il cristianesimo, nella sua teologia della storia della religione, non prende semplicemente la parte *per* il religioso, *per* il conservatore che si tiene alle regole delle sue istituzioni ereditate; il No cristiano agli dèi significa piuttosto un'opzione per il ribelle che osa uscire dalle abitudini a causa della coscienza: forse questo tratto rivoluzionario del cristianesimo è stato nascosto per troppo tempo sotto motti conservatori»[109].

---

104 Giustino, *2 Apol.* 13; *1 Apol.* 46,3.

105 *2 Apol.* 10.

106 Cfr. *1 Apol.* 46,2; *2 Apol.* 8,3; 13,2-6.

107 *1 Apol.* 5.

108 *De civitate Dei* 8,3.

109 J. Ratzinger, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, in Id., *Vom Wiederauffinden der Mitte*, Freiburg i. Br. 1997, 60-82 (64) (dapprima in: *Gott in Welt. Festschrift Karl Rahner*, Freiburg i. Br. 1964, 287-305).

4.2. I limiti del dialogo interreligioso

Due domande moderne, poste spesso, sono quelle sul dialogo con le religioni non-cristiane e sul loro valore salvifico. Che cosa risponderebbero i Padri?

La voce "dialogo" non è estranea ai Padri. Un noto scritto di Giustino, per esempio, porta il titolo "Dialogo con Trifone", dedicato alla discussione con un ebreo. Un dialogo si trova anche, di fatto, con la filosofia aperta ai valori spirituali. Tale apertura, però, non vale rispetto alle forme del culto religioso, legato strettamente all'influsso del maligno; la religione contemporanea viene vista, in linea di massima, come perversione della capacità religiosa dell'uomo.

Michel Fédou pensa tuttavia di potere trovare in Origene delle tracce discrete di un dialogo anche con la religione pagana. Tale affermazione si potrebbe fare, però, soltanto, quando il concetto della "religione" viene estesa sull'insieme dei valori spirituali e non viene ristretto sulle forme di culto (come accade in greco nei termini *eusébeia* e *theosébeia*)[110]. Il veggente pagano Balaam, che diventa profeta tramite l'intervento di Dio (Num 22), e i maghi dall'Oriente, che trovano Cristo (Mt 2), sarebbero portatori di rivelazione divina in mezzo ad un contesto guastato dall'idolatria[111].

Il tempo patristico, tuttavia, è ben lontano dal considerare le religioni pagane in quanto tali come portatori di rivelazione divina. Un "dialogo" sembra possibile con singoli non-cristiani con lo scopo di aprirli a Cristo. Questa possibilità esiste tramite l'essere creato ad immagine di Dio: la tendenza verso Dio, inserita nell'immagine, non può essere distrutta totalmente dal peccato e dal maligno. Il dialogo con una religione non cristiana come tale appare come approccio moderno (il cui diritto non vogliamo negare)[112]. Ma i limiti di questo dialogo si fanno vedere molto bene con i rinvii dei Padri.

---

110 Fedou (1988) 615.

111 Origene, *Contra Celsum* 1, 60 (GCS, Origenes I 111) ecc.: vedi Fedou (1988) 447-457. 616.

112 Il termine "dialogo", di per sé, può provocare malintesi ed equivoci provenienti dalle idee di "reciproco arricchimento" (che nel nostro caso non può toccare la sostanza della fede cristiana) o della "parità" (che riguarda la dignità personale degli interlocutori ma non può significare una parità nel riconoscimento reciproco dei contenuti dottrinali). Questa problematica si rivela p.es. in Dupuis (1997) 481-516 e E. Fürlinger (ed.), *Der Dialog muss weitergehen. Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog*, Freiburg i. Br. 2009, 327-338. 516s. Per una comprensione corretta di "dialogo" si vedano tra l'altro il documento *Dialogo e annuncio: riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo* (1991), pubblicato congiuntamente dal Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso e la Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli – Gioia (2006), 1492-1537 –, nn. 9. 29. 42, e la Dichiarazione *Dominus Iesus* (2000), della Congregazione per la Dottrina della Fede, nn. 2. 22. Per l'elaborazione critica di una sintesi sistematica sul "dialogo" sono utili tra l'altro J. Heinrichs-G. Sauter, *Dialogik*, in Theologische Realenzyklopädie 8 (1981) 697-709; P. Beyerhaus, *Dialog*, in Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde 1, Wuppertal-Zürich 1992, 437-439.

4.3. Le religioni umane come vie di salvezza?

Henri di Lubac sottolinea, con lo sguardo sui Padri, che le religioni non-cristiane non possono essere considerate come "salvifiche". Questo vale già a causa del fatto che esse «propongono delle vie non solamente diverse ma divergenti»[113]. I Padri della Chiesa «pensano che la Chiesa di Cristo deve, nella sua fede nel Cristo, integrare convertendolo tutto lo sforzo religioso dell'umanità. Questo equivale a dire che l'integrazione di cui si tratta comporta due aspetti complementari: l'uno di purificazione, di combattimento pure e di eliminazione, poiché tutto è anzitutto inizialmente più o meno mescolato di errore o di male; l'altro, di assunzione, di assimilazione, di trasfigurazione. Si potrebbe trovar un simbolo di questo nella visione delle ossa disseccate del profeta Ezechiele: queste membra disseminate e scarnificate non possono essere prese per un tutto vivente; solo lo Spirito, operante nella Chiesa del Cristo, è capace di raccoglierle, di vagliarle, di farle passare dalla morte alla vita». Clemente di Alessandria «usava un paragone simile. Indicando la verità dispersa tra le diverse scuole filosofiche (e le sette eretiche), egli evocava le membra di Penteo stracciate e disperse dalle Baccanti: "Sappi che, colui che raccoglie le parti disperse e che restituisce all'unità la perfezione del Logos, vedrà senza pericolo la verità"»[114]. Questa pienezza la troviamo solo in Cristo, nella comunità della sua Chiesa.

5. Applicazione sistematica della testimonianza patristica

La presentazione delle religioni non cristiane da parte dei Padri manifesta delle sfumature differenziate non colte né da un approccio esclusivista né da una spiegazione pluralista. Si valorizza la possibilità anche dei pagani (prima della venuta di Cristo) di essere salvati tramite la fede in Dio e la santità della vita, in cui opera già in anticipo la grazia meritata da Cristo Salvatore. Si vede la teologia del Logos che illumina ogni uomo (Giustino) e la realtà spirituale della Chiesa sin dal tempo di Abele (Agostino). D'altra parte, le religioni pagane concrete non appaiono come mezzi salvifici, bensì (almeno in quanto fenomeno globale) come realtà infettate dall'idolatria e dall'inganno demoniaco.

---

113 H. de Lubac, *Paradosso e mistero della Chiesa*,167. Vedi anche p. es. Schmitz (1999) 26 s.; Scheffczyk (1999) 69.

114 H. de Lubac, *Paradosso e mistero della Chiesa*, 165 s.; cfr. Clemente d'Alessandria, *Stromata* I, 57, 6 (GCS, Clem. Alex. II 36s).

Henri de Lubac sottolinea giustamente: Presso i Padri troviamo «dei giudizi estremamente duri circa i culti della loro epoca… Questa specie di giudizi… non riguardano le religioni che i padri non conoscevano. Tuttavia troviamo, egualmente, presso i padri un giudizio di principio, che, nel loro spirito, riguarda ogni religione al di fuori della fede cristiana. Ora, questo giudizio di principio, riteniamolo bene, conserva per noi un valore normativo, perché è in dipendenza diretta dalla fede. La limitazione delle loro conoscenze empiriche non altera in nulla la universalità di tale giudizio»[115].

La ricezione dei Padri può salvaguardare la teologia da un'accoglienza sistematica unilaterale dei documenti del Concilio Vaticano II, soprattutto della Dichiarazione *Nostra aetate* sul rapporto della Chiesa con le religioni non cristiane. In questo documento non si trova una descrizione complessiva della situazione religiosa dei non cristiani, ma vi è un forte accento sugli elementi in comune e sugli aspetti positivi[116]. Per un'analisi sistematica ed esaustiva andrebbero aggiunte tante altre osservazioni. Per ricordare i limiti e gli aspetti negativi, bisogna invece ricordare le affermazioni forti (piuttosto indirette) su questo punto nel Decreto *Ad gentes* sull'attività missionaria della Chiesa[117]. Allo stesso risultato si giunge, quando si considera una panoramica intera della posizione della Chiesa in una determinata epoca, come all'epoca dei Padri, quando la presenza delle varie aderenze non cristiane era molto forte. I Padri ci proteggano da un ottimismo ingenuo che confonde gli occhiali rosa con "lo spirito del Concilio", ma sono anche una medicina contro una reazione intransigente nei confronti dell'altro.

Nei Padri si ripresenta, in una maniera più elaborata, la testimonianza biblica[118]. Se valutiamo le tre correnti (esclusivismo, inclusivismo, pluralismo) di fronte al pri-

---

115 H. de Lubac, *Paradosso e mistero della Chiesa*, 165.

116 Lo osserva bene Van Straelen (1994) 303: «Pour bien comprendre ce texte important, il faut le voir comme un encouragement au dialogue, avec des indications pour savoir comment se mettre au travail. Cette déclaration n'a pas l'intention d'être une évaluation théologique et dogmatique des religions non chrétiennes, et il serait, théologiquement parlant, parfaitement inexact d'employer ce texte comme tel. Il est extrèmement difficile de qualifier en quelques phrases des religions mondiales ou des systèmes de pensée comme l'hindouisme ou le bouddhisme. Le texte ne prétend pas, non plus, à en traiter de façon scientifique et exhaustive, mais veut être une invitation à la tolérance et à la compréhension mutuelle».

117 In particolare *Ad gentes* 3. 7. 9. Per una breve presentazione dell'insegnamento del Vaticano II sulle religioni non cristiane, vedi Dupuis (1997) 217-229; Bürkle (2000) 75-89; A. Mazur, *L'insegnamento di Giovanni Paolo II sulle altre religioni*, Roma 2004, 31-42.

118 Sulla testimonianza biblica a proposito delle religioni non cristiane vedi Van Straelen (1994) 290-299; Dupuis (1997) 47-75; G. Odasso, *Bibbia e religioni. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Roma 1998; ristampa 2005, 113-355; Riedl (1998) 93-188; M. Orsatti, *L'unica mediazione di Gesù Cristo secondo il Nuovo Testamento*, in RTLu 4 (1999) 179-203; Scheffczyk (1999) 62-67; Bürkle (2000) 25-47.

mo comandamento del Decalogo, ribadito dai Padri contro il culto politeistico, è ovvio che la posizione pluralista non è compatibile con il messaggio biblico. La teologia delle religioni deve raccogliere l'importanza del primo comandamento che costituisce un tratto esclusivo. Nella storia d'Israele c'è stata una fortissima tentazione al "pluralismo" nel senso di una venerazione di altri dèi. Questa "pluralismo" veniva praticato in certi periodi dalla maggioranza della popolazione, ma era decisamente rifiutato dalla Sacra Scrittura come idolatria. Il Dio d'Israele proibisce l'adorazione di altri dèi e riserva tale adorazione unicamente a sé stesso. Non bisogna meravigliarsi che l'Antico Testamento è un "buco nero" per i teologi pluralisti contemporanei che volentieri saltano la prima parte della Sacra Scrittura[119]. Il "pluralismo" equivale all'idolatria ed è incompatibile con il primo comandamento. La realtà esclusiva di Dio nell'esigenza del primo comandamento si prolunga nell'importanza di Gesù Cristo come unico salvatore e nella Chiesa necessaria alla salvezza[120].

Per l'approccio sistematico della teologia delle religioni ci vuole quindi un tratto esclusivo che valorizza allo stesso momento la necessità di Dio, di Gesù Cristo e della Chiesa per la salvezza. Al contempo, va esplorato un tratto inclusivo che vede l'adorazione dell'unico Dio nei "santi pagani"[121] e la presenza del Verbo negli elementi di verità e di bontà presenti nelle religioni e filosofie. Dipende dal non cristiano individuale, come egli raccoglie quegli elementi per arrivare ad una *praeparatio evangelica* e per poter essere raggiunto dalla divina grazia. Per descrivere l'approccio "inclusivo" giusto, da mettere insieme con l'aspetto "esclusivo", si può parlare di un "inclusivismo individuale", a differenza di un "inclusivismo collettivo"[122]. Mentre l'inclusivismo collettivo attribuisce un valore salvifico alla religione non cristiana in quanto tale, senza distinguere adeguatamente tra gli elementi problematici e quelli favorevoli, l'inclusivismo individuale punta sull'individuo dalla cui scelta e dalla cui accoglienza della grazia dipende la propria salvezza. Qui è decisivo il riconoscimento vitale dell'unico Dio nella carità aperta al prossimo. La religione non cristiana con-

---

119 Così l'osservazione giusta di Riedl (1998) 93, nota 1.

120 Cfr. Congregazione per la dottrina della fede (ed.), Dichiarazione *Dominus Iesus*, Città del Vaticano 2002 (testo della Dichiarazione del 2000 con commenti); Congregatio pro doctrina fidei, *Notificazione a proposito del libro di Jacques Dupuis, "Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso"*, in Id., *Documenta inde a Concilio Vaticano secundo espleto edita (1966-2005)*, Città del Vaticano 2006, 548-552. Sulla ricezione della Dichiarazione *Dominus Iesus*, vedi Amato (2008) 105-136.

121 Cfr. J. Daniélou, *Les saints paiens de l'Ancien Testament*, Paris 1956; tr. it. *I santi pagani dell'Antico Testamento*, Brescia 1988². Vi corrisponde, tra l'altro, l'espressione agostiniana della *Ecclesia ab Abel*: vedi sopra, 3.1.

122 Cfr. la terminologia simile in Schmitz (1999) 14-17.

tribuisce alla salvezza individuale in quanto favorisce l'adesione a Dio, a Gesù Cristo e alla Chiesa, ma stabilisce un ostacolo in quanto è segnata dalle conseguenze del peccato originale.

Per la discussione sistematica va valorizzato sia l'elemento esclusivo che quello inclusivo della religione cristiana nei confronti delle religioni umane. Senza l'aspetto esclusivo, si arriva al relativismo e "pluralismo", e senza il momento inclusivo, si rischia una visione barthiana che non prende sul serio la ricerca umana di Dio come punto di aggancio per la grazia.

Non possiamo aspettarci dai Padri delle risposte più specifiche su tutte le questioni odierne. Lo vediamo per esempio nel fatto che troviamo solo qualche accenno alle religioni orientali e che l'Islam è considerato solamente alla fine dell'epoca patristica, in seguito alla conquista musulmana. D'altra parte, i presupposti teologici per il giudizio, come la fede nell'unico Dio trinitario, la mediazione unica ed universale di Gesù Cristo, la realtà della creazione e del peccato originale, l'importanza salvifica della Chiesa ecc. rimangono sempre gli stessi. La risposta dei Padri non può essere tralasciata rispetto al nostro tema. Se la Chiesa, durante vari secoli, si esprime di fronte ad un fenomeno paragonabile alla situazione odierna, anche il teologo moderno deve aprire l'orecchio a tale testimonianza dello Spirito che guida la comunità ecclesiale.

L'azione sociale della Chiesa

Editoriale, di Aldino Cazzago
Madonna con bambino e teatranti di Aldo Carpi (riproduzione)
La misteriosa sorgente dell'azione della Chiesa nel mondo per un ordine sociale giusto, di Maria Antonietta Crippa
Basilio e la pratica della carità, di Giuseppe Laiti
L'incontro con lo straniero nella testimonianza di san Patrizio, vescovo d'Irlanda, di Massimo Guidetti
Secolarizzazione e categorie del pre-politico, di Giuseppe Reguzzoni
Il pranzo di Natale, di Vittorio Ianari
Rosa Brambilla e le "creches" di Belo Horizonte, di Caterina Meroni
La fraternità costruisce la società, di Michele Zanzucchi
L'azione sociale in don Carlo Gnocchi, di Angelo Bazzari
La dottrina sociale della Chiesa regolarmente aggiornata da più di cento anni a questa parte, di Yves-Marie Hilaire
La Chiesa specchio delle crisi, di Jean-Robert Armogathe

communio
Rivista Internazionale di Teologia e Cultura
numero 220, aprile-maggio-giugno 2009

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

Bologna und die Kirchenväter: Die Stellung der Patrologie in der Umsetzung des Bologna-Prozesses an den Katholisch-Theologischen Fakultäten Deutschlands

Hubertus R. Drobner
Theologische Fakultät Paderborn (Deutschland)

1. Die Instruktion über das Studium der Kirchenväter

Am 10. November 1989 gab die Kongregation für das Katholische Bildungswesen eine *Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung* heraus, die nachdrücklich die auch für die Zukunft grundlegende und unverzichtbare Wichtigkeit des Studiums der Kirchenväter als privilegierte Zeugen der biblischen Offenbarung und der kirchlichen Tradition hervorhob. Unter vielen anderen treffenden Bemerkungen waren damals zwei Schlußfolgerungen daraus für die Situation der Patrologie an den deutschen Katholisch-Theologischen Fakultäten besonders bemerkenswert:

> «Geschichtlich betrachtet ist die Zeit der Väter die Zeit einiger wichtiger Erstlinge der Kirchenordnung. Sie haben "den ganzen Kanon der Heiligen Bücher" festgelegt[1], *die grundlegenden Glaubensbekenntnisse* (*regulae fidei*) formuliert, das Glaubensdepositum gegenüber den zeitgenössischen Häresien und Kulturen verdeutlicht und so die Theologie eingeleitet. Sie sind es weiter, die die Grundlagen für die kirchenrechtliche Disziplin (*statuta patrum, traditiones patrum*) gelegt und die ersten Gestalten der Liturgie geschaffen haben, die ein verbindlicher Bezugspunkt für alle späteren liturgischen Reformen bleiben. Die Väter haben damit auf die Heilige Schrift die erste bewußte und überlegte Antwort gegeben und sie nicht als bloß abstrakte Theorie, sondern als tägliche pastorale Praxis der Erfahrung und Lehre im Herzen der liturgischen Versammlungen formuliert, die ja zum Bekenntnis des Glaubens und der Feier des Kultes des auferstandenen Herrn zusammenkamen. So waren sie die Schöpfer der ersten großen christlichen Katechese» (§ 20).

Mit anderen Worten: Patrologie ist nicht irgendein theologisches Fach unter zahlreichen anderen, sondern bildet das Fundament für alle theologischen Fächer und

[1] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum* Art. 8 (AAS 58 [1966] 817-836, hier: 821; LThK²: Das Zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare II [1967] 497-583, hier: 521).

kirchliche Praxis: Exegese, Dogmatik, Fundamentaltheologie (Apologetik), Liturgie, Kirchenrecht, Pastoral, Religionspädagogik (Katechese). Sie bildet dabei mit dem Studium der biblischen Schriften eine sachlich integrale Einheit. Denn, wie die Instruktion zuvorderst betont: «die... Väter... haben "den ganzen Kanon der Heiligen Bücher" festgelegt». Welche biblischen Schriften nämlich die einzigartige göttliche Offenbarung in der Person des menschgewordenen Gottessohnes Jesus Christus unverfälscht und zuverlässig überliefern, hat die Zeit der Kirchenväter als die privilegierten «Zeugen und Garanten einer echten katholischen Tradition» (§ 23) authoritativ und endgültig verbindlich entschieden. Biblische Offenbarung und das Zeugnis der Kirchenväter können und dürfen daher nicht voneinander getrennt werden[2].

Aus dieser Tatsache zog die Instruktion als praktische Konsequenz:

> «Da diese Studien direkt das Ziel des theologischen Unterrichts berühren, müssen sie als Hauptfach gelten, das mit ihrer eigenen Methode und der ihnen eigenen Materie vorzutragen ist. ... man darf diesen Lehrstoff weder in der Kirchen- noch in der Dogmengeschichte und noch weniger in der antiken christlichen Literatur aufgehen lassen» (§ 61).

Diese beiden Richtlinien waren deshalb für die Situation der deutschen Hochschulen von besonderer Brisanz, weil in Deutschland Patrologie entgegen den Erwartungen der *Instruktion* eben kein Hauptfach des Theologiestudiums war, nur als Teil der (Alten) Kirchengeschichte in den ersten Studiensemestern gelehrt wurde und darüber hinaus in den übrigen Fächern, besonders den sogenannten "praktischen", kaum eine Rolle spielte.

Die Aktualität der *Instruktion* nahm ich am 16. Oktober 1990 zum Anlaß, sie zum Gegenstand meiner Rektoratsrede an der Theologischen Fakultät Paderborn zu machen. Unter anderem unterbreitete ich darin folgenden praktischen Vorschlag:

> «Angesichts der von der *Instruktion* an vielen Stellen hervorgehobenen grundlegenden Rolle der Väter für die gesamte Theologie und der davon konstituierten Verbindung der Patrologie zu allen theologischen Fächern wäre folgender Studiengang vorstellbar: Im 1. Semester eine 2-3std. Vorlesung in Alter Kirchengeschichte zur Grundlegung historischer Kenntnisse und Bewußtseins. Im 2.-4. Semester je eine

---

[2] Diesen Grundsatz hat am scharfsinnigsten Tertullian in seinem Werk *De praescriptione haereticorum* erläutert (um 200): Häretiker benutzten die Bibel, um ihren abweichenden Standpunkt gegen die Kirche zu begründen. Das sei widersinnig. Denn die Bibel sei das Buch der Kirche. Die Kirche habe eben aufgrund ihrer rechten Einsicht, worin die wahre Offenbarung bestehe, festgelegt, welche Bücher diese korrekt verkünden. Diese Einsicht gründet aber in der ungebrochenen apostolischen Tradition und dem umfassenden *sensus fidelium* der Gesamtkirche. Häretiker hätten daher keinerlei Recht darauf, und sie könnten sie auch nicht gegen die Kirche verwenden. Vgl. Quintus Septimius Florens Tertullianus, *De praescriptione haereticoum* – Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker. Übersetzt und eingeleitet von Dietrich Schleyer (= Fontes Christiani 43), Turnhout 2002.

2std. Patrologievorlesung, wobei zu überlegen wäre, wieviele Stunden in "panoramischer" Methode, wie sie die *Instruktion* nennt, zum allgemeinen Überblick über die Väter und ihre Zeit verwandt würden, und wieviele zur monographischen und thematischen Behandlung einzelner Väter und grundlegender Gegenstände. Dieser erste, mehr historisch ausgerichtete Unterricht könnte jedoch etwa im 7.-10. Semester, wenn das theologische Verständnis weiter entwickelt ist, durch spezifische theologische Vorlesungen zur Dogmatik, Exegese, Pastoral, Homiletik und Spiritualität der Kirchenväter ergänzt werden. Deren Unterrichtsstunden (vielleicht insgesamt vier) könnten vom Deputat der systematischen und praktischen Fächer genommen werden. Ein solcher Studienaufbau, der nicht nur patrologische Information vermitteln würde, sondern, wie es die *Instruktion* erwartet, auch die Liebe zu den Vätern wecken könnte, würde allerdings einen eigenen Lehrstuhl für Patrologie voraussetzen»[3].

Ich werde nie vergessen, um wieviele Lippen im Auditorium bei diesen Ausführungen ein Lächeln spielte, so als ob man dächte: «Natürlich, jeder Professor hält doch sein eigenes Fach für das Wichtigste und hat völlig wirklichkeitsfremde Wunschträume. Die Realität sieht ganz anders aus».

In der Tat, die Realität sieht ganz anders aus. Patrologie ist bis heute entgegen den Erwartungen der *Instruktion* an den Katholisch-Theologischen Fakultäten Deutschlands kein Hauptfach. Sie fristet noch immer ihr Dasein als untergeordneter Teil der (Alten) Kirchengeschichte. Die *Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung* der Kongregation für das Katholische Bildungswesen ist bis heute in Deutschland völlig wirkungslos geblieben.

2. Die Richtlinien des Bologna-Prozesses

Nun vollzieht sich freilich gegenwärtig eine grundlegende Neuordnung des Theologiestudiums. Am 31. Mai 2003 unterzeichnete der Heilige Stuhl die *Bologna-Erklärung* vom 19. Juni 1999 und übernahm damit den sogenannten "Bologna-Prozeß" für alle Kirchlichen Hochschulen Europas[4]. Am 5. Dezember 2006 approbierte die

---

[3] Vgl. Hubertus R. Drobner, *Die "Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung"*, in Theologie und Glaube 81 (1991) 190-201, hier: 200. Zu weiteren, noch ausführlicher dargestellten praktischen Konsequenzen aus der Instruktion vgl. Hubertus R. Drobner, *La Patrología en la formación sacerdotal según la «Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia»*, in *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales* (XI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra), ed. Lucas F. Mateo-Seco u. a. (= Colección Teológica de la Universidad de Navarra 70), Pamplona 1990, 861-873, hier: 869-873.

[4] Vgl. *Joint Declaration of the European Ministers of Education, Bologna 19 June 1999*: Eric Froment u.a. (eds.), EUA Bologna Handbook, CD-ROM Juni 2007; Observations of the Holy See on becoming a signatory member of the "Declaration of Bologna", 31 May 2003: <http://www.bologna-berlin2003.de/pdf/Holy%20See.pdf> [konsultiert 1. April 2009].

Kongregation für das Katholische Bildungswesen für Deutschland *Kirchliche Anforderungen an die Modularisierung des Studiums der Katholischen Theologie (Theologisches Vollstudium) im Rahmen des Bologna-Prozesses*[5]. Diesen Vorgaben liegen drei Prinzipien zugrunde:

1. Der Grundsatz des "aufbauenden Lernens" (§ 2). Das Studium besteht aus zwei Abschnitten von sechs bzw. vier Semestern Länge, wobei sich der erste Abschnitt nochmals in zwei plus vier Semester untergliedert:
   - «In den ersten beiden Semestern soll eine "Theologische Grundlegung" erfolgen».
   - «In den Semestern 3-6 des ersten Studienabschnitts sollen die im Rahmen der "Theologischen Grundlegung" erworbenen Kenntnisse und Fähigkeiten ergänzt und vertieft werden» (§ 4.1).
   - «Der zweite Studienabschnitt bietet eine Vertiefung in allen Bereichen der Theologie» (§ 4.2).
2. Die integrale Modularisierung des Studiums (§ 3):
   - «Die Module sind... so zu gestalten, daß das Gesamt der Theologie vermittelt wird».
3. Die Interdisziplinarität des Unterrichts (§ 3):
   - «Die Module sind so zu beschreiben, daß sich die einzelnen Lehrveranstaltungen thematisch aufeinander beziehen und eine interdisziplinäre Zusammenarbeit – auch über die Grenzen der Theologie hinaus – ermöglicht wird».

Welche Konsequenzen werden diese Richtlinien für das Fach Patrologie haben?

ad 1. Der Grundsatz des aufbauenden (konsekutiven) Lernens bedeutet, daß die Patrologie nicht mehr auf den ersten Studienabschnitt begrenzt bleiben, sondern in allen drei präsent sein soll: Grundlegung – Aufbau – Vertiefung.

ad 2. Die integrale Modularisierung soll das "Gesamt der Theologie" repräsentieren, wozu zweifellos auch die Patrologie gehört.

ad 3. Die Interdisziplinarität des Unterrichts fordert die Vernetzung der Patrologie mit allen anderen Gebieten des Theologiestudiums und darüber hinaus.

Wird damit also der vor zwanzig Jahren belächelte Vorschlag eines dreigliedrigen Patrologiestudienganges, der alle Studiensemester durchzieht und alle übrigen Fächer einbezieht, jetzt umgesetzt? Die Weite der Formulierungen der Grundsätze

---

[5] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Kirchliche Anforderungen an die Modularisierung des Studiums der Katholischen Theologie (Theologisches Vollstudium) im Rahmen des Bologna-Prozesses,* Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2006.

ließe dies ohne weiteres zu. Andererseits läßt ihre Unbestimmheit aber auch ganz andere Interpretationen zu, so daß nur die Einzelheiten der neuen Studienordnungen über die konkret zu erwartende Gestaltung des Faches Patrologie im Bologna-Prozeß Aufschluß geben können.

3. Die praktische Umsetzung

§ 1 der *Kirchlichen Anforderungen an die Modularisierung* definiert die "Inhaltlichen Vorgaben und Verteilung der Fächer". Darin werden vierzehn Gebiete aufgelistet; Patrologie gehört nicht dazu. Denn, wie gleichzeitig festgeschrieben wird: «die Aufstellung der "Pflichtstunden" (Semesterwochenstunden – SWS) der theologischen Fächer der "Rahmenordnung für die Priesterbildung" (Nr. 132) bleibt verbindlich». Dieser Verweis zeigt, daß auch in der *Rahmenordnung für die Priesterbildung* das Fach Patrologie nicht vorkommt[6], also in der Priesterausbildung Deutschlands insgesamt keinerlei bemerkenswerte Rolle spielt. Von einem "Hauptfach mit eigener Methode", wie es die Instruktion der Kongregation für das Katholische Bildungswesen für erforderlich hält, kann schon gar keine Rede sein.

Welche Rolle wird also die Patrologie in den künftigen Studienplänen spielen? Aus der Bestimmung, daß die Strukturierung der theologischen Fächer wie bisher verbindlich bleiben soll, muß man schließen, daß der Unterricht der Patrologie weiterhin gegen die ausdrückliche Richtlinie der *Instruktion* im Rahmen der (Alten) Kirchengeschichte erfolgen soll. Man muß also die Module näher analysieren, an denen die Kirchengeschichte mitwirkt, um zu sehen, welcher Raum dort für die Vermittlung der Theologie, Spiritualität und kirchlichen Praxis der Kirchenväter bleibt.

Das Fach Kirchengeschichte als ganzes behält gemäß der Richtlinie für die weiterhin gültige Verbindlichkeit der Zahl an Pflichtstunden wie bisher insgesamt 16 SWS (einschließlich Seminar), allerdings jetzt nicht mehr nur innerhalb der ersten vier Semester (Vordiplom), sondern auf alle drei Studienabschnitte verteilt (*Kirchliche Anforderungen an die Modularisierung* § 4):

Erster Studienabschnitt (Theologische Grundlegung, Jahr 1):

---

6 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Rahmenordnung für die Priesterbildung. Nach Überarbeitung der Fassung vom 01. Dezember 1988 verabschiedet von der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 12. März 2003. Approbiert durch Dekret der Kongregation für das Katholische Bildungswesen vom 5. Juni 2003. Datum des Inkrafttretens: 1. Januar 2004. Die deutschen Bischöfe 73, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2004.

Modul 2: Einführung aus historischer Sicht (Schwerpunktfächer: Alte Kirchengeschichte, Mittlere und Neue Kirchengeschichte)

Zweiter Studienabschnitt (Aufbau, Jahre 2-3):

Modul 8: Jesus Christus und die Gottesherrschaft (Schwerpunktfächer: Altes Testament, Neues Testament, Alte Kirchengeschichte, Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Dogmatik, Fundamentaltheologie)

Modul 9: Wege christlichen Denkens und Lebens (Schwerpunktfächer: Alte Kirchengeschichte, Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Moraltheologie)

Modul 11: Dimensionen und Vollzüge des Glaubens (Schwerpunktfächer: Altes Testament, Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Liturgiewissenschaft, Kirchenrecht, Pastoraltheologie, Religionspädagogik)

Dritter Studienabschnitt (Vertiefung, Jahre 4-5):

Modul 17: Vertiefung im Bereich der Alten und der Mittleren und Neueren Kirchengeschichte

Zuvorderst ist zu beobachten, daß der Grundsatz der Interdisziplinarität nur in begrenztem Maße zum Tragen kommt. In drei von fünf Studienjahren (1 und 4-5), bleiben die einzelnen Fächer separat. Nur in den Modulen der Jahre 2-3 ist eine interdisziplinäre Zusammenarbeit vorgesehen. Schon hier muß man sich nach der Sinnhaftigkeit dieser Strukturierung fragen. Müßte nicht die Interdisziplinarität mit dem Studienfortschritt wachsen, also in den beiden letzten Jahren der Vertiefung von besonderer Wichtigkeit sein?

Für das Fach Patrologie ergeben sich darüber hinaus noch viel schwerwiegendere Nachteile. Die thematische Gliederung der Module in den Jahren 2 und 3 schränkt die interdisziplinäre Zusammenarbeit der Kirchengeschichte und Patrologie auf ganz wenige Themen und Fächer ein:

M 8: Jesus Christus und die Gottesherrschaft

M 9: Wege christlichen Denkens und Lebens

M 11: Dimensionen und Vollzüge des Glaubens (nur Mittlere und Neuere Kirchengeschichte)

In den übrigen Modulen kommt Kirchengeschichte und Patrologie nicht vor:

M 6: Mensch und Schöpfung

M 7: Gotteslehre

M 10: Die Kirche als Mysterium und als Volk Gottes

M 12: Christliches Handeln und Verantwortung in der Welt

M 13: Christwerden in heutiger Kultur und Gesellschaft

M 14: Das Christentum im Verhältnis zum Judentum und zu anderen Religionen

Alle diese wichtigen Themen konnten in der bisher offenen Studienstruktur sowohl historisch als auch patrologisch zur Sprache kommen. In Zukunft nicht mehr.

Hinzu kommt, daß die interdisziplinäre Zusammenarbeit durch die Modularisierung nicht erweitert und erleichtert, sondern verengt wird. Vorgesehen ist für die gesamte Kirchengeschichte nur noch die Zusammenarbeit mit:

Altes Testament (M 8),
Neues Testament (M 8),
Dogmatik (M 8),
Fundamentaltheologie (M 8),
Moraltheologie (M 9),
für die Mittlere und Neuere Kirchengeschichte zusätzlich:
Liturgiewissenschaft (M 11),
Kirchenrecht (M 11),
Pastoraltheologie (M 11),
Religionspädagogik (M 11).

Die Patrologie wird also gerade aus den praktischen Fächern ausgeschlossen. Bisher war der Dozent frei, auch die Katechese, die Homiletik, die pastorale Wirksamkeit, die priesterliche und gemeindliche Spiritualität der Väter darzustellen; alles Themen, die den besonderen Reiz und die aktuelle Anwendbarkeit dieser ansonsten fernen Periode ausmachen. Das wird in Zukunft – zumindest im zweiten Studienabschnitt – wegfallen.

Nun könnte man einwenden, daß dies ja im dritten Studienabschnitt möglich und in den beiden letzten Jahren wohl sogar am sinnvollsten sein wird. Denn in der Phase der Vertiefung sind ja nach den *Kirchlichen Anforderungen an die Modularisierung* die einzelnen fachlichen Inhalte nicht näher definiert (= begrenzt). Das ist richtig, aber es auch keine interdisziplinäre Zusammenarbeit mehr vorgesehen, und die praktische Umsetzung der Modulbeschreibung unterläuft auch die vorgesehene thematische Offenheit. Es bleibt ja nicht bei der allgemeinen Umschreibung «Vertiefung im Bereich der Alten und der Mittleren und Neueren Kirchengeschichte», die dann je nach Bedarf vom Dozenten inhaltlich gefüllt werden kann. Es wird eine detaillierte Beschreibung des Moduls nach Methoden, Inhalten und Lernzielen gefordert, was die Festlegung auf bestimmte Studieninhalte und damit in jedem Fall eine Einengung bedeutet.

Nicht weniger problematisch erweist sich bei näherem Hinsehen das scheinbar so einleuchtende Prinzip des "aufbauenden (konsekutiven) Lernens". Der kundige Pädagoge erinnert sich an das in den Erziehungswissenschaften berühmte "Para-

dox des chinesischen Lernenden"[7]. Die westliche pädagogische Theorie war lange fest davon überzeugt, daß die fernöstliche Lehrmethode des beständigen mechanischen Auswendiglernens und Repetierens kein tieferes Verständnis, kritisches und kreatives Denken stimuliere – bis Feldforschungen ergaben, daß dies gegen alle so plausibel erscheinende Theorie doch der Fall ist, weil eben auch die scheinbar oberflächliche Repetition nachweisbar Verständnis auslöst.

Wird also die neue konsekutive Struktur ihr theoretisch plausibles Ziel der verbesserten Vermittlung in der Praxis voraussichtlich erreichen oder nicht? Die langjährige Erfahrung mit dem Kurs "Einführung in das Wissenschaftliche Arbeiten" läßt daran einigen Zweifel aufkommen. Obwohl alle Studierenden diesen Kurs absolvieren und man davon ausgehen müßte, daß sie nach erfolgreichem Abschluß des Kurses die grundlegende Methodik des wissenschaftlichen Arbeiten beherrschen müßten, erweist sich bei der ersten Seminarteilnahme, daß das selten der Fall ist. Wenn sie aber mehrere Seminararbeiten verfaßt haben, ist ihnen die Methodik vertraut. Ob also der neue theoretische Grundsatz des "aufbauenden Lernens" in der Praxis tatsächlich der bisherigen Methode der sozusagen "beiläufigen" Vermittlung der Einleitungsfragen bei der Behandlung konkreter Themen überlegen sein wird, muß zumindest skeptisch betrachtet werden. Es gibt Anzeichen, daß die Trennung dazu führen könnte, daß eine separate methodische Einführung wenig nachhaltigen Effekt hat. Dann wäre aber das erste Studienjahr der "Theologischen Grundlegung" eine Fehlinvestition, die ein ganzes Jahr verliert.

Dies trifft in besonderem Maße für Gebiete zu, die, wie für die Patrologie vorgesehen, nur untergeordnet im Kontext anderer Fächer behandelt werden. Statt wie bisher gebündelt thematisch präsentiert werden zu können, zersplittern sie sich in kleinen Einheiten über die gesamte Studienzeit. Ob das irgendeinen nachhaltigen Lerneffekt zeitigen kann?

Schließlich: daß die Modularisierung eine integrale Vermittlung des "Gesamt der Theologie" auf dem, wie gefordert, mindest gleichen Niveau wie bisher erreichen kann, ist zumindest unbewiesen. Der Bologna-Prozeß begeht nämlich implizit einen grundlegenden hermeneutischen Irrtum. Wir sind seit der Antike gewohnt, die Wirklichkeit in "Substanz und Form" zu gliedern, und sind überzeugt, daß die Substanz – hier die Studieninhalte – unverändert bewahrt werden kann, wenn man sie in

---

[7] Vgl. D. A. Watkins, *The paradox of the Chinese learner and beyond*, in D. A. Watkins and J. B. Biggs (eds.), *Teaching the Chinese learner: psychological and paedagogical perspectives*, Hong Kong-Melbourne 2001, 1-23.

eine andere Form faßt. Die moderne Hermeneutik bezweifelt dies grundsätzlich[8]. Sie ist der Überzeugung, daß sich in jeder spezifischen Konstellation äußere Form und innerer Gehalt so untrennbar gegenseitig bedingen, daß jede Veränderung an einem der Teile auch den anderen betrifft und das Ergebnis (grundlegend) verändert. Wenn das so ist, verändert der Bologna-Prozeß, der sich äußerlich rein formale Ziele setzt, generell auch die Studieninhalte.

Für das Fachgebiet der Patrologie gibt es jedenfalls in der neuen Struktur keinerlei Anzeichen irgendeiner Verbesserung. Die dargestellten Probleme lassen eher erwarten, daß die Neustrukturierung noch nicht einmal, wie beabsichtigt, den *status quo* wird aufrechterhalten können.

4. Ergebnisse

(1) Die Erwartungen der *Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung* der Kongregation für das Katholische Bildungswesen vom 10. November 1989 werden auch in Zukunft an den Katholisch-Theologischen Fakultäten Deutschlands nicht erfüllt werden. Entgegen der unmißverständlichen Weisung der *Instruktion*, daß die Patrologie als «Hauptfach gelten muß, ... das ... weder in der Kirchen- noch in der Dogmengeschichte aufgehen darf», wird die Patrologie in Deutschland weiterhin ein untergeordnetes Fachgebiet im Rahmen der (Alten) Kirchengeschichte bleiben.

(2) Das Ziel der *Kirchlichen Anforderungen an die Modularisierung*, den bisherigen Umfang der einzelnen Studienfächer in der neuen Studienordnung zu bewahren, wird formal erreicht werden. Sollte damit freilich, wie man annehmen darf, auch eine identische Übertragung der Studieninhalte gemeint sein, wird dies keinesfalls erreicht werden. Die Veränderung der Form wird in jedem Fall auch die Inhalte verändern, im Falle der Patrologie verringern.

(3) Denn es scheint als ob die praktische Umsetzung der drei Hauptziele des Bologna-Prozesses (konsekutives Lernen, Modularisierung, Interdisziplinarität) deren intendierten Wirkungen konterkarieren wird:

– Die theoretisch plausible konsekutive Methode kann nach den bisherigen Erfahrungen durch die Isolierung der methodischen Einführung zum praktischen

[8] Vgl. die Hinweise bei C. von Bormann, W. Franzen, A. Krapiec, L. Oeing-Hanhoff, Form und Materie (Stoff): HWP 2 (1972) 977-1030; Klaus Hedwig, Form u. Materie: LThK³ 3 (1995) 1350-1352.

Verlust des ersten Studienjahres führen, weil der Zusammenhang mit den wesentlichen Studieninhalten fehlt. Zudem kann die Aufsplitterung eines Gebietes wie der Patrologie, dessen Behandlung nur untergeordnet im Zusammenhang mit der Kirchengeschichte vorgesehen ist, zu einer Verzettelung führen, die das Fach als ganzes wirkungslos werden läßt.

– Die Modularisierung wird durch die genaue Definition von Themen und Studieninhalten die Entfaltungsmöglichkeiten der Patrologie voraussichtlich weiter beschneiden, insbesondere da sie jetzt ausdrücklich von der Mehrzahl wichtiger theologischer und praktischer Bereiche ausgeschlossen wird:

M 6: Mensch und Schöpfung
M 7: Gotteslehre
M 10: Die Kirche als Mysterium und als Volk Gottes
M 12: Christliches Handeln und Verantwortung in der Welt
M 13: Christwerden in heutiger Kultur und Gesellschaft
M 14: Das Christentum im Verhältnis zum Judentum und zu anderen Religionen

– Auch die angestrebte Verbesserung der interdisziplinären Zusammenarbeit wird für die Patrologie voraussichtlich nicht erreicht, sondern im Gegenteil noch verschlechtert werden, weil die Module auch die Fächer definieren, die zusammenwirken sollen. Dabei wird die Patrologie ausdrücklich von den praktischen Fächern abgesondert:

Liturgiewissenschaft (M 11),
Kirchenrecht (M 11),
Pastoraltheologie (M 11),
Religionspädagogik (M 11).

Der modularen Neustrukturierung des Theologiestudiums im Rahmen des Bologna-Prozesses wird es daher aller Voraussicht nach nicht einmal gelingen, wie beabsichtigt, für das Fach Patrologie den inhaltlichen *status quo* aufrechtzuerhalten. Schon bisher wurde es entgegen der römischen *Instruktion* und den sachlichen Erfordernissen als untergeordnetes Nebenfach der Kirchengeschichte behandelt. Die offene Studienstruktur eröffnete aber dem Dozenten immerhin noch einen gewissen Spielraum. Die künftige Studienstruktur wird diesen Spielraum durch ihre Moduldefinitionen (= Begrenzungen) weiter verengen und die Vermittlung der Kirchenväter, ihrer Theologie und Praxis weiter vermindern.

5. Theologische und praktische Konsequenzen

Auch über diese Schlußfolgerungen könnte man wieder still lächeln und denken: «Professoren leben doch im realitätsfernen Elfenbeinturm. Was kann denn ein Theologe und Seelsorger in der aktuellen Praxis seiner Gemeinde mit den "ollen Kamellen" längst vergangener Jahrhunderte anfangen? Sie sind doch höchstens von antiquarischem Interesse, aber ohne jede praktische Bedeutung für das aktuelle kirchliche Leben». Weit gefehlt! Die weitreichenden theologischen und praktischen Konsequenzen ergeben sich aus der anerkannten Rolle der Kirchenväter als privilegierte «Zeugen und Garanten einer echten katholischen Tradition», weswegen «... ihre Autorität bei theologischen Fragen immer gewichtig ist und bleibt» (*Instruktion*, § 23). Die Tradition bildet aber nach katholischer Überzeugung zusammen mit der Heiligen Schrift die Grundlage unseres Glaubens und unserer Kirche. Die Aufgabe der Patrologie im Theologiestudium muß sich also aus der präzisen theologischen und praktischen Bestimmung des Verhältnisses von Schrift und Tradition ableiten.

Josef Ratzinger schrieb während des Zweiten Vatikanischen Konzils:

> «Das Konzil von Trient bedeutet insofern eine Wende im Traditionsbegriff, als es angesichts der protestantischen Ablehnung der Tradition diese als einen neben der Schrift stehenden eigenen Bereich herauszustellen genötigt war (D 783 f)»[9].

Das zitierte *Decretum de libris sanctis et de traditionibus recipiendis* vom 8. April 1546 (Denzinger 783 = 1501 ab ^{32}1963) bestimmt[10]:

> «... [Das hochheilige Konzil] anerkennt und verehrt mit gleicher frommer Zuneigung und Verehrung alle Bücher sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments, da Gott der Autor beider ist, desgleichen auch die Traditionen, die teils den Glauben, teils die Sitten betreffen, die entweder mündlich von Christus oder vom Heiligen Geist mitgeteilt und in der Katholischen Kirche in ununterbrochener Nachfolge bewahrt wurden».

Nach kritischer Diskussion der neueren Interpretationsansätze gelangt Ratzinger zu folgendem Schluß[11]:

---

9 Josef Ratzinger, *Tradition III. Systematisch*, in LThK^2 10 (1965) 293-299, hier: 296. Vgl. weiterhin Karl Rahner – Joseph Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung* (= *Quaestiones Disputatae* 25), Freiburg 1965.

10 Zitiert nach: Henricus Denzinger et Adolfus Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 1976^{36}, 364 f.

11 Ratzinger (Anm. 9) 297.

«Die reformatorische Theologie gründet auf der Vorstellung der kritischen Eigenständigkeit der Schrift gegenüber der Kirche und muß dann freilich den hermeneutischen Zugang zur Schrift von sich aus suchen; die katholische Theologie sieht den hermeneutischen Schlüssel im Glauben der Kirche gegeben und kann von da aus immer nur ein relatives Gegenüberstehen der Schrift zur Kirche anerkennen, das von der tiefen Untrennbarkeit beider unterfangen ist. Sie wird darauf hinweisen, daß zuallererst schon das Schriftsein der Schrift durch den Glauben der Kirche gegeben ist; ... Demgemäß kann dieses Gegenüber in Wahrheit nur auf dem Boden des Ineinander stattfinden, sollte hier aber um so mehr als ein ernsthafter Anspruch angesehen werden».

Ratzinger erwartet schließlich als Ergebnis der Debatten des Konzils[12]:

«Die Debatten des II. Vatikanischen Konzils waren bestimmt durch das Gegeneinander des klassischen Typs nachtridentinischer Schultheologie und der Bemühungen um ein vertieftes Verstehen der Tradition auf der Basis des altkirchlichen Erbes und unter Aufnahme der legitimen Anliegen des reformatorischen Denkens. Von da aus wird die Konzilskonstitution über die Offenbarung vermutlich eine weiterführende Auslegung von Trient und I. Vaticanum eröffnen, in der das besondere Gewicht der Schrift im Gesamtaufbau der Tradition wie auch die Bedeutung des pneumatologischen Elements stärker hervortreten wird gegenüber dem wieder mehr in seine Grenzen verwiesenen Gedanken der materialen Ergänzung der Schrift ...».

Die *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung "Dei verbum"* definierte schließlich Folgendes (Art. 9-10)[13]:

«[9] Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift sind eng miteinander verbunden und haben aneinander Anteil. Demselben göttlichen Quell entspringend, fließen beide gewissermaßen in eins zusammen und streben demselben Ziel zu. Denn die Heilige Schrift ist Gottes Rede, insofern sie unter der Anhauchung des Heiligen Geistes schriftlich aufgezeichnet wurde. Die Heilige Überlieferung aber gibt das Wort Gottes, das von Christus dem Herrn und vom Heiligen Geist den Aposteln anvertraut wurde, unversehrt an deren Nachfolger weiter, damit sie es unter der erleuchtenden Führung des Geistes der Wahrheit in ihrer Verkündigung treu bewahren, erklären und ausbreiten. So ergibt sich, daß die Kirche ihre Gewißheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft. Daher sollen beide mit gleicher Liebe und Achtung angenommen und verehrt werden[14].

[10] Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift bilden den einen der Kirche überlassenen heiligen Schatz des Wortes Gottes. ... Es zeigt sich also, daß die Heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche gemäß dem weisen Ratschluß Gottes so miteinander verknüpft und einander zugesellt sind, daß keines ohne den anderen besteht und daß alle zusammen, jedes auf seine Art, durch das Tun des einen Heiligen Geistes wirksam dem Heil der Seelen dienen».

Josef Ratzinger kommentiert die Aussagen des Konzils, daß "der Gedanke der Einheit, des organischen Ineinanders hier ... mit allem Nachdruck formuliert [ist]"

12 *Ebd*. 298.

13 Vgl. Anm. 1, hier: 522-529.

14 Vgl. Konzil von Trient, *Dekret über die kanonischen Schriften*, in Denz. 783 (1501) (vgl. oben Anm. 10).

und erörtert kritisch die theologischen Veränderungen gegenüber der tridentinischen Theologie:

> «Man kann sich indessen fragen, ob das wirklich ein Gewinn war und ob das katholische *Sola scriptura*, das dadurch ermöglicht werden sollte (und das freilich nach dieser Formel immer mit einem *totum in traditione* innerlich zusammenbestehen muß), nicht ziemlich teuer erkauft worden ist. Während nämlich das erste der beiden Anliegen, die Vorordnung der Offenbarung vor ihren konkreten Bezeugungsformen, auch von protestantischer Seite ohne weiteres anerkannt werden konnte, hat die ausdrückliche Betonung der Einheit von Schrift und Überlieferung stärkste Bedenken ausgelöst und deutlich werden lassen, daß es beim protestantischen *Sola scriptura* weniger um die materiale Herkunft der einzelnen Glaubensaussagen geht als um das Problem der richterlichen Funktion der Schrift gegenüber der Kirche. Dies scheint nun aber durch die Betonung des unlöslichen Ineinanders von Schrift und Überlieferung bzw. (nach Artikel 10) von Schrift, Überlieferung und Lehramt noch vollständiger ausgeschaltet als bei einer mehr mechanischen Konzeption, die immerhin den Unterschied der einzelnen Größen wahrt»[15].

Während also das Konzil von Trient Schrift und Tradition als zwei untrennbare, aber nebeneinander stehende Glaubensquellen ansah, vereinte das Zweite Vatikanische Konzil Schrift und Tradition zu einer einzigen untrennbaren Glaubensquelle. Die Betonung liegt dabei auf dem Wort "untrennbar". Zwar liegt die Offenbarung als solche vor ihren schriftlichen Zeugnissen, die Texte der Bibel, der kirchlichen Tradition und des ordentlichen Lehramtes aber bilden eine integrale Einheit.[16] Konsequenterweise darf davon kein Element zu Lasten der anderen bevorzugt werden. Genau dem scheint aber die modulare Studienordnung Vorschub zu leisten, und zwar zu Lasten der Kirchenväter, obwohl diese

> «im Strom der lebendigen Überlieferung, der sich von den Anfängen des Christentums die Jahrhunderte hindurch bis in unsere Tage ergießt, eine ganz besondere Stellung einnehmen, die sie gegenüber den anderen Führergestalten der Kirchengeschichte unverwechselbar macht. Sie haben nämlich die ersten tragenden Strukturen der Kirche sowie lehrhafte und pastorale Haltungen geprägt, die für alle Zeiten gültig bleiben» (*Instruktion*, § 18).

Konkret: In den neun Modulen des zweiten Studienabschnitts (M 6-14), die die interdisziplinäre Zusammenarbeit der Fächer regeln, kommen die Kirchenväter, wie oben gezeigt, nur in drei Modulen vor:

M 8: Jesus Christus und die Gottesherrschaft

---

15 LThK² Erg.-Band II (Anm. 1) 524.

16 Vgl. Walter Kasper, *Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip*, in Ders., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 72-100; Ders., *Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive*, in Ders., *Theologie und Kirche*, Band 2, Mainz 1999, 51-83; Siegfried Wiedenhofer, *Zum gegenwärtigen Stand von Traditionstheorie und Traditionstheologie*, in Theologische Revue 93 (1997) 443-468.

M 9: Wege christlichen Denkens und Lebens
M 11: Dimensionen und Vollzüge des Glaubens (nur Mittlere und Neuere Kirchengeschichte).

Daneben ist die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments vorgesehen als Teil der Module

M 6: Mensch und Schöpfung
M 7: Gotteslehre
M 8: Jesus Christus und die Gottesherrschaft
M 10: Die Kirche als Mysterium und als Volk Gottes
M 11: Dimensionen und Vollzüge des Glaubens (nur Mittlere und Neuere Kirchengeschichte).
M 14: Das Christentum im Verhältnis zum Judentum und zu anderen Religionen.

Statt also die Einheit zu bilden, die das Zweite Vatikanische Konzil über das Konzil von Trient hinaus nachdrücklich betont, behandelt die Modularisierung Schrift und Tradition als zwei Größen, die beliebig voneinander getrennt werden können.

Nun mag man auch hier einwenden, daß, wenn die Modularisierung nur die alten Studienordnungen in eine neue, jetzt modulare Form kleidet, die Trennung von Schrift und Tradition im Theologiestudium doch auch bisher schon praktiziert wurde und sich inhaltlich nichts verändern wird. Ersteres ist bedauerlicherweise wahr. Die Einordnung der Patrologie unter "ferner liefen" und ihre Abkoppelung von der Bibelwissenschaft ist an deutschen Katholisch-Theologischen Fakultäten seit Jahrzehnten eine Tatsache. Es wäre schon schlimm genug, wenn sie einfach fortgeführt würde. Nach den obigen hermeneutischen Überlegungen ist es aber eben ein grundsätzlicher Irrtum, daß die neue Form die Inhalte unberührt ließe. Vielmehr verstärkt die Modularisierung die Trennung von Schrift und Tradition noch dadurch, daß sie jetzt genau festlegt, bei welchen (wenigen) Themen und auf welchen (äußerst begrenzten) Gebieten die Kirchenväter noch vorkommen dürfen.

Erneut könnte man einwenden, daß solche theologischen "Quisquilien" doch für das tägliche praktischen Leben der Gemeinden irrelevant seien, und sie als rein akademische Fragen ignorieren. Bedauerlicherweise ist das nicht der Fall. Die Trennung von Schrift und Tradition hat zwei gravierende praktische Folgen, die bereits spürbar sind. Nur sucht man ihre Ursachen meist ganz woanders.

(1) Die Schrift wird entgegen den ausdrücklichen Intentionen des Zweiten Vatikanischen Konzils als der Kirche vorgängig und von ihr unabhängig gesehen – so als ob sie vor und außerhalb der Kirche vom Himmel gefallen wäre – und daher als Instrument der Kirchenkritik mißbraucht.

(2) Tradition wird nicht mehr als etwas begriffen, was sich lebendig in der Kirche fortentwickelt, sondern als etwas Statisches aus der Vergangenheit, woran man sich intransigent zur eigenen Sicherheit festklammern kann.

Nur die einheitliche Vermittlung von Schrift und Tradition kann diese Fehlentwicklungen durchbrechen. Aber wenn schon die Verkünder, die Theologen und Priester, nicht anders ausgebildet wurden, wie sollen sie es ihren Gemeinden in der Praxis vermitteln und vorleben?

Noch eine dritte, spirituelle Folge der Vernachlässigung der Väter macht sich schon heute zunehmend bemerkbar. Viele Priester klagen, daß sie mit den Väterlesungen im Brevier kaum etwas anfangen können. Damit entfällt aber ein wesentlicher Bestandteil des Gebetslebens der Kirche.

Es bleibt daher zu wünschen, daß die zuständigen kirchlichen Autoritäten diese gravierende Fehlentwicklung der Trennung von Schrift und Tradition am Ende der Erprobungsphase der neuen Studienordnungen im Jahre 2011 korrigieren. Denn die von der Modularisierung des Theologiestudiums noch verstärkte Trennung von Schrift und Tradition widerspricht nicht nur diametral den Vorgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils, sondern wird weiterhin unabsehbare Schäden in der Katholischen Kirche als Institution und im alltäglichen praktischen Leben der Gemeinden verursachen.

Ich schlage konkret vor, ab 2011 Patrologie gemäß der Weisung der *Instruktion über das Studium der Kirchenväter* als eigenständiges disziplinübergreifendes (Haupt-) Fach einzurichten. Es sollte 10 Semesterwochenstunden (SWS) an Lehrveranstaltungen erhalten plus 2 SWS Pflichtseminar:

1. Jahr (Einführung):	Historische Grundlegung der Patrologie (Zeit, Umwelt, Autoren, Schriften, Methodologie)	2 SWS Modul 2
2./3. Jahr (Aufbau):	Die Hl. Schrift bei den Vätern (Exegese, Katechese, Homiletik) Die Theologie der Väter (Trinität, Christologie, Ekklesiologie, Sakramentenlehre)	2 SWS Modul 13 2 SWS Modul 7/8
4./5. Jahr (Vertiefung):	Die Liturgie der Väter (Schrift, Predigt, Riten) Die pastorale Praxis der Väter (Gesellschaft, Ethik/Moral, Recht)	2 SWS Modul 22 2 SWS Modul 21

Um des interdisziplinären Charakters der Patrologie willen und um die Pflichtstunden nicht zu vermehren, sollten die SWS anteilig von allen anderen Fächern genommen werden. Denn die Patrologie wird ja anteilig deren Themen behandeln:

Altes Testament	1 SWS
Neues Testament	1 SWS
Kirchengeschichte	2 SWS
Dogmatik/Fundamentaltheologie	2 SWS
Moraltheologie/Christliche Gesellschaftslehre	1 SWS
Pastoraltheologie	1 SWS
Religionspädagogik und Katechetik/Homiletik	1 SWS
Liturgiewissenschaft/Kirchenrecht	1 SWS

Das Pflichtseminar sollte in beiden Studienabschnitten je nach Thematik auf alle vier theologischen Bereiche anrechenbar sein (Biblische, Historische, Systematische und Praktische Theologie).

Diese Struktur würde sich problemlos in die vorgesehene modulare Struktur einfügen und vollständig sowohl die Intentionen des Bologna-Prozesses als auch der *Instruktion über das Studium der Kirchenväter* und der *Kirchlichen Anforderungen an die Modularisierung* erfüllen. Der Studienaufbau ist modular und konsekutiv, von der historischen Einführung über die biblische und dogmatische Grundlegung hin zur praktischen Umsetzung in Gemeinde und Liturgie. Er ist voll interdisziplinär, indem er alle anderen theologischen Fächer auf die Tradition der Väter gründet. Er repräsentiert so in umfassender Weise, wie gefordert, das Ganze der Theologie.

Liturgiewissenschaft und Priesterausbildung. Auf der Suche nach dem mystagogischen Liturgen von morgen

Cornelius Roth
Theologische Fakultät Fulda

Hinführung

Wer mit der Ausbildung von Priesteramtskandidaten von heute zu tun hat, macht die Beobachtung, dass liturgische Fragen, v.a. im Sinn der rechten Feier des Gottesdienstes, eine immer größere Rolle spielen. Dabei war der durchschnittliche Seminarist in den 70-er und 80-er Jahren des vergangenen Jahrhunderts eher daran interessiert, den Gottesdienst modern zu «gestalten», während seit den 90er Jahren und in der ersten Dekade des 21. Jahrhunderts mehr der gegenläufige Trend zu beobachten ist. Es wird ein großer Wert auf das Recht und die Rubriken gelegt und eine «Gestaltung» – die ja jeder Liturge unwillkürlich vollziehen muss[1] – wird skeptisch bis ablehnend beurteilt. Die Orientierung an klaren Regeln steht im Vordergund, während die in dem rechtlichen Rahmen möglichen Freiheiten, die es seit der Liturgiereform allein schon durch die Auswahlmöglichkeiten gibt, eher zur Verunsicherung führen.

Nun ist ein solches, eher rubrizistisches Verständnis von Liturgie auch ein Generationenproblem. Eine gewisse Skepsis gegenüber der liturgischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts und des II. Vatikanischen Konzils kommt ganz einfach durch die Tatsache, dass nach dem Konzil liturgisch gesehen «das Kind mit dem Bade ausgeschüttet wurde». Die Liturgie wurde vielerorts nicht als Einbruch der Herrlichkeit Gottes in unsere Zeit, als Geheimnis von Christi Tod und Auferstehung gefei-

[1] Frei nach Paul Watzlawicks Wort: «Man kann nicht *nicht* kommunizieren» (Id., *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*, Bern u.a. 1969, 50-53), könnte man für die Liturgie sagen: «Man kann nicht *nicht* gestalten».

ert, sondern menschengerecht «gestaltet», so dass jede Eucharistiefeier ihr eigenes Thema bekam und man sich überlegte, welche Texte (auch nicht-biblische) denn am Wochenende im Gottesdienst an der Reihe sein sollten. Neben der Tendenz der Gestaltung trat die zweite Tendenz der Pädagogisierung und Indoktrinierung[2]. Liturgie wurde vor allem als didaktische Veranstaltung betrachtet, nach der die Gottesdienstbesucher über sich und die Welt (und eventuell auch etwas über Gott) gelernt haben sollten. Von daher ist dem Seminaristen von heute, die Kinder ihrer postmodernen Zeit sind und sich neu nach Spiritualität und Gotteserfahrung sehnen, nicht zu verdenken, dass sie mit einer solchen Art von Gottesdienst nichts mehr anfangen können. Statt der Pädagogisierung und dem Erlebnis von Gemeinschaft steht für den heutigen Menschen stärker wieder das Erlebnis Gottes im Mittelpunkt. Das Gespür für die *katabatische* Dimension der Liturgie ist größer geworden. Dies geht bei vielen Priesteramtskandidaten – Ausnahmen bestätigen die Regel – einher mit einer Sehnsucht nach klarer Ordnung und Orientierung.

Nun hat Liturgie natürlich etwas mit rechtlichen Vorgaben zu tun, wenn sie Liturgie der Kirche sein möchte[3]. Die Gotteserfahrung von Jahrhunderten drückt sich in den Texten der Orationen und Gebete aus. Nicht nur aus Gründen des Gehorsams gegenüber der kirchlichen Autorität, sondern auch aufgrund der Einheitlichkeit und Wiedererkennbarkeit und aus Respekt vor der jahrhundertelangen liturgischen Tradition ist es daher geboten und sinnvoll, sich an die vorgeschriebenen Texte zu halten. Die Erfahrung von «Free-Style-Gottesdiensten», die man in den letzten 30 bis 40 Jahren mancherorts machen musste, möchte man zu Recht nicht mehr unbedingt erleben. Dennoch: Wenn ein Priester von Morgen ein echter «Mystagoge» sein möchte, d.h. jemand, der mit geistlicher Reife und Kompetenz in das Geheimnis Gottes einführen kann (durch seine Transparenz für Christus), dann kann er sich nicht nur an rechtliche Vorgaben halten, v.a. nicht dann, wenn er deren inneren Sinn nicht verstanden hat. Neben seiner fachlich-liturgischen Kompetenz (die natürlich das liturgische Recht einschließt) ist deswegen für den Liturgen von Morgen die *geistliche Kompetenz* das Entscheidende. Hat jemand innerlich verstanden, um was es in der

---

2 Sehr anschaulich dargestellt von R. Messner (cfr. Id., Art. *Sakramentalien*, in TRE 29 [1998] 658) hinsichtlich mancher Sachbenediktionen im Benediktionale, z.B. der «Brückensegnung», bei der es im Segensgebet u.a. heißt: «Laß uns in dieser Brücke auch ein Bild unseres Lebens sehen und eine Mahnung, Gräben zwischen den Menschen zu überwinden. Das gewähre uns…» (cfr. Benediktionale, *Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes*, Freiburg-Basel-Wien 1994, 382).

3 Zum Spannungsfeld der Liturgie zwischen Ordnung und Freiheit cfr. M. Kunzler, *Die Liturgie der Kirche,* Paderborn 2003², 258-263; P. Harnoncourt, *Liturgie zwischen Gesetz und freier Gestaltung*, in Musik und Altar 21 (1969) 141-159; K. Richter, *Spontaneität, Kreativität und liturgische Ordnung nach dem neuen Missale*, in BiLi 43 (1970) 7-14.

Liturgie geht? Ist im liturgischen Bewusstsein verankert, dass nicht der Priester, sondern Jesus Christus der eigentliche Liturge ist?

In der Diskussion um die Neubelebung des sog. «tridentinischen» Ritus wurde hin und wieder darauf aufmerksam gemacht, dass es bei der würdigen Liturgie letztlich auf die Person des Priesters ankommt. Ich teile diese Meinung. Doch stehen dabei nicht in erster Linie sein Wissen und die Kenntnis der Rubriken im Vordergrund, sondern das Verständnis für den geistlichen Sinn der Liturgie. Beide Formen des römischen Ritus – der ordentliche und der außerordentliche – können würdig und unwürdig gefeiert werden. Weder kommt es nur auf die liturgischen Vorschriften an, so als ob durch eine klare Reglementierung die Feier der Eucharistie automatisch würdiger wird; noch bedeutet die großzügigere Gestaltungsmöglichkeit im ordentlichen Ritus von 1970 zwangsläufig, dass die Eucharistie dadurch unwürdiger gefeiert wird. Vielmehr kommt es vor allem anderen auf die Person des Liturgen an, auf seine «mystagogische» Kompetenz.

In diesem Sinne ist für die liturgische Ausbildung der Priesteramtskandidaten zu fordern, dass sie selbstverständlich ein historisches, rechtliches, theologisches und pastorales Wissen vermittelt, letztlich aber auf ein spirituelles Fundament gestellt sein muss. Aus der persönlichen Christusbeziehung ergibt sich – wenn überhaupt – eine würdige Feier der Liturgie. Die Kenntnis der historischen Entwicklungen, der rechtlichen Aspekte und der theologischen Bedeutung der liturgischen Handlungen erschließen sich dann aus diesem geistlichen Verständnis heraus. So ist danach zu fragen, wie der Liturge von morgen zwischen den extremen Polen der Rubrizistik und des «Gestaltungswahns» eine gesunde Mitte finden kann, die ihn als geistlichen Liturgen auszeichnet. «Mystagogie tut Not.», schreibt *Michael Kunzler*, und er fügt im Hinblick auf die Priester hinzu: «Vielleicht müssen auch sie zu einer neuen und vertieften Weise des Zelebrierens finden, um ihren Gemeinden diese Gottesbegegnung zu ermöglichen und sich selber als Priester vielleicht ganz neu darin zu finden»[4].

Auf der Suche nach einer solchen mystagogisch-liturgischen Ausbildung für das 21. Jahrhundert ist es sinnvoll, zunächst einen Blick in die Geschichte zu werfen[5]: Wie geschah die liturgische Ausbildung der Priesteramtskandidaten durch die Jahrhunderte hindurch? Welche Rolle spielte die liturgische Bewegung Anfang des 20. Jahrhunderts auf die Priesterausbildung? Was haben Regenten und/oder Liturgie-

---

4 M. Kunzler, *Liturge sein. Entwurf einer ars celebrandi*, Paderborn 2007, 8.11.

5 Hinsichtlich des Faches «Liturgiewissenschaft» ist wichtig B. Kranemann, *Grenzgängerin zwischen den theologischen Disziplinen. Die Entwicklung der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert*, in TThZ 108 (1999) 253-272. Dort auch weiterführende Literatur.

wissenschaftler gemacht, als die «68er» kamen? Diese Fragen sollen im Folgenden etwas näher behandelt werden, um von daher auf die Entwicklung der liturgischen Ausbildung in den Priesterseminaren seit der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils zu schauen.

1. Zur Geschichte der liturgischen Ausbildung

Wie die ganze Priesterausbildung war auch die liturgische Ausbildung bis weit ins Mittelalter hinein weitgehend unterbelichtet. Sie beschränkte sich vor allem auf die Kenntnis und das Einüben der Riten sowie die Befähigung zur Verwaltung der Sakramente[6]. In den Kapitularen *Karls des Großen* werden für die liturgische Ausbildung der Kleriker folgende Bücher bzw. Inhalte vorgeschrieben: Das *Liber Sacramentorum*, das *Poenitentiale*, der *Cantus Romanus* und die Kenntnisse des liturgischen Kalenders. *Ulrich von Straßburg* († 1277) nennt als wichtigste Aufgabe die «richtige Spendungsweise der Sakramente». In den Basler Diözesanstatuten von 1434 ist von einer «Prüfung auf den Gesang, den Kalender, die Feste, sowie eine volkssprachliche Erklärung des Vaterunsers und des Credo» die Rede. Die Havelberger Examensordnung (1460-1487) nennt als Inhalt der liturgischen Prüfung Fragen nach Anzahl und Art, Form und Materie der Sakramente. Im Allgemeinen waren die zukünftigen Kleriker zur Ausbildung bei einem Pfarrer, bei dem der Alumnus gleichsam «in die Lehre ging. Durch Chor- und Ministrantendienst wuchs er organisch in die Liturgie hinein und übte sich so in Gesang und gottesdienstlicher Tätigkeit»[7].

Das Seminardekret des Trienter Konzils enthält im Lehrplan für die Alumnen neben Grammatik, Gesang und Berechnung der Kirchenfeste, das Erlernen der Sakramentenspendung sowie der kirchlichen Bräuche und Zeremonien. Das allgemeine Urteil über die Priesterausbildung gilt auch für die Liturgie: «Nicht die Umbildung als solche war das Charakteristikum; woran es vielen fehlte, das war die tiefe theologische Bildung, das Wurzelschlagen und lebendige Wachsen in der Wissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen»[8].

---

6 Cfr. zum Folgenden M. F. Langenfeld, *Bischöfliche Bemühungen um Weiterbildung und Kooperation des Seelsorgeklerus. Pastoralkonferenzen im deutschen Sprachraum des 19. Jahrhunderts. Eine institutionengeschichtliche Untersuchung*, Rom-Freiburg-Wien 1997, 68-77.

7 Langenfeld, *Bemühungen*, 76.

8 Langenfeld, *Bemühungen*, 75 (Zitat H. Finke).

Wie das Leben in einem tridentinischen Seminar hinsichtlich der liturgischen Ausbildung aussah, kann exemplarisch an der Geschichte des Kölner Priesterseminars dargestellt werden, die gut dokumentiert ist[9]. Aus der ältesten Seminarordnung des Kölner Priesterseminars von 1615 geht hervor, dass die Liturgie vor allem eine praktische Angelegenheit des Alltags war. Wörtlich heißt es da: «An allen Werktagen widmen die Seminaristen frühmorgens eine Viertelstunde dem mündlichen Gebete, an Sonn- und Festtagen der Betrachtung; abends halten sie ihre Gewissenserforschung. Mittags nach der Erholung wird die lauretanische Litanei gebetet. Eine Viertelstunde vor der Abendmahlzeit ist geistliche Lesung. Nach der Mahlzeit, um 8 Uhr, wird die Litanei von allen Heiligen gebetet. Die Gebetsübungen werden vom Censor oder Hebdomadarius geleitet, der auch während des Aufstehens und Schlafengehens das Miserere vorbetet, desgleichen vor dem Beginn der Studien das Gebet Actiones nostras, wobei alle knien. Die zum Breviergebet verpflichteten gebrauchen das kölnische Brevier. Die Hl. Messe lesen die Priester (die Alumnen setzten nach der Priesterweihe ihre Studien im Seminar noch einige Zeit fort) nach römischem Ritus; auch der liturgische Gesang ist römisch. Täglich wohnen die Seminaristen dem hl. Meßopfer bei, an Sonn- und Feiertagen auch der Predigt und dem Katechismus, der Marianischen Kongregation, so oft die Oberen es anordnen. Alle acht Tage empfangen sie die heiligen Sakramente»[10].

«Learning by doing», könnte man sagen. Der Tag eines Kölner Seminaristen war geprägt von Gebeten von morgens bis abends. Die Ausbildung insgesamt war hingegen recht dürftig. Die meisten Kandidaten absolvierten nur eine einjährige Ausbildung vor der Subdiakonatsweihe in Form eines praktisch-aszetischen Kurses – die Hauptaufgabe war die Pflege der Frömmigkeit und das Einüben der Riten, wobei darunter der Ritus der Messe, der gregorianische Choral und überhaupt die «Worte, die Kleriker wissen müssen» zu verstehen sind. Für die aus irgendwelchen Gründen dispensierten Kandidaten galt als Minimum die «Kenntnis der Riten des Hochamtes und der Stillmesse»[11]. Mitte des 18. Jahrhunderts gab es zwei Typen von Semina-

9 Cfr. E. Reckers, *Geschichte des Kölner Priesterseminars bis zum Untergang der alten Erzdiözese*, Köln 1929; H. J. Hecker, *Chronik der Regenten, Dozenten und Ökonomen im Priesterseminar des Erzbistums Köln 1615-1950*, Düsseldorf 1952; E. Hegel, *Die Situation der deutschen Priesterausbildung um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert*, in *Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert*, hg. von G. Schwaiger, Göttingen 1975, 25-39; N. Trippen, *Das Kölner Priesterseminar im 19. und 20. Jahrhundert*, Siegburg 1988; H. Benz, *Der Weg zum «Seminarium Clementinum». Ein Beitrag zur Priesterausbildung im Erzbistum Köln*, in *Hirt und Herde. Religiosität und Frömmigkeit im Rheinland des 18. Jahrhunderts*, hg. von F.G. Zehnder, Köln 2000, 141-174.

10 Hecker, *Chronik der Regenten*, 291.

11 Reckers, *Geschichte*, 165.

risten: die einen, die den angesprochenen einjährigen praktisch-aszetischen Kurs absolvierten (aufgrund eines Seminardekretes von 1749), und die anderen so genannten «Portionisten», denen ein volles vierjähriges Theologiestudium zugestanden wurde. In deren Tagesordnung vom 30. Mai 1739, die sich nur unwesentlich von der ältesten Seminarordnung von 1615 unterscheidet, ist für die Samstage die Behandlung der Rubriken des Breviers und des Missale vorgesehen, sowie ein Gespräch bzw. eine Übung über die Riten und Zeremonien[12].

Betrachtet man die Regenten und Dozenten des Kölner Priesterseminars im 19. Jahrhundert, so fällt auf, dass fast alle von ihnen im liturgisch-rubrizistischen Bereich tätig waren. *Johannes Mohren* (1777-1828) war seit 1813 erster Professor für Liturgie am Priesterseminar Köln. Schon früher hatte er die liturgischen Übungen begleitet. Ein besonderes Gewicht wurde auf den Choralgesang gelegt, der vier bis sechs Stunden pro Woche unterrichtet wurde. Dabei ging es zwar hauptsächlich um den «Cantus Gregorianus», doch gab es auch andere Töne zu hören. Von *Aloys Malmedie*, der von 1830-1833 Gesanglehrer war, wird über die Gesangsübungen im Sommersemester 1831 berichtet, er habe «deutsche Kirchengesänge, mehrere protestantische Choräle, ein einziges Lied vom allerheiligsten Altarsakrament, kein Marienlied» singen lassen. Unter dem Gesanglehrer *Albert Gereon Stein* wurde 1861 ein Examen im Choralgesang eingeführt. Bemerkenswert ist auch der römische Einfluss, den *Matthias Heinrich Kirch*, als Professor beauftragt mit der theoretischen und praktischen Ausbildung der Seminaristen in der Liturgie von 1861-1871, in der Ausbildung geltend machen wollte. Er bestritt die Rechtmäßigkeit der Kölner liturgischen Bücher, setzte sich mit seiner Meinung aber nicht durch. Auch in anderen Seminaren wie im *Seminarium Ernestinum* in Bamberg kam es damals schon zu einer Auseinandersetzung zwischen Anhängern der römischen Liturgie und der Liturgie der Ortskirche. So kursierte dort bis 1811 ein deutschsprachiges Ritual (zuerst Taufritual), das in der Pastoral eingesetzt wurde[13].

Festzuhalten ist, dass im 18./19. Jahrhundert in den deutschen Priesterseminaren liturgische Übungen eine wichtige Rolle spielten[14]. Institutionell war die Bedeutung der Liturgie für die ganze Kirche bereits durch die Gründung einer Akademie

---

12 Reckers, *Geschichte*, 303-304.

13 Cfr. *Seminarium Ernestinum. 400 Jahre Priesterseminar Bamberg*, hg. von M. Hofmann, Bamberg 1986, 135-136.

14 Auch in Fulda waren die Liturgievorlesungen mit praktischen Übungen verbunden. Cfr. dazu D. Vonderau, *Ausbildung und Fortbildung der Priester im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert*, in AmrhKG 51 (1999) 141- 168 (*ibid.* 147, nota 20).

für Liturgiewissenschaft durch Papst Benedikt XIV. (1740) und der Stiftung der Schola Sacrorum Rituum für die Priesterausbildung (1748) deutlich geworden. Zudem wurde bereits 1754 ein Lehrstuhl für Liturgik in Prag eingerichtet. Dennoch war die Liturgik als ordentliches Lehrfach im theologischen Studienplan von *Franz Stephan Rautenstrauch* (1782) nicht vorgesehen, sondern wurde im Rahmen der Pastoraltheologie behandelt. Dadurch bekam die Disziplin – zumindest im deutschsprachigen Raum – langfristig eine praktisch-pastorale Dimension. Geschichte und Theologie der Liturgie waren in diesem Rahmen zwar auch vorgesehen, das Schwergewicht lag aber auf der Praxis und den liturgischen Übungen[15].

Dies wird auch in dem Vorlesungsverzeichnis für die Priesteramtskandidaten des Bistums Passau aus dem 19. Jahrhundert deutlich, wobei hier schon langsam eine Entwicklung zu einer mehr systematischen Betrachtungsweise festzustellen ist. Ist im Studienjahr 1833/34 noch ganz allgemein von «Liturgik und liturgischen Übungen» die Rede, so wird 1859/60 präzisiert, dass das Fach Liturgik das heilige Messopfer, das Brevier, die heiligen Sakramente mit Ausschluss des Bußsakramentes beinhalte und vierstündig zu lesen sei. Außerdem heißt es: «Die praktischen Übungen, die zur Hälfte liturgische, zur Hälfte Predigtübungen sind, werden jedes Mal nach den vormittägigen Vorlesungen an beliebigen Tagen gehalten. Im Durchschnitt mag etwa auf jede Woche eine solche Übung treffen»[16]. 1908/09 wird bereits zwischen allgemeiner und spezieller Liturgik unterschieden. Im Wintersemester wird in der allgemeinen Liturgik 2-stündig über die Theorie des Kultus im allgemeinen und des katholischen Kultus im Besonderen gelesen, in der speziellen Liturgik werden das Breviergebet und seine Geschichte, das heilige Messopfer (2-stündig), die Rubrizistik (2-stündig) und liturgische Übungen (1-stündig) behandelt. Auch die Sakramente der Taufe, Eucharistie und «Krankenölung», die Geschichte der römischen Messe und die exegetisch-liturgische Erklärung ausgewählter Psalmen gehören zum Programm. Dabei sind in jedem Semester 7 Stunden liturgische Vorlesungen und Übungen vorgesehen!

---

15 Der Streit um das Wesen der eher pastoral ausgerichteten «Liturgik» auf der einen und einer eher systematisch arbeitenden Liturgiewissenschaft auf der anderen Seite wurde schon im 19. Jahrhundert geführt. Cfr. dazu Kranemann, *Grenzgängerin*, 254-258. Neuere Ansätze unterscheiden weiterhin zwischen Liturgik und Liturgiewissenschaft, machen aber geltend, dass auch die Liturgik nicht nur die Vermittlung von technischen Fertigkeiten meint, man also sprachwissenschaftlich «Liturgik» nicht etwa von «Technik» ableiten kann. Cfr. neben Kranemann, *ibid*., 255, nota 7 auch B. Jeggle-Merz, *Im Feiern erst erschließt sich die Liturgie. Die liturgische Praxis als Forschungsfeld der Liturgiewissenschaft*, in *Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft*, hg. von H. Hoping – B. Jeggle-Merz, Paderborn 2004, 131-164 (*ibid*. 152, nota 74).

16 Cfr. *100 Jahre Priesterseminar und Priestererziehung in Passau*, hg. von F. Riemer, Passau 1928, 285.

Der Einfluss der liturgischen Bewegung, der weiter unten noch näher behandelt wird, ist im Vorlesungsplan für den Pastoralkurs des Wintersemesters 1927 erkennbar. Hier wird zwischen der Liturgik (3-stündig), die der Spiritual hält, und der Rubrizistik (vom Subregens gehalten, 2-stündig) unterschieden. Während es in der Rubrizistik weiterhin um die Rubriken des Breviers und der hl. Messe, den Ritus der Vesper und die Benediktionen geht, beschäftigt man sich in der Liturgik mit der liturgischen Bewegung der Gegenwart, ihren Wurzeln, ihren verschiedenen Richtungen, ihrem Segen und ihrer Begrenztheit, behandelt Ursprung, Voraussetzungen und Gegenstand des christlichen Kultes, die liturgische Person und ihre Betätigung in Wort und Handlung, die liturgische Sprache, Haltungen und Bewegungen, das Kirchenjahr, die geschichtliche Entwicklung der Hl. Messe, die Psalmen, die Geschichte des römischen Kanons, die Frage der Epiklese und vieles andere mehr, was auch heute noch Inhalt liturgischer Vorlesungen ist.

Im 20. Jahrhundert wird der Einfluss der liturgischen Bewegung auf die Priesterseminare insgesamt deutlicher spürbar. Dennoch wird man sagen müssen, dass dieser Einfluss, den die Vertreter der liturgischen Bewegung (*Romano Guardini*, *Odo Casel*, *Josef Andreas Jungmann* u.a.) auf die Priesterausbildung hatten, nicht wirklich maßgeblich war. Alles in allem ging die liturgische Tagesordnung der Seminare bis zum Konzil so weiter wie es schon seit dem Tridentinum war. Eine echte Umstellung gab es erst nach dem Konzil.

Einen bemerkenswerten Beleg hierfür findet sich in der Geschichte des Kölner Priesterseminars, in dem es im Sommersemester 1926 – mitten in der Hochzeit der liturgischen Bewegung – zu einer Art «liturgischen Palastrevolution» kam. Die Aufzeichnungen der Seminarchronik zeigen, wie sehr die Liturgiegestaltung, die Gebetsbräuche und der Stil der Frömmigkeit in dieser Zeit immer mehr in Frage gestellt wurde. Schon am 23. März 1923 hatte der Senior notiert, dass von der Kommunität im gemeinschaftlichen Gebet täglich etwa 20 Vater unser gebetet werden, und darum gebeten, ob man nicht statt der drei bzw. fünf Vater unser beim Gebet nach Tisch mittags den Hymnus *Adoro te* und abends *Pange lingua* beten dürfe, um die Gebete nicht ausschließlich an den Vater, sondern auch christologisch auszurichten. Im Sommersemester 1926 wurde es dann konkreter: Die Seminargemeinschaft hatte sich zusammengefunden und drei liturgische Verbesserungsvorschläge unterbreitet. Zum einen sollten das Morgen- und Abendgebet so verändert werden, dass an Stelle der bisherigen Gebete Prim und Komplet gebetet werden (so war es auf der Burg Rothenfels bei Romano Guardini Praxis). «Bei Ablehnung dieses Vorschlags solle um ein neues Morgen- und Abendgebet gebeten werden, das kerniger, knapper und responsorialer gehalten sei unter Ersetzung der Pater noster durch Responsorien

und Reduzierung der täglichen 3 (drei) Litaneien auf zwei»[17]. Der zweite Vorschlag betraf das Breviergebet. Man bat um eine bessere Verteilung der Horen und eine Aufteilung der großen Komplexe. Nur so könne ein würdiges Breviergebet ermöglicht werden. Außerdem solle «das Eindringen in den liturgisch-aszetischen Gehalt des Breviers einen Platz im offiziellen Unterricht des Seminars wiederfinden». Schließlich wünschte man sich, dass die Seminarmesse in Zukunft als *missa recitata* gefeiert werde (wie es in Maria Laach – nicht weit von Köln – seit 1921 praktiziert wurde[18]) und die Gebete und Lieder daran angepasst werden mögen.

Die Vorschläge wurden vom damaligen Regens *von Berrenrath* entweder abgelehnt oder ignoriert. Jedenfalls gab es keine Änderung im Tagesplan. Alles blieb beim Alten. Enttäuscht stellte der Senior fest: «Es konnte nicht erreicht werden, dass wir im Monat Juni nicht zweimal täglich die Herz-Jesus-Litanei beten mussten. In diesem Monat beteten wir jeden Tag vier Litaneien morgens und mittags die Herz-Jesu-Litanei». Ein notwendiger «innerer Neubau», der von den Seminaristen angemahnt wurde, konnte in Köln damals noch nicht erreicht werden.

Es gibt aber auch positive Beurteilungen der liturgischen Bewegung hinsichtlich der Priesterausbildung. So schrieb *Kardinal Bertram* im so genannten «Breslauer Gutachten» vom 18.02. 1943[19], das u.a. vom damaligen Regens des Breslauer Theologenkonvikts, *Karl Kastner*, erarbeitet wurde, dass viele Alumnen durch den «Schott» und den stärkeren Anteil am liturgischen Beten und Tun in ihrer Berufung zum Priestertum bestärkt worden seien. Die liturgische Bewegung wird positiv gesehen, auch hinsichtlich der Jugendverbände. Allerdings wird in demselben Gutachten die liturgische Bewegung wegen ihrer «Erlebnistheologie» und ihrem «Antischolastizismus» auch kritisiert[20]. Wie Kardinal Bertram wirklich dachte, wird nicht ganz deutlich. Mitten in der Krise der liturgischen Bewegung im Jahre 1943 schreibt er wiederum über deren positiven Einfluss auf die Priesterberufungen, da «viele junge Männer durch die Übung der aktiven Beteiligung (an der Liturgie) die Gnade der priesterlichen Berufung gefunden hätten und von der Schönheit und dem un-

17 Cfr. zum Ganzen Trippen, *Das Kölner Priesterseminar*, 147-148.

18 Cfr. R. Berger, *Pastoralliturgisches Handlexikon. Das Nachschlagewerk für alle Fragen zum Gottesdienst.* Freiburg 2005³, 169 (Art. «Gemeinschaftsmesse»).

19 Cfr. den Text bei Th. Maas-Ewerd, *Die Krise der liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich*, Regensburg 1981, 295-304.

20 Dies geht wohl darauf zurück, dass ein Teil des Gutachtens nicht vom Regens, sondern dem damaligen Fundamentaltheologen Josef Karl Koch stammt, welcher der liturgischen Bewegung eher negativ gegenüber stand.

vergleichlichen Wert der heiligen Liturgie angezogen worden wären»[21]. Auch *Kardinal Innitzer* (Wien) sah in der «Beförderung des Priesternachwuchses» eine der «segensreichen Früchte der liturgischen Erneuerungsarbeit»[22]. Andererseits gab es Seminarausbilder wie den Gründer der überdiözesanen Ausbildungsstätte in Lantershofen *August Doerner*, der in seiner Kampfschrift «Sentire cum ecclesia» von 1941 gegen die Liturgische Bewegung heftig polemisierte und vor deren Einfluss vor allem in der Priesterausbildung warnte[23].

So wird es unter den Regenten und Seminarausbildern wie überhaupt im Klerus Befürworter und Gegner der liturgischen Bewegung gegeben haben. Unter den Alumnen der 20-er und 30-er Jahre des 20. Jahrhunderts waren jedenfalls viele, die aus dem Bund Neudeutschland, Quickborn und Jungborn stammten und damit von der liturgischen Bewegung beeinflusst waren. Aus Mainz wird in dieser Zeit von «Spannungen zwischen den beharrenden Kräften und den von der Jugendbewegung und der liturgischen Bewegung geprägten Alumnen»[24] berichtet. Allerdings hat die negative Erfahrung, die *Romano Guardini* im Mainzer Priesterseminar von 1908 bis 1910 machte, nicht direkt etwas mit der liturgischen Ausbildung, sondern vielmehr mit der Atmosphäre der Bevormundung und Denunziation zu tun gehabt[25]. Von Regens *Thaddäus Hoch* aus Rottenburg wird berichtet, er habe seine Alumnen zur liturgischen Frömmigkeit entsprechend der Zielsetzung der liturgischen Bewegung erzogen. So habe es in den Kursgemeinschaften täglich das Gebet füreinander gegeben und eine monatliche Messfeier in den Anliegen des Kurses[26]. Auch im Bamberger Priesterseminar war etwas von der liturgischen Bewegung spürbar. In der Seminarchronik wird erzählt, dass seit 1913 ein großer Teil des jungen Klerus davon ergriffen war[27]. Es kam z.B. im Seminar zu einer Diskussion um das liturgische Verständnis des Kultgeräts. Auch eine Ausstellung über Neuheiten der liturgischen Kunst fand 1931 dort statt.

---

21 Cfr. den Text bei Maas-Ewerd, *Krise*, 638: «Accedit quod experimentiae testimonio multi Rectores Seminariorum referunt, multos iuvenes per exercitium *cooperationis activae* supradictae gratiam vocationis sacerdotalis invenisse, attractus pulchritudine et incomparabili valore sacrae liturgiae». Hervorhebung C. Roth.

22 Bei Maas-Ewerd, *Krise*, 408.

23 Cfr. A. Dörner, *Sentire cum ecclesia. Ein dringender Aufruf und Weckruf an Priester*, Mönchengladbach 1941. Die Vertreter der liturgischen Bewegung nannte er «Hyperliturgen» (*passim*).

24 Cfr. *Das Seminar. 200 Jahre Mainzer Priesterseminar in der Augustinerstraße und Perspektiven der Priesterausbildung heute*, hg. von H. Hinkel, Mainz 2005, 114.

25 Cfr. R. Guardini, *Berichte über mein Leben*, Düsseldorf 1984, 89-94.

26 W. Gross, *Das Priesterseminar Rottenburg. Anfänge – Regenten – Ereignisse*, Rottenburg 1984, 41.

27 Cfr. Hofmann, *Seminarium Ernestinum*, 215.

All diese Entwicklungen wurden von der Enzyklika «Mediator Dei» (1947) von Pius XII. aufgenommen[28]. Bezüglich der Priesterausbildung wird hier deutlich gemacht, dass sie nicht allein zu einer schöneren und würdigeren Liturgie befähigen, sondern vor allem zu einer tieferen Christusverbundenheit führen solle[29]. Nötig sei dabei «neben der Ausbildung in den aszetischen, theologischen, juridischen und pastoralen Disziplinen» ein richtiges «Verständnis der heiligen Zeremonien» und der «Vorschriften der Rubriken» (Nr. 196). Das Jahr 1947 war ohnehin ein wichtiges für die Liturgiewissenschaft in Deutschland. Schon im April dieses Jahres – noch vor *Mediator Dei* – hatte sich eine Konferenz der Liturgikdozenten an den Westdeutschen Priesterseminaren konstituiert (die spätere Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozenten) und ebenfalls noch 1947 wurde in Trier das Deutsche Liturgische Institut gegründet und der erste Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft eingerichtet.

2. Die Entwicklung der liturgischen Ausbildung seit dem II. Vatikanischen Konzil

Zwei wichtige Stellen in den Konzilstexten behandeln die liturgische Ausbildung der Priesteramtskandidaten. Zum einen in der Liturgiekonstitution «Sacrosanctum concilium» die Nr. 15-17, und zum anderen das Dekret über die Ausbildung der Priester «Optatam totius» Nr. 16, wo aber nur auf die Liturgiekonstitution Bezug genommen wird. Danach ist die Liturgiewissenschaft ordentliches Lehrfach an den Theologischen Fakultäten und soll «sowohl unter theologischem und historischem wie auch unter geistlichem, seelsorglichem und rechtlichem Gesichtspunkt» behandelt werden (SC 16). Wichtig ist der Hinweis, dass von den übrigen theologischen Kernfächern «der Zusammenhang mit der Liturgie und die Einheit der priesterlichen Ausbildung deutlich» herausgearbeitet werden soll. Noch bedeutsamer ist aber m.E. die Forderung in SC 17, dass die Alumnen «eine liturgische Formung des geistlichen Lebens erhalten, und zwar durch eine geeignete Anleitung, damit sie die heiligen Riten verstehen und aus ganzem Herzen mitvollziehen können, dann aber auch durch die Feier der heiligen Mysterien selbst und durch die anderen vom Geist der heiligen Liturgie durchdrungenen Frömmigkeitsformen» (SC 17). Erst danach wird

[28] Text in AAS 39 (1947) 521-595.

[29] Cfr. Kranemann, *Grenzgängerin*, 265.

von der «Beobachtung der liturgischen Gesetze» gesprochen. «So soll das Leben in den Seminarien und Ordensinstituten durch und durch vom Geist der Liturgie geformt sein» (ebd.). Eine Priorität des geistlichen Verständnisses der Liturgie ist hier eindeutig zu spüren.

Die Rolle, welche die Nachkonzilszeit und speziell die 68-er Jahre im liturgischen Leben der Priesterseminare spielte, hängt eng mit dieser Erneuerung des Konzils insgesamt zusammen. Dennoch kann man sich fragen inwieweit in den Seminaren die vom Konzil geforderte geistliche Sicht der Liturgie Wurzeln geschlagen hat. Die Umstellung des liturgischen Programms, die in diesen Jahren in vielen Seminaren festzustellen ist (häufigere Gruppengottesdienste, Aufteilung der Gebetszeiten etc.), hängt vermutlich weniger mit einer liturgischen Einsicht zusammen als mit dem allgemeinen Streben nach einer freiheitlicheren Lebensordnung im Seminar[30]. Die Umsetzung der Liturgiekonsitution, wie sie vor allem in Deutschland in den 70-er und 80-er Jahren des 20. Jahrhunderts stattgefunden hat, fand seinen Niederschlag auch im gottesdienstlichen Leben der Seminare. Die gefeierte Liturgie veränderte sich dort ebenso wie in den Gemeinden, mit all seinen positiven wie bedenklichen Begleiterscheinungen. Veränderungsbestrebungen im Sinn von Gestaltungsmöglichkeiten innerhalb der Liturgie waren gefragt, und sie waren sogar von der *Ratio fundamentalis* von 1970 insofern gedeckt, als die Studenten danach nicht nur an die Reform der Liturgie herangeführt, sondern zugleich zu einem Urteil über weitere Reformmaßnahmen befähigt werden sollten[31].

Die Instruktion der Kongregation für das katholische Bildungswesen über die liturgische Ausbildung der Priesteramtskandidaten vom 3.6.1979[32] versucht in diesem Zusammenhang eine Neubesinnung auf den geistlichen Gehalt der Liturgie. Schon im ersten Teil über das liturgische Leben des Seminars wird auf die Fundamente einer echten Hinführung oder «Mystagogie» (Nr. 9) hingewiesen. Die liturgische Erziehung solle den Geist des Gebetes, der Anbetung und Danksagung atmen.

---

30 Cfr. Kranemann, *Grenzgängerin*, 268: «Die bis heute nicht abgeschlossene Suche nach dem gesellschaftlichen Standort der Kirchen setzte ein, das Kirchenbild wandelte sich nach innen wie nach außen, die Rolle der Laien veränderte sich erheblich, phänotypisch an der Rollenverteilung im Gottesdienst, dem Zueinander von Priester und Gemeinde, der Verwendung der Muttersprache abzulesen». Dies alles hatte natürlich Auswirkung auf die Priesterausbildung.

31 Cfr. Kranemann, *Grenzgängerin*, 270. Cfr. zum Ganzen auch E.J. Lengeling, *Kritische Bilanz. Liturgische Bildung des Klerus und der Laien in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, in den römischen Ausführungsbestimmungen und in den reformierten liturgischen Büchern*, Regensburg 1976.

32 Text in *Dokumente zur Erneuerung der Liturgie*, II, hg. von M. Klöckener, Kevelaer 1997, 351-397. Die Nummern im Text beziehen sich auf die interne Zählung in der Instruktion.

Dazu gehört u.a. ein «Verständnis der Symbolsprache der Liturgie» (Nr. 11). Regens und Professoren sollten die Liturgie regelmäßig mit den Alumnen feiern und dabei die liturgischen Dienste beachten. Wenn Diakone, Lektoren und Akolythen im Haus sind, mögen diese ihre Dienste auch ausüben. Auch eine *Schola cantorum* sollte in jedem Seminar vorhanden sein. Wünschenswert ist ein regelmäßiger liturgischer Dienst beim Bischof in der Domkirche, vor allem bei der Feier des österlichen Triduums. Es wird betont, dass «eine echte Auffassung vom Wesen der Liturgie» (Nr. 17) von Nöten ist. Nur so könne man einerseits ausgiebig Gebrauch machen von den verschiedenen Neuerungen in der Liturgie, aber auch die rechten Grenzen einhalten (ebd.). In der Nr. 20 des Dokuments wird auf eine doppelte Fehlhaltung aufmerksam gemacht, die auch heute häufig anzutreffen ist. Zum einen dürften die Alumnen die liturgische Feier nicht «als bloße Einübung in den künftigen seelsorglichen Dienst betrachten und erleben», sondern vielmehr «im Blick auf ihre derzeitige Lebensphase, in bewusster, verstehender und andächtiger Weise am liturgischen Mysterium teilnehmen». Zum anderen dürfe es nicht zu einem Eklektizismus bei der Auswahl liturgischer Texte kommen, sondern man sollte vielmehr «alle Schätze des Gebetes der Kirche aufspüren». Dabei ist die tägliche Eucharistiefeier Mitte des ganzen Seminarlebens (Nr. 23). Es geht um ein Leben aus der Eucharistie, weswegen man auch in der Ferienzeit «eifrig und regelmäßig» an der Hl. Messe teilnehmen soll (Nr. 25).

Das innere Verständnis für die Liturgie zeigt sich auch beim Stundengebet. Das regelmäßige gemeinsame Gebet der Haupthoren Laudes und Vesper wird besonders hervor gehoben, aber auch ein Einüben in die anderen Horen ist sinnvoll. Wichtig ist vor allem, dass es eine geistliche Einführung in das Verständnis der Psalmen gibt.

Das Leben im Seminar betrifft auch die anderen Sakramente, vor allem die Buße und die hl. Weihen, die ja regelmäßig wiederkehren. Wichtig für die propädeutische Phase ist die Tatsache, dass darin auch eine kurze liturgische Anleitung im Sinne einer Einführung in die Hl. Messe, das liturgische Jahr, das Bußsakrament und das Stundengebet geschieht. Bevor ein Seminarist also richtig seine Studien aufnimmt und das Seminarleben mit vollzieht, sollte ein liturgisches Fundament gelegt sein, da dieses heutzutage nicht mehr vorausgesetzt werden kann.

Im zweiten Teil über die Liturgiewissenschaft als theologisches Lehrfach ist von dem richtigen Verständnis der liturgischen Erneuerung die Rede, die «im Lichte der gesunden Lehre und Überliefung nicht nur des Westens, sondern auch des Ostens» geschehen soll (Nr. 44b). Betont wird vor allem die Fähigkeit zur Unterscheidung des unveränderlichen Teils der Liturgie von den anderen Teilen, die Wandlungen unter-

liegen[33]. Den Alumnen soll auch ein Verständnis für die Wahlmöglichkeiten innerhalb der Rubriken gegeben werden (Nr. 46). Von daher bestimmt sich die Aufgabe des Liturgieprofessors, der nicht nur Theologie, sondern auch Geschichte studiert haben und ein feines Gefühl für das öffentliche Gebet der Kirche haben soll. Vor allem aber müsse er sich bewusst sein, «dass seine Aufgabe nicht rein wissenschaftlicher und technischer Natur, sondern mystagogisch ist, d.h., dass er die Alumnen in das liturgische Leben und seiner Spiritualität einzuführen hat» (Nr. 51). So soll die mystagogische Kompetenz der Liturgieausbilder auf die Alumnen übergehen. Darin läge das eigentliche Ziel der liturgischen Ausbildung im Seminar. Mit anderen Worten: «Die Vorbereitung auf die liturgische Praxis kann nicht mehr wie früher im Erlernen von Rubriken bestehen. Es geht in der erneuerten Liturgie um die Hinführung zu einem Leitungsstil, der den ganzen Menschen umfasst und eine Synthese von Spiritualität, kompetenten Umgang mit dem Ritual, Kommunikationsbereitschaft und ästhetischem Interesse versucht»[34]. Die Verbindung von «praktischem und mystagogischem Aspekt der liturgischen Ausbildung»[35] ist für die Zukunft entscheidend.

Balthasar Fischer hat vor diesem Hintergrund vor inzwischen 30 Jahren 15 Thesen formuliert, die beschreiben, was ein junger Seelsorger im Seminar über Liturgie gelernt haben sollte, um seiner pastoralliturgischen Aufgabe gerecht zu werden – Thesen, die m.E. immer noch aktuell sind[36]. Als erstes nennt er das rechte Denken von der Liturgie. «Der junge Seelsorger muss gelernt haben, dass Liturgie nicht etwa gleichzusetzen ist mit dem Außenwesen, der Schale des gottesdienstlichen Geschehens, sondern das durch die Zeiten fortdauernde Priesterwirken Christi darstellt» (Nr. 1). Es gehe darum, Grenzen zu erkennen, «die der Variation und dem Experiment gesetzt bleiben müssen, wenn der Gläubige erkennen soll, dass er Liturgie der Kirche und nicht einen willkürlich zurecht gemachten Gottesdienst dieses individuellen Liturgen vor sich hat» (ebd.). Die mystagogische Kompetenz zeigt sich auch im Vortrag der Texte: «Nur wer liturgische Texte innerlich begriffen hat, kann durch

---

33 Cfr. dazu auch J. Ratzinger, *Liturgie – wandelbar oder unwandelbar? Fragen an Joseph Ratzinger*, ursprünglich erschienen in IKaZ 6 (1977) 417-427. Jetzt wiederaufgenommen in J. Ratzinger, *Theologie der Liturgie* (Gesammelte Schriften, Band 11), 613-626, Freiburg 2008.

34 F. Kohlschein, *Zur liturgischen Ausbildung der Priesteramtskandidaten im Priesterseminar*, in LJ 38 (1988) 249-252 (*ibid*. 252).

35 P. Gradauer, *Römische Erlässe und Entscheidungen. Liturgische Ausbildung in Seminarien*, in ThPQ 127 (1979) 388-389.

36 Cfr. B. Fischer, *Was muss der junge Seelsorger im Seminar über Liturgie gelernt haben, um seiner pastoralliturgischen Aufgabe gerecht zu werden? Die Antworten der Instructio in fünfzehn Grundaussagen*, in Seminarium 19 (1979) 753-758. Die folgenden Nummern im Text beziehen sich auf diesen Artikel.

ihren Vortrag tätige und bewusste Teilnahme der Gläubigen entzünden» (Nr. 2). Zu häufig spürt man noch beim Vortragenden, dass er das, was er momentan liest, nicht richtig verstanden hat. Das betrifft nicht nur die Lesung oder das Rezitieren der Psalmen, die häufig völlig ohne Betonung heruntergeleiert werden, sondern auch später als Priester den Vortrag der Orationen, in denen sich bisweilen eine tiefe Theologie zeigt, die aber nicht zum Ausdruck gebracht wird, wenn man die Oration einfach herunterliest. Fischer erwähnt auch den «Blick auf die Reichtümer der östlichen Liturgie» (Nr. 4), der natürlich nur dann gelernt werden kann, wenn der junge Seelsorger verstanden hat, dass die römische Liturgie nur *eine* katholische Liturgie unter vielen ist, nicht die einzige. Ein solcher Hinweis will keineswegs die Gültigkeit der römischen Liturgie in Frage stellen, sondern positiv auf den Reichtum anderer Liturgiefamilien aufmerksam machen. Ein reifes Verständnis der Liturgie ergibt sich auch durch die Einhaltung des Prinzips «lex orandi – lex credendi». Ein Wandel im nachkonziliaren «lex orandi» baut natürlich auf theologischen Weiterentwicklungen im «lex credendi» auf. Der Bezug zur Theologie ist von eminenter Bedeutung, soll das Gesetz des Betens nicht in Beliebigkeit ausarten. Eine große Herausforderung ist vor allem der richtige Umgang mit der Flexibilität der neuen Liturgie (Nr. 6). Der zukünftige Priester «muss sich klar sein, dass man den für die frei geschaffenen Teile notwendigen Takt und Geschmack durch Übung lernt» (ebd.). Dazu gehören auch die Übung im Gesang und eine ästhetische und kunstgeschichtliche Bildung. Sprechtechnisch muss der zukünftige Seelsorger so ausgebildet sein, dass er akustisch verstanden wird. Kirchenjahr und Stundengebet soll er innerlich nachvollziehen und ein Interesse für die gewachsenen Formen der Volksfrömmigkeit haben, die er nicht gegen die Formen liturgischer Frömmigkeit auszuspielen braucht. Als Hauptziel der liturgischen Bildung formuliert Fischer am Ende: «Der junge Seelsorger muss im Rahmen seiner Ausbildung so etwas wie eine liturgische Mystagogie erfahren haben, kraft derer er eine liturgische Spiritualität erwerben und weitergeben kann. Gerade in diesem Punkt wird er sich niemals fertig vorkommen» (Nr. 15).

Mit Bezug auf die römische Instruktion von 1979 hält Fischer fest, dass es ihr glücklicherweise gelungen sei, jenseits aller Warnungen vor Missbräuchen auf die positive Aufgabe der liturgischen Ausbildung hinzuweisen. Diese besteht eben nicht nur in der Vermittlung der wissenschaftlichen Fertigkeiten hinsichtlich des Vorsteherdienstes in der Liturgie. Vielmehr geht es darum, auf Grund einer gediegenen Ausbildung im historischen, theologischen und rechtlichen Sinn eine liturgische Spiritualität zu entwickeln, «die dann von ihren gottesdienstlichen Unterweisungen, vor allem aber von ihrem gottesdienstlichen Tun ausstrahlen soll in das heilige Volk Gottes» (ebd.). Analog zu den Dimensionen der Priesterausbildung im Ganzen, bei denen

immer wieder darauf aufmerksam gemacht wird, dass die menschliche und geistliche Reife im Grund die wichtigsten Dimensionen darstellen (denn aus ihnen ergeben sich das Interesse für die Theologie und Pastoral), könnte man für die spezifisch liturgische Ausbildung der Priesteramtskandidaten sagen, dass das Entscheidende eine liturgische Spiritualität ist, die zu einer mystagogischen Kompetenz führt, diese aber nur möglich ist durch eine gute Kenntnis der Geschichte und Theologie der Liturgie.

In der deutschen Rahmenordnung für die Priesterbildung vom 12. März 2003 (Neufassung von 1988)[37] wird als Studienziel im Fach Liturgiewissenschaft «die Kenntnis von Sinn, Wesen und Vollzug kirchlicher Liturgie» bezeichnet (Nr. 119). Dabei geht es um die Vermittlung von sprachlichen, kommunikativen und ästhetischen Kompetenzen, die für die Feier von Gottesdiensten erforderlich sind. Darüberhinaus ist von der Befähigung der zukünftigen Priester die Rede, «ihren liturgischen Dienst als Leiter gottesdienstlicher Versammlungen verantwortlich zu vollziehen, in den verschiedenen Bereichen priesterlicher Tätigkeit das Verständnis liturgischen Handels zu erschließen und die Gläubigen zur Wahrnehmung ihrer Aufgaben in der gottesdienstlichen Feier hinzuführen» (ebd.). Die geistlichen Aspekte bzw. eine liturgische Spiritualität werden hingegen nicht erwähnt. Ein Wort wie «mystagogische Kompetenz» sucht man vergebens. Man könnte sie am ehesten mit der oben genannten ästhetischen Kompetenz in Verbindung bringen, meint aber sachlich etwas anderes. Aus dem Sinn für das Schöne in der Liturgie erwächst noch nicht automatisch eine geistliche Autorität, auch wenn beides eng miteinander zusammen hängt.

3. Die heutige liturgische Ausbildung – Erfahrungen und Optionen[38]

Neben den Liturgievorlesungen an den Fakultäten, die je nach Ansatz des Dozenten stärker historisch, systematisch oder pastoral ausgerichtet sind, wird heute in den Seminaren auf die liturgiepraktische Ausrichtung großen Wert gelegt, wenn

---

37 Cfr. Die deutschen Bischöfe 73, *Rahmenordnung für die Priesterbildung. Nach Überarbeitung der Fassung vom 01. Dezember 1988*, Bonn 12. März 2003. Die folgenden Nummern beziehen sich auf die interne Zählung des Dokumentes.

38 Cfr. hierzu auch C. Roth, *Mystagogie, ars celebrandi und Priesterausbildung*, in ThGl 99 (2009) 189-204 (v.a. 200-204).

auch der zeitliche Rahmen, der hierfür vorgesehen ist in den einzelnen Seminaren sehr unterschiedlich, gegenüber früheren Zeiten[39] sogar beträchtlich geringer sein kann und nicht mehr in erster Linie auf das Erlernen der Rubriken ausgelegt ist. Da die Voraussetzungen der einzelnen Priesteramtskandidaten hinsichtlich ihrer liturgischen Vorbildung heute – da man nicht mehr von einem volkskirchlichen Milieu ausgehen kann, in dem die meisten Alumnen wenigstens eine Zeitlang als Messdiener Erfahrungen in der Liturgie sammeln konnten – sehr unterschiedlich sind, arbeitet man in der liturgiepraktischen Ausbildung gerne individuell. Dabei helfen die modernen Kommunikationsmittel (Video-Aufnahme und Besprechung), die im Einzelnen vorhandenen Defizite buchstäblich vor Augen zu führen. In diesem Zusammenhang sollte auf drei Dinge besonders geachtet werden: zum einen auf die Sicherheit im Vollzug der Riten, die gleichsam das Fundament einer *ars praesidendi* ist[40]; sodann auf die geistliche Dimension, welche die Tiefe des Vorsteherdienstes ausmacht (was natürlich in den praktischen Übungen nicht «überprüft» werden kann); und schließlich auf die Natürlichkeit, die der Zelebrant im Vollzug der Gesten und Riten besitzt.

In dieser Hinsicht wird in der Ausbildung zunehmend auch auf rhetorische Übungen Wert gelegt. Diese spielen nämlich nicht nur in der Homiletik eine wichtige Rolle, sondern für die ganze Liturgie, die ja ein Kommunikationsgeschehen ist, bei der die Sprache und die Stimme des Liturgen eine besondere Rolle spielt[41]. In der Ausbildung der Priesterseminare gehören deshalb Sprecherziehung und Stimmbildung inzwischen zu den standardmäßigen Ausbildungsinhalten. Dabei wird zunehmend auch ein Blick auf die Sprach- und Sprechkultur in Rundfunk und Fernsehen gerichtet, auch wenn es dort um andere Inhalte geht als in den gottesdienstlichen Texten. In puncto Verständlichkeit (Kommunikation) und Glaubwürdigkeit des Sprechers

---

39 Siehe oben S. 329-330 zur liturgisch-rubrizistischen Ausbildung Anfang des 20. Jahrhunderts in Passau, wo 7 Semesterwochenstunden Liturgie oder liturgische Übungen vorgesehen waren.

40 Cfr. dazu u.a. H. Stenger, *Liturgie und Liturgiewissenschaft aus der Sicht eines Pastoralpsychologen*, in LJ 38 (1988) 60-78; id., *Zur Persönlichkeit des geweihten Liturgen, in Id., Für eine Kirche, die sich sehen lassen kann*, Innsbruck-Wien 1995, 113-121; G. Pinckers, *Vorstehen in der Eucharistie und in anderen gottesdienstlichen Feiern. Überlegungen zum liturgischen Leitungsdienst*, in HlD 46 (1992) 158-172; W. Haunerland, *Mystagogie, liturgische Bildung und Feierkultur*, in *Priester und Liturgie*, hg. von George Augustin u.a., Paderborn 2005, 343-367 (*ibid*., 357-359). Wichtig und hilfreich auch die Ausführungen bei Thomas Kabel, *Handbuch liturgische Präsenz. Zur praktischen Inszenierung des Gottesdienstes*, I, Gütersloh 2002; id., *Handbuch liturgische Präsenz. Zur praktischen Inszenierung der Kasualien*, II, Gütersloh 2007.

41 Cfr. dazu M. Probst, *Kommunikativer Vortrag liturgischer Texte. Anmerkungen zu einer unterschätzten Aufgabe*, in LS 39 (1988) 225-227; W. Haunerland, *Sprachkultivierung und Gottesdienst. Zur praktischen Relevanz einer liturgischen Textsortenlehre*, in HlD 56 (2002) 240-248.

(Authentizität) gelten hier aber dieselben Standards. So wird es als sinnvoll empfunden, verschiedene Textformen (Vortrag einer Lesung, Predigt, Gebet) in der Sprecherziehung einzuüben.

Festzuhalten ist: Sowohl theologisch als auch praktisch wird heute in den theologischen Fakultäten und Seminaren viel getan, um die Priesteramtskandidaten liturgisch sinnvoll auszubilden. Fundament einer Ausbildung, die den zukünftigen Priester zu einem Mystagogen macht, sind und bleiben aber seine menschlichen Fähigkeiten und vor allem sein eigener Glaube. Bei seinen Beobachtungen aus dem Pastoralkurs der Priesteramtskandidaten in Trier hat *Klaus-Peter Dannecker* als Problem ausfindig gemacht, «dass es kaum zu einer Reflexion der gefeierten Glaubensinhalte kam und die schriftliche Ausarbeitung auf der sicher notwendigen praktisch-gestalterischen Ebene blieb, aber eine (liturgie-)theologische Auseinandersetzung sehr oft fehlte»[42]. Bei einem Projekt, das Modell der Homiletik mit dem Schema «Kernsatz – Überzeugungssatz – Zielsatz» auf die Pastoralliturgie zu übertragen, kam er zu dem Ergebnis, dass es nicht mehr nur darum gehen kann, die Studierenden zu einer «handwerklich» guten Durchführung liturgischer Feiern auszubilden, sondern vielmehr die Verbindung von Theologie und praktischem Glaubensvollzug aufzuzeigen wäre. Dabei benennt er die Fallstricke wie den pädagogischen Missbrauch der Liturgie und stellt fest, dass die Liturgie niemals etwas «bewusst machen» oder «verdeutlichen» kann, sondern immer Feier der Vergegenwärtigung des Paschamysteriums Christi ist. Die Mystagogie im Sinn der Hinführung zum Geheimnis Gottes (verbunden mit der eigenen religiösen Erfahrung) kommt durch die Feier der Liturgie selbst und deren inneres Verständnis, nicht durch die pädagogische Geschicklichkeit des Liturgen zustande. Denn: «Liturgie lernt man nicht durch akademisches Studium, sondern durch Mitfeier würdiger Gottesdienste»[43]. In den Seminaren wird es deswegen immer auch darauf ankommen, in welcher Form die Priester in der Hausleitung die Gottesdienste feiern, denn an ihrer Kompetenz können sich die Seminaristen ausrichten.

Wie also sollte die liturgische Priesterausbildung heute und für die Zukunft aussehen? Zusammenfassend können drei Anregungen gegeben werden:

1. Die liturgische Ausbildung muss noch mehr als bisher von der geistlichen und

---

42 Cfr. K. P. Dannecker, *Elementarisierung in der Pastoralliturgie*, in *Seelsorge lernen in Studium und Beruf*, hg. von G. Köhl, Trier 2006, 278-285 (ibid. 278).

43 S. Swayne, *Mystagogische Liturgie. Liturgische Bildung durch geistliches Feiern*, in Gottesdienst 18 (1984) 81-83, *ibid.* 83.

persönlichen Reife des Zelebranten ausgehen und diese fördern, damit er zu einem kompetenten liturgischen Mystagogen der Gemeinde werden kann. Gerade in der Konkurrenz zu anderen Ritualanbietern ist die liturgische Qualitätssicherung sehr stark von der menschlichen und geistlichen Kompetenz des Vorstehers abhängig.

2. Die liturgische Ausbildung von morgen wird weiterhin die Tradition von gestern im Auge behalten. Der Reichtum der katholischen Liturgie über die Jahrhunderte hinweg ist ein Schatz, den es neu zu entdecken gilt, um die zeitgemäße Gestaltungsform der Liturgie im 21. Jahrhundert zu finden. Dies sollte bei aller – an sich berechtigten – Rede von der «Kurskorrektur», die durch die liturgischen Reformen des II. Vatikanischen Konzils gekommen ist, nicht vergessen werden. In diesem Zusammenhang ist sicher auch ein unbefangenerer Umgang mit dem römischen Ritus von 1962 anzuraten, aber auch mit Traditionen, die vor das Konzil von Trient reichen und andere alte Riten (des Ostens und des Westens) in den Blick nehmen.

3. Immer schon hat die Liturgie moderne, zeitgemäße Formen in ihre verschiedenen Riten integriert. Dies wird auch in Zukunft der Fall sein. Eine Offenheit für weltliche Rituale ist nur dann abzulehnen, wenn der christologische Kern dabei aus dem Blick gerät. Deswegen bedarf es immer wieder der theologischen Versicherung der Liturgie durch die Christologie und Trinitätslehre. Wo diese aber gegeben ist, darf man in Zukunft vielleicht noch mutiger als bisher neue Formen innerhalb der Liturgie entwickeln, die stärker aus der Lebensmitte der Menschen von heute genommen sind. Für die Priesterausbildung bedeutet dies, dass zur liturgisch-mystagogischen Ausbildung auch eine Offenheit für gesellschaftliche Entwicklungen mitsamt ihren Ausdrucksformen gehören darf.

RISTAMPA

LEONID USPENSKIJ

La teologia dell'icona.

Storia e iconografia

pp. 378 • Illustrazioni bianco-nero • € 30,00

L'opera presenta l'icona cogliendola nei nessi che la costituiscono: con l'Incarnazione, con la Chiesa e con la nota tipicamente ecclesiale dell'integrazione. L'icona è presentata come parte integrante della tradizione cristiana e come coessenziale alla natura del cristianesimo e della sua capacità di generare cultura e di trasfigurare la vita dell'uomo e del mondo. Lo studio di Uspenskij ha il merito di mostrare il valore artistico dell'icona, la sua bellezza, come un frutto della sua capacità di manifestare il vero: la potenza salvifica dell'Incarnazione di Cristo.

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

I sacramenti come concretizzazione della storia della salvezza

Michael Stickelbroeck
Philosophisch- Theologische Hochschüle St. Pölten

Queste pagine intendono presentare i sacramenti nella prospettiva della storia della salvezza e della rivelazione trinitaria, con particolare riguardo alla seguente questione: perché la storia di Dio con l'uomo, dopo la sua creazione, dopo il peccato originale e il ritorno alla comunione con Dio tramite la grazia, si realizza tramite segni visibili?

1. La storia della salvezza come luogo d'incontro fra Dio e gli uomini

1.1. Spiegazione del concetto di "storia della salvezza"

Il concetto dei sacramenti si può comprendere soltanto sullo sfondo della rivelazione divina nella storia della salvezza. Quest'ultima è concepibile soltanto se il senso della storia che Dio intende attuare con gli uomini si è già rivelato *nella* Storia stessa. Questa rivelazione, secondo la nostra fede, è avvenuta in Gesù Cristo; grazie al suo intervento (storico) la relazione fra Dio e gli esseri umani è cambiata. Per questo motivo la fede cristiana possiede anche un'estensione universale, perché anche la rivelazione di Dio rivolta agli uomini ha un significato universale. Per comprendere tutto ciò, bisogna tener presente la convinzione fondamentale della Nuova Alleanza, secondo cui Cristo non è soltanto il Gesù storico, ma allo stesso tempo anche il Cristo universale e perciò cosmico.

Il concetto di "storia della salvezza" significa che la relazione fra Dio e il mondo diventa concreta nell'elezione d'Israele e della Chiesa. "Concreto" vuol dire che la salvezza degli uomini diventa avvertibile in un intervento storico. La specifica rela-

zione cristiana fra Dio e gli uomini è di natura sacramentale, come renderemo evidente in questo saggio. Si pone dunque la questione circa il contenuto della salvezza, donata agli uomini nei singoli misteri oppure nei sacramenti della Chiesa. Infatti la salvezza è la riammissione degli uomini alla vita del Dio trinitario nella sua pienezza, vale a dire la ripresa di un processo interrotto, anzi distrutto a causa del peccato.

Dio vuole la salvezza degli uomini che va realizzata nel dominio escatologico di Dio. Egli lega la sua attività salvifica in favore degli uomini a segni ed azioni indicative. Nei sacramenti Dio adatta la sua attività salvifica alle condizioni corporali, storiche e sociali degli uomini.

Il fatto che l'incontro fra Dio e gli uomini avvenga proprio tramite segni sensibili significa un richiamo alla natura finita dell'uomo che, nonostante abbia bisogno d'essere guarita, diventa lo strumento dell'incontro personale con Dio[1].

Per comprendere i sacramenti cristiani bisogna tener presente che il mistero della salvezza, da secoli preannunciato in Dio, è stato realizzato nel tempo e nella storia. La sua rivelazione si è dovuta realizzare in un processo che abbraccia tutta la storia. In questa maniera, segni ed avvenimenti, promesse ed azioni diventarono strumenti della rivelazione della salvezza e possono considerarsi *prefigurazioni* del mistero di Cristo e dei sacramenti[2].

1.2. Vecchio Testamento: Israele come segno sacramentale

La Sacra Scrittura racconta la creazione dell'uomo e la sua elezione, che gli permette di entrare in contatto con la presenza salvifica di Dio, e di appartenere a Dio in maniera totale. Dopo che l'uomo si era separato da Dio a causa della disubbidienza del peccato, Dio si mette alla ricerca dell'uomo perduto e gli offre in maniera crescente la sua vicinanza, che diventa concreta nei segni salvifici dell'alleanza. Nel Vecchio Testamento troviamo l'alleanza con Abramo, con le promesse fatte al progenitore d'Israele, e l'alleanza del Sinai che viene suggellata con l'aspersione del sangue. In questo modo Dio assume una parentela di sangue misteriosa con noi uomini (cfr. Es 24,4-8).

Al posto dell'ormai infranta alleanza del Sinai, Dio, secondo la profezia di Geremia, stringerà una nuova alleanza che non potrà più essere rotta perché scritta nel cuore umano.

---

1 Cfr. H.-J. Röhrig, *«Realisierendes Zeichen oder Zeichen einer heiligen Sache». Das Sakramentsverständnis des Thomas von Aquin als Anfrage an gegenwärtige Sakramententheologie*, in LebZeug 58 (2003) 101-116, 106 s.

2 Cfr. *S. Th.* III, 62, 6 c: «Sacramenta autem veteris legis erant quaedam illius fidei protestationes». Cfr. *S. Th.* III, 62, 6, ad 2: «… ritum veteris legis, qui totus ordinabatur ad figurandum passionem Christi».

L'alleanza con Abramo è soggetta alla promessa: «In te saranno benedetti tutti i popoli della terra» (Gn 12,3). Come si vede chiaramente (dopo il racconto dei popoli e dell'infranta unità degli uomini, dopo la creazione nei primi capitoli della Genesi) a partire da Genesi 12, è un singolo uomo che come progenitore, insieme alla sua famiglia e alla sua discendenza, costituisce il punto centrale del racconto. La storia particolare dell'elezione del popolo di Israele accenna, già dal principio, alla destinazione progettata da Jahwè per tutti i popoli. Essendo lo strumento della salvezza progettata per tutti, Israele fa da mediatore per la salvezza di tutti i popoli e svolge dunque una funzione sacramentale.

Nel primo cristianesimo i segni salvifici del Vecchio Testamento furono anche considerati prefigurazioni dei sacramenti della Nuova Alleanza. Questa visione dei segni sacramentali della Vecchia Alleanza ebbe come conseguenza la scoperta nel culto del Vecchio Testamento di molte anticipazioni del servizio del nuovo popolo di Dio. La Vecchia Alleanza fu dunque considerata una prefigurazione del mistero di Cristo[3].

Fondandosi su questa visione veterotestamentaria dei sacramenti la teologia poté riflettere il *mysterion/sacramentum* nelle sue ricche e variate sfumature rivelatesi nella storia della salvezza: l'epoca prima di Cristo fu considerata il sacramento preparativo, il periodo di Gesù stesso il sacramento compiuto, la fase dopo Cristo l'epoca dei sacramenti della Chiesa.

1.3. Il culmine: la rivelazione di Cristo

La rivelazione di Dio nel Nuovo Testamento porta a compimento quella del Vecchio Testamento: Dio stesso si presenta nella "scena del mondo", in Gesù Cristo, Suo Figlio.

Quando la teologia si riferisce a Gesù Cristo come Dio fatto uomo, lo chiama *Verbum-Caro*, il "logos incarnato" o semplicemente la "parola incarnata".

Questa formulazione riprende i fatti già resi evidenti e visibili nella vita del Gesù storico, morto e risorto. L'attività di Gesù non finisce con la sua morte. Altre personalità s'inseriscono nella storia soltanto tramite le loro idee. Per quanto riguarda però Gesù, la Chiesa primitiva non proclama soltanto un suo inserimento nella storia tramite le intenzioni e gli impulsi da lui trasmessi ai suoi contemporanei. Infatti, grazie alla sua resurrezione, Gesù agisce nella storia di un organismo vivo, di un

[3] Cfr. L. Scheffczyk, *Jesus Christus – Ursakrament der Erlösung*, in H. Luthe (ed.), *Christus-Begegnung in den Sakramenten*, Kevelaer 1994[3], 13-67, 47.

soggetto d'operosità attuale. Il risultato di quest'operare è la comunità dei credenti, vale a dire la Chiesa. I discepoli fondano la loro fede sul fatto che Dio si è identificato con Gesù, che lo ha proclamato portatore escatologico della salvezza. Con la resurrezione di Gesù Dio ha confermato la sua pretesa di realizzare il regno dei cieli nel mondo.

La fede nel Dio delle promesse fatte ad Abramo e nel Dio dell'alleanza con Israele si trasforma nella fede in quel Dio che si fa riconoscere come colui «che ha risuscitato dalla morte Gesù, nostro Signore» (Rm 4,24). In questo suo operare Dio si è rivelato a noi nella relazione a Gesù quale «suo figlio». Si tratta dell'auto-rivelazione di Dio come padre dell'umanità di suo Figlio. Dopo la Pasqua, il Gesù storico e la sua pretesa di essere il definitivo mediatore della salvezza offerta da Dio agli uomini, sono afferrabili soltanto grazie ai testimoni dell'evento pasquale. Con la Pasqua, Dio ci ha rivelato la sua vera identità con Gesù e ci ha offerto la possibilità di partecipare all'unità del Padre e del Figlio nello Spirito Santo.

Il Regno di Dio proclamato da Gesù è identico a Lui stesso. Per questo motivo si parla di *autobasileia*. Molti eventi nella vita di Gesù rendono evidente l'unità della rivelazione col Padre nello Spirito Santo. Tale unità è la chiave per la comprensione e realizzazione del messaggio della *basileia*.

Il Nuovo Testamento dimostra che il progetto salvifico di Dio si riassume, si concretizza e si compie in Gesù Cristo. Egli non è soltanto il rivelatore definitivo e perfetto del consiglio di Dio, ma anche il suo contenuto in senso proprio. È l'essenza e allo stesso tempo il contenuto di ciò che si chiama *mysterion*. La comprensione di tale consiglio (in greco *mysterion*, in latino *sacramentum*), quale elemento costitutivo dei sacramenti in vista della loro denominazione posteriore, rende possibile anche la comprensione della relazione intima fra Cristo e i sacramenti della Chiesa.

1.4. La trinità come fondo dell'auto-comunicazione divina

Il presupposto e le radici della comunicazione di Dio verso l'esterno, cioè verso la creazione materiale e verso gli esseri spirituali attraverso la grazia, si trovano all'interno della vita trinitaria. Questo mistero è il fondo dell'ordine della grazia e con ciò della storia della salvezza perché, verso l'interno, verso Dio, è il mistero dell'auto-comunicazione divina. Dio, nella pienezza sovrabbondante della sua vita, è un mistero della comunicazione, dell'infinità comunicata verso l'interno. Questa comunicazione trinitaria interna avviene nell'unico modo possibile, cioè nel dare e nel ricevere della natura una e indivisibile, perché l'infinito non può essere né diviso né moltiplicato. L'unità si realizza in Dio nel modo supremo, ma è contemporaneamente anche

un momento della pluralità che si esprime nel modo diverso di possedere l'infinità unica. L'unità a sua volta non è d'intralcio al movimento della vita divina interna. È un'unità viva nella sua pienezza – una comunità, che non è soltanto un'unione di tre persone in una natura, è piuttosto un'unione di tre persone che risulta dal dare e dal ricevere di questa unica natura: *è la communio che risulta dalla communicatio*.

Nella via della salvezza questa comunicazione trinitaria interna si rivolge verso l'esterno. La grazia non è soltanto una comunicazione che l'infinito indirizza alle creature finite, ma anche una comunicazione di ciò che Dio trasmette dentro se stesso verso l'esterno, alle creature non divine. La grazia è la trasmissione della comunicazione trinitaria verso l'esterno.

Il mediatore della comunicazione divina verso l'esterno è lo Spirito Santo, che si deve alla donazione reciproca del Padre e del Figlio nell'aspirazione trinitaria interna da cui procede come persona. La rivelazione di Dio rivolta agli uomini nella storia della salvezza non è concepibile senza l'attività mediatrice dello Spirito Santo. Lo Spirito Santo è l'elevazione personale di quella comunicazione in cui consiste la vita divina: Egli è la forza comunicativa di Dio rivolta verso l'esterno, Egli supera l'abisso verso le creature.

Il Padre ha reso Suo Figlio visibile, e il Figlio, avendo proclamato sulla croce: «Tutto è compiuto», ci dona lo Spirito senza limiti. L'auto-comunicazione di Dio verso l'esterno significa "missione". Le missioni delle persone divine sono una trasmissione della comunicazione trinitaria interna verso la creazione, che in questa maniera è assunta nella comunione trinitaria. L'incarnazione, sotto quest'aspetto, è la continuazione dell'originaria comunicazione trinitaria divina, di modo che un uomo è immediatamente assunto nella comunione divina fra il Padre e il Figlio.

I sacramenti dunque fanno in modo che quest'inserimento delle creature nella vita divina non si limiti ad un uomo, Gesù Cristo, ma s'estende a tutti. Tramite i sacramenti noi possiamo diventare «uno spirito e un corpo» con Gesù Cristo e non soltanto entrare in un contatto qualsiasi con Lui.

«Soltanto premettendo che Dio è trinitario – soltanto se Dio stesso è Parola (Logos) ovvero "Relazione", e soltanto se Dio è Spirito, in altre parole se Dio è l'unità mantenendo la differenza –, un uomo può appartenere a lui senza perdere in questa maniera la sua natura umana e senza che Dio venga ridotto a creatura finita»[4]. Così, la trinità è il presupposto per la rivelazione e per la storia della salvezza.

---

[4] K.-H. Menke, *Gesù Cristo: L'assoluto nella storia? La questione circa il significato universale di un fatto storico*, in M. Serretti (a cura di), *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, Milano 2001, 229-261, 244.

2. L'aspetto cristologico

2.1. L'umanità di Cristo come *universale concretum* della salvezza

Origene, il grande teologo proveniente da Alessandria, considera il Logos incarnato il grande e il primo sacramento, poiché nella sua umanità, ossia nella carne, Dio ha messo un segno visibile. Ci si è avvicinato in modo tale che ci permette di toccarlo[5].

L'incontro fra Dio e gli uomini avviene tramite la persona di Gesù, in un punto determinato della storia, in un luogo concreto del mondo ed anche in mezzo ad un popolo particolare. Questo momento storico, concreto e particolare, dunque, sta per assumere un significato universale per tutti gli uomini. Per comprenderlo, dobbiamo tener presente che già la promessa e la fondazione dell'eterna alleanza con Abramo ed i suoi discendenti si estendevano in modo universale su tutti i popoli della terra. Abramo diventò il capostipite per molti. Se Dio entra in relazione con le creature personali proprio nella loro condizione storica e mondana, questa sua auto-comunicazione divina assume una forma concreta e diventa storica. Soltanto in questa maniera e sotto questa forma gli uomini la possono afferrare. Secondo la convinzione di san Paolo, Gesù Cristo, il Figlio di Dio, è il mediatore, mandato da Dio, della benedizione divina promessa a tutti gli uomini. Questa benedizione è indicativa della presenza immediata di Dio nella sua unicità: «perché in Cristo Gesù la benedizione di Abramo passasse alle genti e noi ricevessimo la promessa dello Spirito mediante la fede» (Gal 3,14).

L'incarnazione di Dio in Gesù Cristo è il culmine di tutti gli eventi relativi nella storia della salvezza. La fede nell'incarnazione di Dio fa in modo che il cristianesimo occupi una posizione esposta fra tutte le altre ideologie e confessioni. Dio, senza nome e senza limiti modali, colui che è del tutto diverso dagli altri esseri, non si fa soltanto "trasparente" in un certo essere, anzi, egli che sta sopra ogni altra cosa e che, secondo la Scrittura, è tutto (Sir 43,27), si è identificato una volta per sempre con una persona particolare, che sembra un punto trascurabile nel cosmo immenso e dentro una folla sterminata, cosa che equivale allo scandalo.

Questa persona particolare quindi può affermare, con riferimento a se stesso, in modo autorevole ed esclusivo: «Io sono la porta... Tutti coloro che sono venuti prima di me, sono ladri e briganti» (Gv 10,7); e «Nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (Mt 11,27).

---

5 Cfr. Origene, GCS 41/1,19.

Questo è lo scandalo insito nella fede cristiana: l'identità di Dio, nella sua immediatezza, che s'esprime nell'auto-comunicazione divina, con la persona storica Gesù di Nazaret, che è vissuto soltanto in un tempo e in un luogo determinato, e che deve essere il mediatore escatologico della salvezza per tutti.

La volontà divina di salvare gli uomini, secondo la visione cristiana, si è manifestata nella storia, in modo definitivo, nella persona e nella vita di Gesù Cristo al servizio del futuro regno di Dio. Gesù in quanto persona storica è il legame inseparabile fra il Dio eterno, che mira alla salvezza degli uomini, e il mondo.

2.2. L'attualizzazione del mistero di Cristo nei sacramenti

Prima della sua ascensione Gesù fece ai discepoli la promessa: «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo», con l'intenzione di mantenerla tramite una permanente presenza reale della sua persona, delle sue opere e delle sue parole in mezzo a loro, nella loro comunità, nelle loro azioni. Si pone dunque la questione circa la possibilità di mantenerla, di metterla in pratica. Gesù era venuto al mondo non soltanto per un paio di privilegiati cui aveva offerto una sua comunità di vita, ma intendeva giungere a tutti. Anche le generazioni posteriori dovevano conservare non solo un pallido ricordo che, inoltre, si sarebbe fatto sempre più sottile durante il corso dei tempi. Supponiamo[6] che Egli avesse lasciato loro, per il loro cammino soltanto delle parole testamentarie: Per quanto tempo il ricordo di raccomandazioni sarebbe restato vivo tra loro? Le sue istruzioni non sarebbero state dimenticate in poco tempo? Supponiamo inoltre che Lui avesse infuso loro il suo spirito affinché, dopo la sua morte, potessero finalmente comprendere chi Egli fosse stato e che cosa avesse fatto, secondo la sua promessa: «È bene per voi che io me ne vada, perché se non me ne vado, non verrà a voi il Consolatore; ma quando me ne sarò andato, ve lo manderò», «prenderà del mio e ve lo annunzierà». Partiamo dunque da tutti questi presupposti!

Ma tutto questo sarebbe stato sufficiente per sempre? Questo spirito di natura, non sarebbe stato troppo divino-spirituale per conservare, tra loro, non soltanto un vivo ricordo di lui, ma per renderlo veramente presente, ovvero presente in persona? I soli discepoli erano troppo pochi. Dopo la sua resurrezione Gesù li spargerà ai quattro venti. Per assicurare la sua presenza tra loro ci voleva dunque qualcos'altro, una cosa suppletiva che fosse accessibile ai sensi umani e che garantisse la sua presenza immediata. Questa presenza doveva, da un lato, manifestarsi, e dall'altro essere al

6 Cfr. H. U. von Balthasar, *Neuere Klarstellungen*, Einsiedeln 1995^2, 52 s.

riparo da qualsiasi violazione e deformazione da parte degli uomini. Doveva essere qualcosa che lo facesse presente ai credenti senza permettere che se ne impadronissero per usi di magia, qualcosa di permanente e allo stesso tempo sempre attuale, un segno, un accenno alla sua presenza reale, al suo sacrificio fatto per amore degli uomini, alla sua disponibilità per ogni persona umana.

Questo progetto si doveva realizzare mediante un'istituzione (*institutio*). Quello che il Signore diede alla sua Chiesa fu dunque l'istituzione dell'Eucaristia: «Questo è il mio corpo, questo è il mio sangue versato per voi; fate questo in memoria di me». Tale offerta avviene in una forma che garantisce la sua presenza viva per sempre. «E la Eucaristia è soltanto il nucleo intimo di tutta la istituizione che si chiama "la chiesa"»[7]. Mediante i sacramenti, la Chiesa, fungendo da mediatrice, accenna alla sua presenza immediata. Tramite la Chiesa tutte le opere che Gesù aveva compiuto e che intendeva realizzare anche in futuro, dovevano essere presenti per i credenti in maniera permanente.

Tramite i sacramenti Cristo rende presenti le sue opere salvifiche, cioè la sua morte e la sua resurrezione, compiute una volta per sempre, nella Chiesa, di modo che questa vi possa sempre partecipare. I sacramenti permettono agli uomini appartenenti ad epoche posteriori d'assistere ad un evento storico passato già da molto tempo e di parteciparvi.

Per illustrarlo con un esempio, con l'istituzione dell'eucaristia. Così afferma il Concilio Vaticano II: «Il nostro Salvatore nell'ultima cena… istituì il Sacrificio eucaristico del suo Corpo e del suo Sangue, onde perpetuare nei secoli, fino al suo ritorno, il Sacrificio della Croce, e per affidare così alla sua diletta Sposa, la Chiesa, il memoriale della sua Morte e della sua Resurrezione» (SC 47).

Al fondo della dottrina trinitaria, cristologica e pneumatologica della Chiesa universale, questo brano illustra che l'eucaristia è da intendersi come un'attualizzazione. Se Dio intende salvare tutti gli uomini, facendosi presente come grazia e vita, la liturgia dei sacramenti è il compimento del sacerdozio di Cristo, secondo l'ordine divino dato alla Chiesa. Cristo stesso, presente nell'eucaristia, è il soggetto della predicazione e del sacrificio offerto.

La presenza di Gesù che offre la sua vita e compie l'opera salvifica raggiunge l'apice nell'eucaristia, ma, per analogia, anche negli altri sacramenti. La vecchia alleanza cita un'attualizzazione: ogni Pasqua era la realizzazione attuale, un ricordo dell'esodo dall'Egitto.

---

7 *Ibid.*, 53.

Nell'eucaristia s'attualizza il sacrificio di Gesù che porta la vita al mondo. In questo modo si realizza sia la nuova, definitiva comunità fra Dio e il popolo del Patto nuovo come anche la remissione dei peccati. San Giovanni mette un particolare accento sull'incarnazione: la vita eterna s'ottiene soltanto attraverso la carne e il sangue di Gesù. L'incarnazione, considerata fondo ed elemento strutturale della redenzione, presuppone che la carne sia il cardine della salvezza: *caro cardo salutis*.

Secondo il modello di Cristo, con riguardo al carattere universale della sua missione, i sacramenti della Chiesa svolgono una funzione universale. Non si può distinguere fra un Cristo che porta la salvezza ai credenti e un altro Cristo che porta la salvezza a coloro che "mangiano" il pane consacrato, anche se questo mangiare presuppone la fede. In altre parole: la dimensione della fede è, per forza, sempre di natura sacramentale, come anche la fede in Cristo deve esprimersi nella celebrazione dei sacramenti, in particolare del battesimo e dell'eucaristia.

La nostra attività pastorale persegue lo scopo di condurre gli uomini ai sacramenti, per questo avviene l'incontro con Cristo.

3. L'aspetto della teologia sacramentale

3.1. La corporeità dell'uomo: il segno e lo strumento della salvezza

Un elemento essenziale, anzi il presupposto indispensabile per la redenzione dell'uomo è il carattere corporeo e carnale, vale a dire "l'incarnazione" della grazia. Soltanto mediante il corpo di Cristo incarnato, con Lui e in Lui, Dio, l'eterno e il trascendente, si può mettere "al posto" degli uomini separati tra loro dallo spazio e dal tempo.

L'individuazione dell'uomo, effettuata per mezzo del suo corpo, è il presupposto necessario di qualsiasi comunicazione, poiché soltanto cose distinte tra loro sono in grado d'entrare in contatto, di stabilire una comunicazione. Lo spirito a sua volta ha bisogno del corpo per esprimersi, per trasmettere i propri pensieri ed intenzioni. Senza la capacità d'esprimersi per mezzo di gesti visibili, vale a dire del corpo, gli atti fondamentali del pensare e del volere come anche l'affettività di una persona umana, non sarebbero accessibili ad altri – secondo il proverbio: ciò che si trova dietro la fronte non si riconosce.

Il soggetto della comunicazione però non è il corpo materiale, ma la persona spirituale che s'esprime per mezzo di esso. Il corpo da solo non ha la capacità di stabilire una comunicazione. Soltanto l'anima, come principio formale del corpo, permette

quest'attività[8]. Per diventare un essere spirituale che esprimendosi si perfeziona, l'uomo deve incarnarsi sempre di più.

Bisogna tener presente quanto detto per rispondere alla domanda, in che modo l'uomo, nelle condizioni di un essere spirituale legato ad un corpo, può entrare in contatto immediato con Dio che gli si rivela nella storia della salvezza? Una risposta teologica, per essere accreditata, ha bisogno di un fondamento antropologico e quindi di un riferimento all'esistenza fisica dell'uomo; altrimenti non resta altro che un'affermazione.

Queste riflessioni intendevano illustrare un aspetto fondamentale della teologia sacramentale: la trasmissione della grazia tramite segni visibili e, di conseguenza, "l'incarnazione della grazia".

3.2. La mediazione di Cristo e la corporeità dell'uomo

Dio, assumendo, nella sua incarnazione, la condizione umana, rende palese che l'uomo, per stabilire il contatto con altre persone, ha bisogno di una mediazione simbolica e sensuale, il che è anche un elemento caratteristico dell'esistenza umana. Dio fa partecipare il cosmo e gli elementi all'incarnazione di suo Figlio, e si rivela in una forma corporea e concreta che permette con Esso un contatto sensibile.

La redenzione dell'uomo non è intesa da san Paolo in maniera gnostica, vale a dire come spiritualizzazione «del corpo destinato alla morte». Egli non proclama una liberazione dal corpo, ma piuttosto il contrario: La sua teologia non mira ad una spiritualizzazione senza riferimento al corpo, ma ad una trasformazione e trasfigurazione del corpo umano secondo il modello di Cristo risorto (Fil 3,21; cfr. 2 Cor 4,1).

La soteriologia pone l'accento su questa dimensione corporea nella quale risiede il presupposto per la Redenzione dell'uomo. Cristo sta davanti a Dio, al posto del peccatore, e in questa maniera, nel suo corpo mortale, si compie il risarcimento dei nostri debiti (cfr. Col 1,22; Ef 2,13 s.). Mediante questo corpo avviene il cambio salvifico fra Cristo e il peccatore. Il corpo mortale dell'uomo, e non la sua anima, è il punto di riferimento per quel processo centrale in cui Cristo si mette al posto degli uomini davanti a Dio.

Durante i dieci anni passati, nella mia attività di parroco di campagna, ho visto tante persone che cercavano la loro salvezza in dottrine esoteriche, che sono spiritualistiche, diffuse e poco concrete. Perciò mi pare ancora più importante mettere in rilievo la dimensione corporea della salvezza.

---

8 *S. Th.* I, 75, a. 2.

La corporeità è un limite, ma anche il *principium communicationis*. L'unione dell'uomo con Cristo *per fidem et fidei sacramentum*[9], la meta concreta dell'uomo secondo l'ordine della salvezza, è possibile soltanto a condizione che sia rispettata e mantenuta la corporeità degli uomini e di conseguenza la comunione fra di loro. H. U. von Balthasar scrive a questo proposito: «Il corpo dell'uomo appartiene altrettanto a Lui che al mondo, i suoi sensi sono per principio altrettanto presso le cose (anzi in certo senso queste cose stesse) che presso di lui; e unicamente a partire dal mondo che lo circonda il suo spirito si sveglia per l'incontro con se stesso. (…) Come un esposto fino al fondamento di se stesso, Egli incontra proprio in questo fondamento tutto il resto insieme con lui fondato, comunica con ogni cosa che si fonda nello stesso fondamento (…)»[10].

Questo brano illustra il *principium communicationis*. Secondo Balthasar, ogni soggetto umano, da un lato, include tutti gli altri, anche se, dall'altro, questi ne restano esclusi per la loro specificazione materiale. Ogni "io" umano include sempre anche il "noi", il che rende possibile la donazione spontanea della grazia divina tramite Gesù Cristo[11].

Tale struttura, orientata verso il "noi", era già presente nella tradizione più antica: l'immagine della Chiesa come corpo di Cristo si riferisce in maniera particolare ai fondamenti antropologici della salvezza operata, nella Nuova Alleanza, per via dei sacramenti. Se il corpo umano non è soltanto il principio dell'individuazione, ma anche *principium communicationis*, e se ogni persona umana, per il suo condizionamento fisico, in certa maniera, racchiude in sé tutte le altre persone, si può dedurre che l'umanità fisica di Cristo racchiuda in sé, in modo formale, tutte le persone da redimere e che l'assunzione della natura umana da parte di Cristo abbia una portata universale. L'inclusione degli uomini nell'umanità di Cristo ha un valore salvifico, perché, in questa maniera, le persone da redimere provenienti da tutti i popoli di tutti i tempi possono partecipare alla figliolanza di Cristo. Questo è un insegnamento fondamentale della patristica[12].

Per la soteriologia, l'immagine di Cristo capo al corpo della Chiesa, riportata da San Paolo, è molto espressiva. Si riferisce, ovviamente, alla trasmissione della grazia di Cristo su tutta l'umanità bisognosa della redenzione. Il Figlio che s'incarna fino al

---

9 Cfr. *S. Th.* III, 48, 6, a. 2.

10 H. U. von Balthasar, *Theologik* II, Einsiedeln 1985, 210.

11 Cfr. H. U. von Balthasar, *Theodramatik* III, Einsiedeln 1985, 172.

12 Cfr. Tertulliano, *Apol.* 21, 14; Ireneo, *Adv. Haer.* IV, 20, 4; Gregorio di Nazianzo, *Or.* 38,13; Agostino, *Ep.* 137, 3, 11.

fondo della mortalità delle creature, tocca, *per fidem et fidei sacramenta*, il nucleo centrale d'ogni persona umana, per partecipare alla sua sofferenza, colpa e morte. I Padri della Chiesa, per illustrare questa realtà, ricorsero al motivo del *mirabile commercium*: Cristo assunse la nostra vita e ci diede la sua.

In sintesi: assumendo la nostra natura sensuale Dio ha posto le basi imprescindibili per i sacramenti. I segni sacramentali garantiscono la continuità dell'incarnazione a favore degli uomini. Essi sono simboli grazie ai quali Dio ci fa partecipe della salvezza operata per tramite della morte e risurrezione di Gesù. Bisogna, infine, porre la questione sulla necessità dei sacramenti come segni della salvezza.

3.3. La necessità relativa dei sacramenti

In conclusione di quanto finora esposto possiamo affermare che, secondo un dinamismo inerente che agisce nella storia della salvezza, gli uomini cercano d'entrare in contatto con il Figlio incarnato di Dio, presente nella sua Chiesa grazie allo Spirito Santo. Si pone dunque la questione circa la possibilità d'attualizzare il contatto con Cristo incarnato e risorto, il che richiede un ricorso più esplicito ai sacramenti. Quanto alle caratteristiche essenziali dei sacramenti san Tommaso afferma: «La natura umana, in forza della sua condizione particolare, è condotta, per le cose corporali e sensuali, a quelle spirituali e soprannaturali. La divina provvidenza però, in forza della sua natura, si cura d'ogni cosa tenendo conto della sua condizione specifica. La sapienza divina conferisce all'uomo, nel modo adeguato, appoggi per l'acquisto della salvezza, segni corporali e concreti che si chiamano sacramenti»[13].

La necessità dei sacramenti è relativa, rispettivamente condizionata. Vale a dire che, alle condizioni sull'ordine della salvezza stabilito da Dio, essi sono necessari per entrare in contatto con Cristo. La necessità dei sacramenti si spiega in vista del traguardo della vita umana, cioè della salvezza che noi cerchiamo e di cui abbiamo bisogno, senza essere in grado di realizzarla con le proprie forze. Non possiamo concepire in modo razionale che i sacramenti sono necessari per la salvezza. Tale necessità non resta che un postulato. È la grazia che ci dona la salvezza. Sebbene Dio possa donare la salvezza in una maniera diversa da quella consueta, le nostre riflessioni sulla mediazione corporea e sensuale di qualsiasi comunicazione e sulla storia della salvezza nel suo aspetto dinamico rendono evidente che il nostro incontro con Dio nello spazio e nel tempo avviene tramite i sacramenti. Il fondo dell'ordine sacramentale, per la cristologia, è la parola incarnata, il Redentore che è, allo stesso

[13] *S. Th*. III, 61, a. 1.

tempo, il mediatore verso la creazione materiale. Ogni celebrazione dei sacramenti è, per questo, anche una confessione che si fa tramite Cristo, attraverso Dio che si è incarnato per incontrarci nel mondo delle cose visibili.

Grazie alla materia concreta e visibile dei sacramenti l'uomo, nella fragilità della sua esistenza storica e corporea, tramite un segno esteriore che effettua ciò che indica[14], tocca la grazia invisibile, che lo cura, lo solleva e l'assiste. La grazia invisibile non si manifesta in tutti i sacramenti nella stessa misura, nel massimo grado. È palese però nel mistero dell'Eucaristia. Attraverso questo sacramento l'uomo, destinato alla morte, è trasformato in Cristo, cui sant'Agostino attribuisce le parole seguenti:

«Cresci e mi mangerai. Ma non tu mi trasformerai in te come cibo per il tuo corpo, piuttosto sarai trasformato in me»[15].

In questa maniera l'uomo è trasformato ed incorporato nella realtà integrale del corpo di Cristo. Alcuni padri greci della Chiesa definirono l'eucaristia il *Pharmakon Athanasias*, il farmaco dell'immortalità, per dire: tramite l'eucaristia, un segno visibile, Dio eterno può dare all'uomo che lo mangia in forma di pane la vita eterna che è più forte della morte.

In questa maniera Dio eterno può donare se stesso all'uomo individuale in qualsiasi momento concreto della sua esistenza; così la storia della salvezza diventa concreta. L'auto-comunicazione di Dio è portata a compimento. L'uomo può entrare in relazione con la Trinità, con Dio che è l'amore infinito. Mediante i sacramenti, di natura sensibile e visibile, la Trinità fa partecipare l'uomo alla sua vita divina; in altre parole: lo fa entrare nella vita eterna.

---

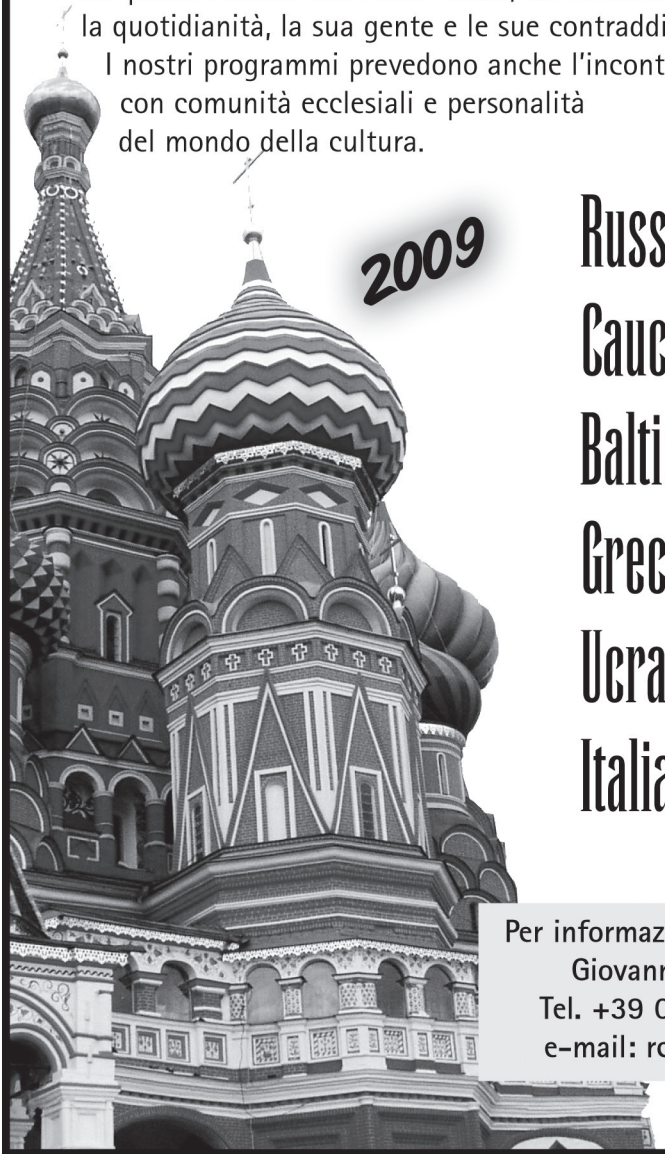
14 Cfr. K. Hedwig, *Efficiunt quod figurant. Die Sakramente im Kontext von Natur, Zeichen und Heil. (S. th. III, qq. 60-65)*, in A. Speer (ed.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin 2004, 402-424, 409.

15 *Confessiones* 7, 10, 16.

VIAGGI con Russia Cristiana

Il nostro tentativo nasce dal desiderio di estendere la ricchezza di rapporti allacciati in vari anni da Russia Cristiana. Nel pensare, organizzare ed accompagnare i viaggi, vogliamo introdurre i turisti alla conoscenza del paese visitato con i suoi tesori, senza dimenticare la quotidianità, la sua gente e le sue contraddizioni.

I nostri programmi prevedono anche l'incontro con comunità ecclesiali e personalità del mondo della cultura.



2009

Russia
Caucaso
Baltico
Grecia
Ucraina
Italia del Sud

Per informazioni contattare
Giovanna Valenti
Tel. +39 035-294021
e-mail: rcsegr@tin.it

www.russiacristiana.org

A cinquant'anni dall'enciclica *Sacerdotii Nostri Primordia* di Giovanni XXIII

Ettore Malnati
Seminario interdiocesano del Friuli Venezia Giulia (Trieste) – Facoltà di Teologia (Lugano)

Introduzione

All'inizio dell'anno dedicato alla riflessione sulla fedeltà di Cristo e la fedeltà del sacerdote, indetto da Benedetto XVI, avente quale modello il Santo Curato d'Ars, è opportuno richiamare il fascino che questo semplice e straordinario curato di un piccolo villaggio dell'Ain ha esercitato sui Pontefici Romani: Pio XI lo proclamò patrono dei parroci del mondo; Giovanni XXIII nel centenario della sua morte gli dedicò un'enciclica per esortare i presbiteri a vivere lo zelo e lo stile di Giovanni Maria Vianney; Paolo VI più volte nei suoi discorsi ai sacerdoti fece richiamo a Lui; Benedetto XVI, all'inizio del suo ministero petrino, accolse nella sua cappella dell'appartamento vaticano il cuore del Santo Curato d'Ars.

Ma rimane miliare l'enciclica di Giovanni XXIII del 1° agosto 1959 "Sacerdotii Nostri Primordia", nella quale troviamo quella spirituale gratitudine di un figlio della nobile Chiesa Bergomense che maturò la sua vocazione presbiterale cogliendo lo zelo, la pietà e la carità di don Francesco Rebuzzini – condiscepolo del Beato Luigi Palazzolo – Parroco del suo villaggio natale di Sotto il Monte, non molto diverso allora proprio da quello in cui la Provvidenza inviò Giovanni Maria Vianney nella zona di La Dombes.

Coincidenze, ricordate dallo stesso Pontefice, legarono l'inizio del ministero presbiterale ed episcopale di Angelo Giuseppe Roncalli con le tappe della glorificazione dell'umile e grande Curato d'Ars[1].

---

[1] Giovanni XXIII, Lett. enc. *Sacerdotii Nostri Primordia*, introduzione: «Emozione profonda che noi provammo in occasione della gloriosa beatificazione di quell'umile prete di Francia… Noi pure da alcuni mesi elevati al sacerdozio... nell'anno in cui ricevevamo la pienezza del sacerdozio il Papa Pio XI di gloriosa memoria il 3 maggio 1925 procedeva alla solenne canonizzazione del *Povero Curato d'Ars*».

Il suo pellegrinaggio del 15 maggio 1905 assieme al suo Vescovo Radini Tedeschi nel piccolo villaggio del Santo Curato, ne rafforzò l'esemplarità e la devozione[2], sino a citarlo più volte nei suoi discorsi ai parroci di Roma e ai predicatori del tempo quaresimale[3].

Con semplicità vorrei per voi e con voi cogliere l'insegnamento convinto e convincente che Papa Giovanni XXIII nell'enciclica *Sacerdotii Nostri Primordia* ha voluto offrire ai presbiteri di tutto l'intero Orbe cattolico, quindi anche a ciascuno di noi.

Qualcuno potrebbe sussurrare che si tratta di un documento pontificio datato e quindi forse superato dalla *Presbyterorum Ordinis* del Vaticano II e dalla *Pastores Dabo Vobis* di Giovanni Paolo II.

La saggezza propria del Vangelo ci dice di saper trarre dal tesoro – noi diremmo della Chiesa – «cose nuove e cose antiche».

Lo stesso Giovanni XXIII non volendo affrontare «gli aspetti della vita sacerdotale contemporanea»[4], dice di voler, in questa enciclica, «porre in rilievo alcuni aspetti della vita sacerdotale che in tutti i tempi sono essenziali, ma acquistano tanta importanza ai nostri giorni»[5].

È con quest'animo – illuminato dalla gioia giovannea – che mi appresto a presentare a me e a voi il Curato d'Ars, come modello di ascesi sacerdotale[6], modello di pietà[7] e modello di zelo pastorale[8].

1. Ascesi sacerdotale

«Persuasi che la grandezza del sacerdote consiste nell'imitazione di Gesù Cristo, i sacerdoti saranno dunque più che mai attenti agli appelli del divino Maestro: Se qualcuno vuol seguirmi, rinunzi a se stesso, prenda la sua croce e mi segua (Mt 16,24). Il Santo Curato d'Ars, vien riferito, aveva meditato spesso questa frase di

---

2 *Ibid*.

3 E. Malnati (a cura di), *Giovanni XXIII. Tra il libro e il calice*, Cinisello Balsamo 2004, 94; 101.

4 Giovanni XXIII, Lett. enc. *Sacerdotii Nostri Primordia*, introduzione.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*, prima parte.

7 *Ibid.*, seconda parte.

8 *Ibid.*

Nostro Signore e cercava di metterla in pratica. Dio gli fece la grazia di restarvi eroicamente fedele; e il suo esempio ci guida ancora nelle vie dell'ascesi, in cui brilla di grande splendore per la sua povertà, castità e ubbidienza»[9].

Del sacerdote, uomo di Dio e non solo del sacro, Papa Giovanni è persuaso e pervaso. La cristocentricità della formazione presbiterale deve farne di Lui un imitatore di Cristo, cioè un uomo che nelle sue piccole e grandi scelte deve saper dare priorità al suo «essere-Cristo» che nella dimensione del suo *sitz in leben* deve incarnare la duttilità alla volontà del Padre e il desiderio di offrire al suo Popolo l'Annuncio e la testimonianza dell'opera e dell'evento Cristo con l'intera sua vita.

La sua tensione di configurarsi a Cristo deve essere costante sino a poter dire con l'Apostolo Paolo: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20), facendo della sua volontà e della sua affettività un riflesso del Cristo, vero segno di quel Dio che è Amore[10], dove non vi è doppiezza e ricerca di sé, bensì donazione totale sino all'umiliazione esistenziale, di cui ci parla la lettera ai Filippesi (Fil 2,8), riferendosi al Verbo di Dio che per realizzare la volontà del Padre a favore della salvezza dell'umanità «non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò se stesso assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini» (Fil 2,6-7).

Per Giovanni XXIII «Cristo deve essere la grande tunica del sacerdote, come a dire che la vita del presbitero deve essere tutta penetrata dalla santità di Cristo»[11], come esorta l'Apostolo Paolo: «Rivestitevi del Signore Gesù Cristo» (Rm 13,14), cioè ciò che l'ordinazione presbiterale ha impresso *ex opere operato* nell'animo di colui che ha risposto alla chiamata al ministero ordinato nel grado del Presbiterato, deve essere vissuto.

«I Presbiteri – sottolineerà la *Pastores Dabo Vobis* – sono nella Chiesa e per la Chiesa una ripresentazione sacramentale di Gesù Cristo, capo e pastore, ne proclamano autorevolmente la parola, ne ripetono i gesti di perdono e di offerta della salvezza… sino al dono totale di sé per il gregge che raccolgono nell'unità e conducono al Padre per mezzo di Cristo nello Spirito. In una parola i Presbiteri esistono per l'Annuncio del Vangelo al mondo e per l'edificazione della Chiesa in nome e in persona di Cristo capo e pastore»[12].

Questa consapevolezza, che è ontologica verità donata e accolta attraverso l'im-

9 *Ibid.*, prima parte.

10 Benedetto XVI, Lett. enc. *Deus Caritas Est*, n. 1.

11 Giovanni XXIII, Allocuzione del 25 gennaio 1960, in E. Malnati (a cura di), *Giovanni XXIII. Tra il libro e il calice*, 61.

12 Giovanni Paolo II, Esort. ap. *Pastores Dabo Vobis*, n. 15.

posizione delle mani, fa del presbitero un chiamato a prolungare la presenza di Cristo, unico e sommo sacerdote della nuova alleanza «attualizzando il suo stile di vita e facendosi quasi sua trasparenza in mezzo al gregge a lui affidato»[13].

È dunque doveroso richiamare questa identità affinché il ministro ordinato costantemente viva quella «pedagogia di santità» che lo porta a *digne ambulare*.

Giovanni XXIII nella chiesa di Sant'Ignazio a Roma il 20 gennaio 1960, incontrando gli alunni dei seminari e collegi ecclesiastici romani, sottolinea la necessità ai sacerdoti di camminare degnamente: cioè muoversi verso «l'arricchimento della mente, che deve aprirsi a ogni cosa bella e santa, nella luce di Dio; muoversi verso la perfetta purificazione del cuore, libero dal dominio delle creature, e perciò atto a comprendere chi gioisce e chi soffre; muoversi verso le conquiste della esperienza, che deve irrobustirsi e maturarsi, in vista delle responsabilità future; muoversi verso l'acquisto del tratto sempre amabile ed accattivante. In una parola, muoversi nella direzione di "tutto quello che è vero, e onesto, e giusto, e santo; di tutto quello che rende amabile, che fa buon nome" (cfr. Fil. 4, 8)... Tutto infatti deve essere splendente nella vostra formazione: tutto deve essere aperto e chiaro innanzi a voi: non solo il pregustamento delle caste gioie della Messa, santamente celebrata; ma anche la conoscenza delle difficoltà, che incontrerete, delle incertezze e dei dubbi, che sembreranno volervi annebbiare e paralizzare. *Digne ambulate*! Attenti al cuore, alla sensibilità, alle relazioni e alle reazioni. L'ecclesiastico non è un impulsivo, un sentimentale, un uomo parziale, chiuso, timido, triste. L'ecclesiastico non si accontenta della mediocrità. Già fin dagli anni preziosi della sua formazione vuol conoscere se stesso, per superare le eventuali manchevolezze, e formarsi a quell'ideale di perfezione, che il Signore esige: *et esto perfectus*»[14].

Questo *digne ambulare* ovviamente deve essere una convinzione interiore, non certo un mero atteggiamento che spinge il presbitero a progredire nella sua configurazione a Cristo casto, obbediente, povero, sapendo che è questo il primo e più importante obiettivo che ogni presbitero deve raggiungere affinché il suo ministero sia umanamente credibile ed inoltre di vantaggio alla sua vita spirituale.

È necessario che mentre il sacerdote si spende per portare le persone e la sua Comunità a Dio, lui abbia generosamente spalancato le porte di tutto se stesso alla profonda comunione con il suo Signore, affinché gregge e Pastore siano a Dio graditi ed utili strumenti perché Cristo sia conosciuto, amato ed accolto.

Ricorda Papa Giovanni XXIII che «il Curato d'Ars lavorando incessantemente per

---

13 *Ibid.*

14 E. Malnati (a cura di), *Giovanni XXIII. Tra il libro e il calice*, 42-43.

il bene delle anime non trascurava la sua. Santificava se stesso per essere capace di santificare gli altri»[15].

Non dunque «fare il prete» ma «essere a tempo pieno sacerdote di Cristo» sino a consumarsi, come il Curato d'Ars in quella gestualità di mediazione propria del ministero ordinato, per lasciarsi «masticare come i martiri – direbbe sant'Ignazio di Antiochia – nelle fauci delle fiere».

Questo ha voluto dire e ci ha testimoniato con la vita il beato Papa Giovanni XXIII.

2. Preghiere e culto eucaristico

Giovanni XXIII dedica la seconda parte dell'enciclica *Sacerdotii Nostri Primordia* alla spiritualità del Presbitero soffermandosi sulla preghiera e l'Eucarestia.

Svolge la sua riflessione tenendo presente la figura e gli insegnamenti di Giovanni Maria Vianney e, affermando con serena sicurezza ciò che il Curato d'Ars aveva compreso: «Il sacerdote prima di tutto deve essere un uomo di preghiera»[16], Giovanni Maria Vianney fece della preghiera davanti al tabernacolo della sua chiesa «il focolare della sua vita personale e del suo apostolato»[17].

Papa Giovanni XXIII che intende parlare con questa enciclica ai sacerdoti «di questo secolo» vuole sottolineare, senza nulla sminuire dei tanti e gravosi impegni ai quali oggi il sacerdote in cura pastorale è sottoposto, anche suo malgrado, che è importante e salutare vivere quella «sosta di riflessione» che è la preghiera e l'unione con Dio tanto urgente in una «vita eccessivamente occupata»[18].

Per essere certi di saper programmare e «voler trovare il tempo» bisogna essere veramente convinti che senza preghiera diviene sterile ogni convinzione ed entusiasmo.

Ci ricorda il Beato Papa Giovanni che la «fedeltà alla preghiera è (inoltre) per il sacerdote un dovere di pietà personale, di cui la saggezza della Chiesa ha precisato parecchi punti importanti, come l'orazione mentale quotidiana, la visita al SS. Sacramento, il rosario e l'esame di coscienza. Ed è anche uno stretto obbligo contratto di

---

15 Giovanni XXIII, Lett. enc. *Sacerdotii Nostri Primordia*, seconda parte.

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*

fronte alla Chiesa, quando si tratta della recita giornaliera dell'Ufficio divino. Forse – dice Papa Giovanni – per aver trascurato talune di queste prescrizioni alcuni membri del clero si sono visti a poco a poco vittime della instabilità esteriore, dell'impoverimento interiore ed esposti un giorno senza difesa alle tentazioni della vita»[19].

La preghiera attesa, preparata e raccolta genera nell'animo anche del Sacerdote quella serena fiducia e abbandono in Dio che il santo Curato d'Ars chiamava «felicità» che egli «copiosamente gustava mentre il suo sguardo illuminato dalla fede contemplava i ministeri divini e, con l'adorazione del Verbo incarnato, elevava la sua anima semplice e pura verso la Santissima Trinità, oggetto supremo del suo amore»[20].

Il presbitero oggi più che mai rimanendo fedele a Dio e all'uomo deve essere e agire da presenza di speranza per la famiglia, i giovani, gli emarginati, i carcerati, i delusi, i dubbiosi, i deboli e gli arroganti.

Che fare per offrire speranza? La preghiera è uno dei luoghi[21], come ha ricordato Benedetto XVI, della speranza, dove prima ancora di offrirla a chi ci sta accanto, ne facciamo esperienza con Colui che è la nostra speranza «Cristo Gesù» che ci insegna ciò che veramente dobbiamo chiedere a Dio ed è necessario al nostro vero bene di sacerdoti e pastori.

Valutando la situazione odierna della vita dei nostri sacerdoti Papa Roncalli indica la necessità della meditazione personale e comunitaria che verrà dal Concilio e dal Magistero contemporaneo caldeggiata con «la lettura meditata e orante della Parola di Dio. È infatti nella luce e nella forza della parola di Dio che può essere scoperta, compresa, amata e seguita la propria vocazione e compiuta la propria missione, al punto che l'intera esistenza trova il suo significato unitario e radicale nell'essere il termine della parola di Dio che chiama l'uomo, e il principio della parola dell'uomo che risponde a Dio… La conoscenza amorosa e la familiarità orante con la parola di Dio rivestono un significato specifico per il ministero profetico del sacerdote, per il cui adeguato svolgimento diventano una condizione imprescindibile soprattutto nel contesto della nuova evangelizzazione alla quale oggi la Chiesa è chiamata»[22]. Il Sinodo dei Vescovi, non da molto concluso, ha riportato questa attenzione per l'intero popolo di Dio e a maggior ragione per i Pastori che di esso sono maestri-testimoni.

Un'altra preghiera personale e con il popolo raccomandata ai pastori dall'encicli-

---

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*

21 Benedetto XVI, Lett. enc. *Spe Salvi*, nn. 32-34.

22 Giovanni Paolo II, Esort. post sinodale *Pastores Dabo Vobis*, n. 47.

ca giovannea è il S. Rosario, che la nostra gente recita volentieri e che fu tanto auspicata dallo stesso Papa Giovanni XXIII[23]. Il rosario, con l'aggiunta dei nuovi misteri della luce, voluti da Giovanni Paolo II, è una completa contemplazione dei misteri della vita di Cristo nello stile di Maria, la discepola del Suo Figlio e la Madre donata a Giovanni e con lui agli Apostoli e all'intera Chiesa dal Cristo della croce.

«Ci sono giornate di tristezza – ebbe a dire Papa Giovanni il 3 marzo 1962 ai presbiteri e ai seminaristi – e il sacerdote sa che bisogna passare attraverso l'esercizio di tutte le virtù, teologali e cardinali. Maria è la fonte, sempre, di purissima gioia. Essa, al di sopra delle avversità, rende la vita come un canto perenne. Vi sono circostanze in cui sembra di essere più vicini alla Grotta di Betlemme; altre in cui è più evidente la sosta sul Calvario, accanto alla croce di Gesù. Ma quale ristoro, sapendo che egli sempre ci guarda e sostiene, e ci invita a starcene presso la Madre sua, a fianco del discepolo prediletto. In tal modo rinfrancati, diviene più agevole il chiedere alla Madonna di intercedere per il popolo cristiano…»[24].

Un rapporto particolare vi deve essere tra il presbitero e l'Eucarestia celebrata e conservata nelle nostre Comunità. Anche qui Papa Giovanni parte dall'esempio del Curato d'Ars soprattutto nell'indicare la fede e pietà di Giovanni Maria Vianney verso la presenza reale-sacramentale di Cristo nel sacramento dell'altare.

«La sua devozione a Nostro Signore presente nel Santissimo Sacramento dell'altare era veramente straordinaria: È là – diceva il Curato d'Ars – Colui che ci ama tanto; perché non lo dovremmo amare anche noi? E certamente egli l'amava e si sentiva irresistibilmente attratto verso il tabernacolo: Non c'è bisogno di parlar molto per ben pregare – spiegava egli ai suoi parrocchiani –. Si sa che il buon Dio è là, nel santo tabernacolo; gli si apre il cuore, ci si rallegra della sua presenza. È questa la migliore preghiera. In ogni circostanza egli inculcava ai fedeli il rispetto e l'amore della divina presenza eucaristica, invitandoli ad accostarsi frequentemente alla mensa eucaristica e lui stesso dava l'esempio di questa profonda pietà: Per convincersene – riferirono i testimoni – bastava vederlo celebrare la Santa Messa e fare la genuflessione quando passava davanti al tabernacolo»[25].

Troppo spesso le nostre chiese, belle e preziose, godono poco, fuori della preghiera liturgica, della presenza orante del Presbitero che offre al Suo Signore l'adorazione, la lode, le suppliche e la riparazione per sé e per il suo popolo.

---

23 Giovanni XXIII, Lett. apost. *Grata Recordatio* (1959) e lett. apost. *Il religioso convegno* (1961).

24 E. Malnati, *Giovanni XXIII. Tra il libro e il calice*, 121.

25 Giovanni XXIII, Lett. enc. *Sacerdotii Nostri Primordia*, seconda parte.

Quella custodia eucaristica artisticamente collocata e delicatamente adornata attende la preghiera confidente di colui che, nell'obbedienza della Chiesa e con il suo ministero ordinato, ha ripresentato l'unico sacrificio a Dio gradito e reso convivio della nuova Pasqua di Resurrezione per la vita del mondo. L'Eucarestia, potremmo pensarla, per usare un'espressione di Benedetto XVI nella *Deus Caritas est* «un cuore che vede», cioè quel cuore umano-divino che ascolta, che compatisce, che vuole con gioia, come quello di ogni pastore e pescatore che sulla Sua Parola ha preso il largo o si preoccupa e cura il Suo gregge. Fidiamoci di questa presenza ed affidiamoci alla sua solerte misericordia. Andiamo, sostiamo in quel dinamico silenzio davanti alle sembianze del pane che in virtù del nostro essere preti è divenuto il Cristo offerto «per la moltitudine» e le remissione dei peccati.

Il Beato Papa Giovanni ci richiama la secolare convinzione teologica che «il sacerdote ha ricevuto il carattere dell'Ordine per il servizio dell'altare e ha cominciato l'esercizio del suo sacerdozio con il sacrificio eucaristico, questo non cesserà, per tutto il corso della sua vita, di essere alla base della sua attività apostolica e della sua santificazioni personale»[26].

Il Presbitero è dunque colui senza del quale non vi è Eucarestia e senza la *fractio panis* non vi è la Chiesa. È proprio con la celebrazione eucaristica che il ministero ordinato edifica quella porzione di popolo di Dio che è la Chiesa locale, che egli presiede a nome di Cristo, grazie alla comunione effettiva ed affettiva con il suo Vescovo. Presiedere l'Eucarestia e celebrarla con il Popolo è il primario apostolato del sacerdote «considerato nella sua azione essenziale ovunque vive la Chiesa»[27] perché così facendo «in virtù dei poteri che egli solo ha ricevuto – scrive Papa Roncalli – offre il divino sacrificio nel quale Gesù stesso rinnova l'immolazione unica compiuta sul Calvario per la redenzione del mondo e la glorificazione del Padre Suo. È allora che i cristiani riuniti offrono al Padre Celeste la Vittima divina per mezzo del sacerdote e imparano ad immolare se stessi come *ostie vive, sante, gradite a Dio* (Rm 12,1). È là che il popolo di Dio, illuminato dalla predicazione della fede, nutrito del corpo di Cristo, trova la sua vita, la sua crescita e, se ve ne è bisogno, rinsalda la sua unità. È là in una parola che per generazioni e generazioni, su tutte le plaghe del mondo, si costruisce nella carità il Corpo mistico di Cristo, che è la Chiesa»[28].

Non possiamo a questo punto non richiamare il recente magistero di Benedetto

---

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*

28 *Ibid.*

XVI che nell'esortazione apostolica *Sacramentum caritatis* con chiarezza ricorda che «la spiritualità sacerdotale è intrinsecamente eucaristica. Il seme di una tale spiritualità si trova già nelle parole che il Vescovo pronuncia nella liturgia dell'Ordinazione: Ricevi le offerte del Popolo santo per il sacrificio eucaristico. Renditi conto di ciò che farai, imita ciò che celebrerai, conforma la tua vita al mistero della Croce di Cristo Signore»[29].

3. Zelo pastorale

L'ultima parte dell'enciclica *Sacerdotii nostri primordia* il Beato Papa Giovanni XXIII la dedica allo zelo di un Pastore. Ancora una volta addita san Giovanni Maria Vianney come colui che dovrebbe essere preso quale ispiratore e modello nell'impegno per l'evangelizzazione nel contesto socio-culturale in cui il presbitero è mandato. Papa Giovanni è consapevole che certi metodi di apostolato del Curato d'Ars «non sempre sono applicabili all'apostolato contemporaneo»[30] e su questi sorvola, vuole invece riflettere e comunicare all'intero Presbiterio della Chiesa Cattolica su quelle priorità imprescindibili per ogni impegno pastorale da vivere in tutte le latitudini della terra e tempi della storia: a) essere testimoni dell'amore di Dio; b) vivere responsabilmente il proprio ministero; c) dedicarsi all'annuncio ed alla catechesi; d) essere dispensatori del perdono sacramentale.

a) Essere testimoni dell'amore di Dio

Chi inviò Giovanni Maria Vianney ad Ars dopo il clima di sospetto tra le classi sociali e di stile giacobino portato dalla Rivoluzione anche nelle campagne, gli raccomandò: «Non c'è molto amore di Dio in quella Parrocchia; voi ce ne metterete».

La nostra realtà post-moderna costruita su una antropologia personale e sociale dove ciò che conta è l'effimero ed il provvisorio è per forza di cose portata alla problematicità e all'incapacità o paura di guardare oltre il contingente e quindi è non sulla strada della felicità, ma spesso in quella della delusione e a volte della disperazione. La nostra presenza di Comunità cristiana è proprio quella di richiamare e sottolineare che oltre alla logica del profitto, dell'apparenza e dell'efficienza, bisogna

[29] Benedetto XVI, Esort. ap. *Sacramentum Caritatis*, n. 80.

[30] Giovanni XXIII, Lett. enc. *Sacerdotii Nostri Primordia*, terza parte.

ascoltare la logica del cuore. La Chiesa deve incarnare lo stile delle parabole della misericordia dove il prodigo è atteso, la pecora perduta è cercata e tutti accolti con consapevolezza agapica senza della quale è difficile poter scorgere ciò che Dio vuole rivelare di sé: la sua paternità e maternità che nulla lede del principio di giustizia e verità: «Misericordia voglio e non sacrificio». Questo ci accompagna come «scelta fondamentale per la nostra vita e per tutto il nostro impegno pastorale.

Papa Giovanni fece sua questa attenzione e tensione, che lo portò a fidarsi della Provvidenza e sulla base del criterio di come Dio ama, seppe avvicinare anche i grandi che per ideologia e per vicende storiche o scelte politiche erano contrapposti, e ottenne la pace per il mondo nella questione di Cuba; l'avvio del cammino ecumenico; la liberazione dei Vescovi incarcerati per la fede; la scelta dell'indizione e della preparazione del Concilio, che richiese tanto amore per la Chiesa e l'umanità oltre che tanto ascolto e accompagnamento a far superare pregiudizi e contrapposizioni. La misericordia praticata e suggerita può cambiare oltre il volto delle nostre Comunità anche lo stesso nostro modo di essere pastori.

b) Vivere responsabilmente il proprio ministero

Così esordisce Papa Roncalli nella sua enciclica: «Ciò che colpisce (nella vita del santo Curato d'Ars) è il senso profondo che egli aveva delle sue responsabilità pastorali»[31]. Tanto da desiderare di essere sollevato. «Ma se in certi momenti fu così abbattuto dal suo ufficio divenuto eccessivamente opprimente, fu precisamente perché aveva un'idea eroica del suo dovere e delle responsabilità di pastore. Mio Dio – pregava nei suoi primi anni – accordatemi la conversione della mia parrocchia; accetto di soffrire tutto quello che vorrete per tutto il tempo della mia vita. Ottenne dal Cielo quella conversione»[32] ma a caro prezzo, tanto che egli ebbe a dire: «Se avessi previsto quando venni ad Ars le sofferenze che mi aspettavano, sul colpo sarei morto di apprensione». È nota la sua risposta ad un confratello che si lamentava con lui della poca efficacia del proprio ministero: «Voi avete pregato, avete pianto, gemuto, sospirato. Ma avete voi digiunato, avete vegliato…? Finché non sarete giunto a questo, non crediate di aver fatto tutto». Il senso di responsabilità dunque è legato alla profonda verità che il ministero ordinato è orientato *essentialiter* a condurre le persone all'unione con Dio, attraverso un serio discernimento che le conduca ad una profonda *metanoia* dell'uomo terrigeno e si aprano all'uomo nuovo che è Cristo, il sì definitivo alla volontà del Padre quale atto di amore per l'umanità, affinché si converta e viva.

---

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*

Responsabilità primaria questa per ogni presbitero e a maggior ragione per chi è Pastore di una Comunità, alla quale non deve far mancare l'essenziale: ricercare costantemente di assomigliare a Cristo, usufruendo ed offrendo quei mezzi della grazia che il Signore ha donato alla sua Chiesa. Responsabilità significa anche presiedere ed offrire i Sacramenti in una comunione semplice e coerente anche nelle piccole cose con la Chiesa perché sia evidente dal Popolo cristiano che il ministro ordinato è consapevole di non essere il «padrone» dei gesti di grazia ma l'indispensabile e fedele servitore.

c) Dedicarsi all'annuncio e alla catechesi

Uno dei compiti primari del Parroco e di ogni presbitero è quello dell'Annuncio. Basta prendere il libro degli Atti degli Apostoli e noi troviamo la scelta prioritaria dell'annuncio della Parola (At 6,2) fatta dai Dodici, il resto viene svolto dai «sette». E «ciò piacque all'assemblea» (At 6,5). L'impegno dell'Annuncio *opportune et importune* (2 Tim 4,2) e la preoccupazione per offrire un'adeguata istruzione religiosa al Popolo di Dio furono una tensione della Chiesa in ogni tempo.

Si pensi al Concilio di Trento, agli stessi riformatori come Lutero che redige il suo catechismo, a san Pio X e infine, dopo il Vaticano II, a Giovanni Paolo II che offre a tutta la Comunità il «Catechismo della Chiesa Cattolica».

Il 14 settembre 2008 Benedetto XVI a Lourdes chiede ai Vescovi di Francia di fare uso prezioso del Catechismo della Chiesa Cattolica e di quello della Conferenza episcopale francese. Catechesi dunque a tutti i livelli con un impegno didattico pertinente alla mentalità dei giorni nostri senza però fare sconti, impegnandosi invece a trovare momenti e luoghi che siano più efficaci e dove vi sia una presenza della gente disposta all'ascolto, come possono essere alcune celebrazioni sacramentali e non. La catechesi non deve avere certo il taglio della conferenza, ma deve essere preparata con oculatezza, concreta nella presentazione dei misteri cristiani, capace di suscitare stupore e desiderio di vita spirituale, oltre che alla testimonianza di ciò che si crede. «Il Santo Curato d'Ars – riferisce il Beato Giovanni XXIII – non aveva certo il genio naturale d'un Segneri o di un Bossuet, ma la convinzione viva, chiara, profonda, da cui era animato, vibrava nella sua parola, brillava nei suoi occhi, suggeriva alla sua fantasia e alla sua sensibilità idee, immagini, paragoni giusti, appropriati, deliziosi, che avrebbero rapito un San Francesco di Sales… Queste parole descrivono a meraviglia il Curato d'Ars, catechista e predicatore»[33].

Ma questo era frutto di applicazione e preghiera che ingenerava nel suo animo tanto amore per il Buon Dio e quanto ci viene rivelato in Cristo Gesù e ci trasmette la

33 *Ibid.*

Chiesa. Certo dobbiamo usare tutti i mezzi che la tecnologia e la moderna didattica ci suggeriscono, ma non deve mancare l'adeguata preparazione che parte dalla preghiera. Perché ciò di cui trattiamo è opera di Dio e deve promuovere atti di amore verticale ed orizzontale.

d) Essere dispensatori del perdono sacramentale

Se vi è un ministero per cui il Curato d'Ars è riconoscibile si tratta proprio del Sacramento del Perdono, dove egli prodigò il meglio di sé ad ogni ora del giorno e della notte. Certo si è trattato di un carisma singolarmente unico, dove la sua spiritualità e umanità hanno espresso un capolavoro di comprensione e misericordia. Papa Roncalli ebbe a dire che il ministero pastorale del perdono fu per Giovanni Maria Vianney «come un lungo martirio… che però produsse frutti in sommo grado copiosi e salutari… I pastori d'anime quindi, sull'esempio del Santo Curato d'Ars, avranno a cuore di consacrarsi, con competenza e dedizione, a questo ministero tanto importante, poiché in fondo è qui che la misericordia di Dio trionfa sulla malizia degli uomini ed il peccatore viene riconciliato al suo Dio. Si tenga pure a mente che il Nostro Predecessore Pio XII ha condannato *gravissimis verbis* l'opinione errata secondo cui non sarebbe da farsi gran conto della confessione frequente dei peccati veniali: Per un progresso sempre più alacre sul cammino della virtù, intendiamo raccomandare vivamente il pio uso della confessione frequente, introdotto dalla Chiesa»[34].

È dello stesso avviso il Magistero contemporaneo quando afferma: «Tutti i sacerdoti si dedichino con generosità, impegno e competenza all'amministrazione del sacramento della Riconciliazione… Chiedo ai Pastori – dice Benedetto XVI – di vigilare attentamente sulla celebrazione del sacramento della Riconciliazione, limitando la prassi dell'assoluzione generale esclusivamente ai casi previsti, essendo solo quella personale la forma ordinaria»[35].

Certo il ministero della Penitenza è gravoso, ma tanto indispensabile per aiutare la persona a vivere in unione con il Signore, per raggiungere una costante vita di grazia e incamminarsi verso quella pedagogia di santità individuata quale scelta pastorale per il nuovo millennio da Giovanni Paolo II.

È certo importante riscoprire il senso ecclesiale del perdono dei peccati attraverso una celebrazione comunitaria della preparazione all'accusa individuale da promuovere soprattutto nei tempi forti, privilegiando la Parola di Dio, l'esame di

---

34 *Ibid.*

35 Benedetto XVI, Esort. ap. *Sacramentum Caritatis*, n. 21.

coscienza e l'assoluzione individuale.

Senza perdono e vera conversione l'uomo non può fare esperienza dell'amore di Dio e di Dio-amore.

Conclusione

Era doveroso nel 150° anno dalla morte del santo Curato d'Ars rileggere l'enciclica che il beato Giovanni XXIII ha voluto offrire all'intera Chiesa Cattolica.

In questo documento troviamo non solo le prerogative che fanno di Giovanni Maria Vianney il modello e il patrono di tutti i Parroci, ma anche le convinzioni di Papa Roncalli su ciò che è essenziale per un sacerdote e per un pastore, affinché possa stupirsi della sua identità dono grande di Cristo e della volontà della persona che ha detto il suo: «Eccomi», ed anche il gioioso e doveroso impegno per il presbitero di rimanere costantemente impegnato a realizzare per sé e per il popolo di Dio quella comune vocazione alla santità di cui il Concilio Vaticano II, voluto dal Beato Papa Giovanni, tanto ha raccomandato e indicato per tutti i Battezzati.

Sia il presbitero – sembra dirci Papa Roncalli – uomo di Dio, che offre al Signore preghiere e suppliche per l'intera umanità, affinché viva nella pace e all'uomo sappia indicare nella testimonianza le vie che portano – come dirà Paolo VI – alla civiltà dell'Amore.

Fede e ragione: la Teologia nella città[1]

Pier Giacomo Grampa
Vescovo di Lugano

1. Cari amici, Mons. Chiappini mi ha chiesto una riflessione conclusiva di questo suo primo anno accademico come rettore della nostra Facoltà di teologia. Ecco i pensieri che ho raccolto e vi propongo con umiltà e modestia, riflettendo sulla relazione che può intercorrere tra Teologia e città o meglio la teologia nella città.
Non vorrei sollevare non dico scandalo, ma stupore dicendovi che la nascita della teologia è stata come la nascita di un figlio o di un fratello non voluto. Nasceva la teologia in un ambiente ostile che la vedeva arrivare come un intruso che ne sconvolgeva l'armonia.
L'armonia che la teologia metteva a soqquadro era quella del chiostro, del monastero, quando il chiostro vuol essere l'anticamera del Paradiso, il luogo nel quale si contempla la verità e dove la fine del tempo e del mondo è già arrivata. Luogo nel quale, per conseguenza, gli interrogativi, i dubbi, la ricerca non hanno cittadinanza.
In effetti la teologia arrivava a sconvolgere la pace del chiostro perché essa, la teologia, portava con sé lo spirito del mondo. La regola del chiostro era quella di passare immediatamente dalla fede alla contemplazione, mentre invece la teologia appassionatamente curiosa del mondo, della sua storia, del suo metodo, andava dalla fede verso il mondo. Se il cammino del chiostro andava dalla fede alla visione, quello della teologia andava dalla fede alla ragione. A quel punto il chiostro chiuse le sue porte alla teologia, anzi gli uomini del chiostro tentarono di soffocare la teologia in fasce. Il tentativo fortunatamente fallì, ma la teologia venne mandata a vivere fuori dal chiostro, nel mondo.
Quella che sto evocando non è come direbbero i francesi una *querelle de bénitier*,

[1] Relazione tenuta il 29 maggio 2009 presso l'Università della Svizzera Italiana a conclusione dell'Anno Accademico 2008/2009.

noi diremmo una disputa da sacrestia, è piuttosto la storia della nascita della cultura moderna che ha il suo atto di nascita non più nel chiostro ma piuttosto nel cuore della città. Il padre Marie-Dominique Chenu ha notato con grande acume come la teologia e la città sono nate insieme e nella città la teologia ha trovato il suo spazio, quello spazio che il chiostro non poteva darle.
Nell'opposizione tra il chiostro e la città è fatale che il chiostro esprima la fede pura, autentica, mentre la città non può che esprimere una fede contaminata dal mondo, una fede mondana. Per conseguenza, la teologia solidale con la città porta nel suo seno lo spirito del mondo. È così, infatti, che taluni uomini cosiddetti spirituali concepiscono la teologia. Temono che la teologia, con il suo gusto per l'intelligenza, per gli interrogativi, per la ricerca ostacoli la vera fede, la fede del carbonaio, o corrompa la purezza della fede.

2. Ancora un altro sospetto: si pensa che la teologia con il suo spirito critico impedisca l'obbedienza all'autorità. E allora la teologia è tollerata se non interdetta. Non si tratta certo di un atteggiamento riflesso e consapevole che sarebbe impossibile teorizzare: si tratta piuttosto di un atteggiamento inconscio ma proprio per questo ancor più radicato e difficile da correggere. Oggi sono ormai scomparsi i protagonisti della crisi modernista che all'inizio del secolo appena concluso gettarono la chiesa, in particolare quella italiana e francese, nel panico. Ma sono ancora vivi i testimoni della reazione antimodernista. Raccontano che, per esempio, nei Seminari dilagava il sospetto nei confronti del lavoro teologico perché avrebbe prodotto solo spine per la chiesa. Si trattava di un sospetto che aveva già accompagnato la nascita della teologia e che forse finirà solo con la sua morte.
Ma oggi c'è un'altra ragione di sospetto nei confronti della teologia: si ripete spesso che la teologia non ha occhi per le sofferenze dell'umanità, che essa si compiace dei suoi artifici verbali mentre gli uomini patiscono sfruttamento, violenza. Di qui l'appello a lasciare le parole, la teologia nel nostro caso, e passare all'azione impegnandosi nella trasformazione delle condizioni sociali.
Ma allora perché fare teologia se essa è considerata un pericolo per la fede semplice, per l'obbedienza incondizionata, per l'impegno militante?
Eppure noi vogliamo difendere e continuare un lavoro teologico che riteniamo buono e necessario. È vero, comprendere non vuol dire cancellare le molteplici alienazioni dell'uomo e nemmeno soddisfare le sue primarie necessità. Comprendere vuol dire, in ogni caso, diventare adulti, cioè responsabili e liberi, una condizione questa indispensabile per un agire che non sia cieco.
È nota la formula hegeliana che vede sorgere i mostri dal sonno della ragione.

Forse un rischio analogo può presentarsi per una chiesa che dismetta il lavoro dell'intelligenza teologica.
E questa intelligenza si rivolge alla fede vissuta nella Chiesa. Infatti la comunione nella fede, la profezia dell'Evangelo, l'evento di Cristo non può essere nascosto, deve essere annunciato sui tetti, cioè articolato in un linguaggio umano, attraverso parole, nei segni di una data cultura.

3. Sono persuaso che l'esperienza della fede e la vita cristiana sono realtà né astratte né individuali: la comunione nella fede è una proposizione, è un linguaggio che deve essere rivolto a tutti. In effetti, l'attesa degli uomini non è altro che la salvezza che viviamo nella fede e attendiamo nella speranza. Nell'ormai famoso discorso di Regensburg, papa Benedetto ha illustrato come la ragione sia indispensabile per la comprensione del discorso teologico e l'approfondimento della fede.
In quanto la filosofia è un interrogare integrale, che mette in discussione ogni presupposto, è preparazione indispensabile per liberare il campo della riflessione teologica da ogni pregiudizio, da ogni indebita precomprensione limitativa.
Certo, la filosofia non conduce necessariamente alla fede, che rimane una scelta libera, la responsabile risposta ad un dono, ma permette alla teologia di entrare dentro l'orizzonte della ragionevolezza e quindi di evitare affermazioni arbitrarie e ingannevoli.
Comprendete allora quanto importante ed utile sia lo studio della filosofia per un corretto e proficuo studio teologico.
Solo se ragione e fede si ritrovano unite in un modo nuovo, afferma papa Benedetto, potremo evitare tutte le minacce, che emergono dalle grandiose possibilità offerte all'uomo dalla scienza moderna.
«L'occidente da molto tempo, è minacciato da questa avversione contro gli interrogativi fondamentali della sua ragione, e così può subire solo un grande danno. Il coraggio di aprirsi all'ampiezza della ragione, non il rifiuto della sua grandezza, è questo il programma con cui una teologia impegnata nella riflessione sulla fede biblica, entra nella disputa del tempo presente. "Non fare secondo ragione (con il logos) è contrario alla natura di Dio", ha detto Manuele II, partendo dalla sua immagine cristiana di Dio, all'interlocutore persiano. È a questo grande logos, a questa vastità della ragione, che invitiamo nel dialogo delle culture i nostri interlocutori. Ritrovarla noi stessi sempre di nuovo, è il grande compito dell'università».
Circa i rapporti fra filosofia e teologia, tra ragione e fede, tra fede e politica, vi propongo ancora questi pensieri di papa Benedetto al no. 28 della sua Enciclica "Deus caritas est".

«Senz'altro, la fede ha la sua specifica natura di incontro con il Dio vivente – un incontro che ci apre nuovi orizzonti molto al di là dell'ambito proprio della ragione. Ma al contempo essa è una forza purificatrice per la ragione stessa.
Partendo dalla prospettiva di Dio, la libera dai suoi accecamenti e perciò l'aiuta ad essere meglio se stessa. La fede permette alla ragione di svolgere in modo migliore il suo compito e di vedere meglio ciò che le è proprio. È qui che si colloca la dottrina sociale cattolica: essa non vuole conferire alla Chiesa un potere sullo Stato. Neppure vuole imporre a coloro che non condividono la fede prospettive e modi di comportamento che appartengono a questa. Vuole semplicemente contribuire alla purificazione della ragione e recare il proprio aiuto per far sì che ciò che è giusto possa, qui ed ora, essere riconosciuto e poi anche realizzato».

4. Vorrei che la nostra Facoltà riacquistasse pienamente questa sua consapevolezza, prima di mostrare qualsiasi altra connotazione, di essere scuola di teologia, di pensiero elaborato critico, riflesso di Dio in rapporto dialettico col nostro mondo, nel nostro tempo, dentro la città.
Che sappia porsi in dialogo di ascolto, di confronto, di approfondimento, di ricerca e di risposta agli interrogativi, ai dubbi, alle urgenze che oggi si presentano.
Per svolgere questo servizio:

- deve avere una base di sapienza filosofica indispensabile, sicura, chiara;
- deve coltivare con predilezione primaria lo studio della Scrittura Santa e della preziosa tradizione dei padri;
- deve essere aggiornata sulle scienze umane e le finezze dell'antropologia per comunicare con l'uomo di oggi nel rispetto delle sue sensibilità e nella conoscenza dei suoi bisogni;
- deve preoccuparsi di metodologie e tradizione pastorali nuove, creative, non ripetitive, moderne, capaci di interagire e farsi comprendere dagli uomini nostri contemporanei.

E vorrei che questo avvenisse nello spirito del Concilio Vaticano II che viene qualificato di carattere pastorale. Questo a mio giudizio è un pregio, non una debolezza come qualcuno pretende.
«Il Concilio Vaticano II è stato una grandiosa rilettura dei fondamenti del cristianesimo, allo scopo – e qui sta la sua pastoralità – di evidenziarne il significato per l'uomo contemporaneo» (Rivista del Clero italiano, 2009, no. 2).
È stato un Concilio che non si è occupato di un punto o l'altro della dottrina e della morale cristiana, ma che ha rivisto tutto il messaggio cristiano nella sua globalità,

riflettendo sulla rivelazione, la tradizione, la Scrittura, il magistero, l'ecclesiologia e la liturgia, per ridare senso e vigore a tutto il messaggio, che il mondo sembrava non più comprendere.
In questa linea occorre continuare, affrontando i problemi in spirito di dialogo, non di scomuniche o anatemi.
Nasce da qui la vivacità teologica che il Concilio ha suscitato e che deve continuare per ricercare nuove sintesi richieste dalle esigenze dei tempi che cambiano.
Al raggiungimento di questi traguardi sia indirizzata l'opera di chi nella nostra Facoltà intende lavorare per la gloria di Dio e il futuro della Chiesa.

Concittadini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa

Miguel de Salis
Edusc, Roma 2009, 436 pp.

La monografia di Miguel de Salis, docente di teologia dogmatica presso la Pontificia Università della Santa Croce (Roma), va chiaramente controcorrente. Dal Concilio Vaticano II in poi, nella Chiesa si osserva un crescente prodigarsi per diffondere la chiamata universale alla santità e si registra un aumento esponenziale di beatificazioni e canonizzazioni. Tuttavia, osservando i media, sembra oggi predominare l'interesse opposto, ossia quello nei confronti di comportamenti disordinati o scandalosi di alcuni membri della Chiesa.

A ben vedere, questa simultanea presenza di richiamo alla santità e di cattivo esempio è una situazione solo relativamente nuova. «La Chiesa – ha rilevato il Vaticano II – comprende nel suo seno i peccatori, è allo stesso tempo santa e sempre bisognosa di purificazione, incessantemente si applica alla penitenza e al suo rinnovamento» (LG 8).

Per i credenti ciò costituisce comunque un'esperienza paradossale, che richiede una risposta ragionata a partire dalla fede. Tale quesito implica anzitutto far luce sul tema più generale della comprensione di ciò che deve intendersi con «santità della Chiesa». Affinché tale risposta non si esaurisca in una mera descrizione sociologica o in una semplice giustificazione dell'esperienza personale vissuta da chi la formula, occorre considerare le riflessioni che la teologia e il magistero hanno formulato a tale riguardo.

Nella prima Parte il volume ripercorre anzitutto la storia dell'ecclesiologia, dal primo manuale *De Ecclesia* – il *De Regimine Christiano* (1301-1302) di Giacomo da Viterbo –, alla *Summa De Ecclesia* di Juan de Torquemada, ai due grandi precursori del rinnovamento ecclesiologico: Johann Adam Möhler (1796-1838) e John Henry Newman (1801-1890); da Matthias Joseph Scheeben (1835-1888) fino ai nostri giorni, tenendo conto anche degli scritti di autori spirituali – quale la notevole opera del

domenicano spagnolo Juan González Arintero dell'inizio del XX secolo – e naturalmente dei principali documenti del magistero ecclesiastico.

Di indubbio valore è l'analisi del magistero ecclesiastico postconciliare, poiché si tratta del primo studio al riguardo. Viene qui attentamente esaminata la domanda di perdono dell'anno giubilare con il documento della Commissione Teologica Internazionale, *Memoria e riconciliazione*, documento nel quale al posto della distinzione fra «santità oggettiva e soggettiva» si parla di «santità *della* Chiesa e santità *nella* Chiesa»; viene inoltre esaminata la Lettera Apostolica successiva al giubileo, *Novo Millennio ineunte*, nella quale Giovanni Paolo II indica la santità quale «prospettiva in cui deve porsi tutto il cammino pastorale», quale «dono che si traduce a sua volta in un compito, che deve governare l'intera esistenza cristiana». Il Romano Pontefice fa notare che «porre la programmazione pastorale nel segno della santità è una scelta gravida di conseguenze», e ricorda la necessità di «riproporre a tutti con convinzione questa "misura alta" della vita cristiana ordinaria». Fra l'altro auspica anche una maggiore unione fra ecclesiologia e teologia spirituale.

Dopo la prospettiva storica, il volume propone una riflessione sistematica in ulteriori quattro capitoli: questioni metodologiche, la santità della Chiesa, il peccato nella Chiesa e l'azione santificatrice della Chiesa.

Fra le diverse riflessioni qui proposte dall'autore sono particolarmente meritevoli di attenzione quelle che si riferiscono ai limiti della distinzione usuale fra santità oggettiva e santità soggettiva, così come gli spunti che l'autore offre per un'impostazione ecclesiologicamente più adeguata del tema «santità della Chiesa».

Mi sembra questo l'aspetto più innovativo del presente volume e su di esso vale la pena soffermarsi un poco per mettere nel giusto rilievo le proposte che l'autore ci offre nel capitolo 8 paragrafo 3, intitolato «Vantaggi e limiti delle visioni bipartite della santità della Chiesa» e, nello stesso captolo, al paragrafo 4, intitolato «Due proposte per migliorare il nostro modo di dire che la Chiesa è santa».

Il modo più usuale con cui viene affrontata e con cui si cerca di chiarire la questione della santità della Chiesa è il ricorso alla distinzione fra santità oggettiva e soggettiva.

Senza negare l'utilità che tale schema può aver avuto nella teologia e nel Magistero, occorre tener presente che esso non esaurisce la verità. La Chiesa – insegna il Vaticano II – non è soltanto invisibile e visibile, interiore ed esteriore, divina e umana. Essa è una realtà complessa, che non può essere adeguatamente inquadrata in un binomio. Ciò avviene anche nel caso della santità della Chiesa, che non è solo invisibile, interiore, divina. La Chiesa ed ognuno dei suoi elementi e istituzioni sono permeati di santità. Essi non possono quindi essere separati dalla santità e quest'ul-

tima dalla visibilità. Di conseguenza, sarebbe semplicistico affermare che gli elementi divini sono quelli che santificano e quelli umani sono i santificati.

L'autore propone di superare tale schema, introducendo una nuova prospettiva: la santità come *dono* e *missione* che configurano il *volto della Chiesa* quale spazio teologico di sinergia teandrica ed ecclesiale.

Egli considera anzitutto la santità quale frutto della donazione di Dio – o dell'iniziativa divina – e della libera risposta dell'uomo. La santità si sviluppa quindi in forma dialogica e relazionale. Insieme a ciò va tenuto presente che la missione della Chiesa è attuata nella vita dei fedeli; la loro vita è quindi anch'essa un dono per i fratelli di oggi e del futuro. Più che di «santità oggettiva», l'autore propone perciò di parlare di vari ambiti di «santità donata».

La «santità di dono» va compresa a più livelli. La «santità donata» non va definita semplicemente quale azione indefettibile di Dio nella sua Chiesa. La risposta e la cooperazione dell'uomo non possono quindi essere prematuramente classificate soltanto tra i frutti di santità, poiché contribuiscono a dare spessore storico alla «santità donata».

Questa proposta è chiaramente in linea con il progresso ecclesiologico del Vaticano II. Il Concilio ha infatti evitato di collocare l'azione santificatrice della Chiesa unicamente nella sua «santità ontologica», ricordando invece che nei fedeli si trova «qualcosa» di divino, di santo. Occorre quindi sviluppare una concezione più ampia, che ponga con maggior forza la santità in rapporto con la missione e la vita della Chiesa, temi che spesso si situano soltanto nell'ambito della «santità soggettiva» della Chiesa.

Nella seconda metà del XX secolo incominciò a farsi strada una maggiore sensibilità per comprendere la relazione della santità della Chiesa con la sua azione nel mondo. Fra i precursori di tale prospettiva vanno ricordati soprattutto Möhler, Newman e – più a ridosso del Concilio – Congar, con la proposta di distinguere nella Chiesa fra «struttura e vita». Nell'opera *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950) egli evidenziò come l'ecclesiologia si era occupata generalmente della struttura della Chiesa e poco della sua vita. Com'è ben noto tali impulsi confluirono nel Vaticano II.

Il Concilio ha fra l'altro proposto il paradigma ecclesiologico-sacramentale, secondo il quale la santità della Chiesa non è solo qualcosa che essa riceve, ma è anche qualcosa che essa *deve* a sua volta manifestare ed è legata al suo proprio essere. Questa considerazione mostra di nuovo i limiti dello schema bipartito «santità oggettiva e soggettiva», essendo esso legato all'utilizzo della santità oggettiva in funzione di quella soggettiva. Da qui la proposta di ripensare *il modo di spiegare* la santità della Chiesa. In realtà, tanto la santità «oggettiva» quanto quella «soggettiva» hanno

un ruolo *attivo* nell'azione santificatrice della Chiesa; nella vita della Chiesa la santità soggettiva diventa infatti dono offerto ai fratelli (emblematico è qui il caso della Madonna). La manifestazione della santità del popolo cristiano acquista così un ruolo importante in quanto forma evangelizzatrice, educatrice nella fede e santificatrice degli altri.

Certamente l'«essere strumento» della Chiesa dipende anzitutto dall'azione di Cristo e dello Spirito ma anche dalla risposta filiale dei suoi membri. È possibile perciò introdurre nell'ambito della santità della Chiesa uno «spazio teologico» che non è soltanto donato, oggettivo, ontologico, ma che dipendente dalla libera risposta dell'uomo e dalla sua santità di vita. Tutto ciò contribuisce a dare alla Chiesa un «volto» configurato dall'insieme della vita e delle virtù dei suoi membri, frutto dell'incontro dinamico di Dio con l'uomo, un incontro che pervade tutta la Chiesa come struttura e vita, quale comunione e sacramento di comunione. È frequente parlare del volto della Chiesa, sul quale si deve riflettere la luce delle genti, che è Cristo (cfr LG, 1). Il «volto della Chiesa» deve quindi costituire un richiamo alla santità, solo così la Chiesa potrà manifestare Cristo e continuarne la missione.

Va anche notato che il volto della Chiesa non è equiparabile alla sua sacramentalità né al suo aspetto istituzionale. Da un lato, la sacramentalità della Chiesa passerà, ma la Chiesa continuerà ad avere un volto nella patria definitiva. D'altro lato, qui sulla terra il volto è solo una parte della sacramentalità.

È sul volto della Chiesa dove si percepiscono le virtù che i fedeli esercitano nei più diversi ambiti. Da quello liturgico, massima espressione della Chiesa in terra, fino al più piccolo atto con cui il cristiano riconduce la creazione a Cristo e mette in atto i talenti ricevuti alla continua ricerca del compimento della volontà di Dio e delle soluzioni per le sfide d'ogni epoca.

Ma sul volto della Chiesa appaiono anche i solchi degli scandali, delle controtestimonianze, dei pregiudizi e delle stonature, come ha dovuto recentemente constatare con rammarico Benedetto XVI nella Lettera a proposito della revoca della scomunica ai vescovi lefebvriani (10.3.09). Senza banalizzare la gravità del peccato, che occulta la bellezza di quel volto, si apre strada una lettura più articolata e sfumata dell'influsso dei membri peccatori, evitando di formulare giudizi semplicistici e falsi sulla Chiesa nella sua globalità. Come osserva il cardinal J. Saraiva Martins nella Prefazione, questo studio «offre una risposta serena e basata sull'esperienza credente, che illumina la vita attuale e può certamente contribuire al chiarimento di alcune domande che sorgono presso i fedeli».

In conclusione si può dire che questa monografia non è affatto un'opera apologetica, impegnata ad attestare la santità della Chiesa, e nemmeno un mero esercizio di

erudizione. Si tratta invece di un valido contributo per un'ecclesiologia che, insieme alle pertinenti riflessioni dogmatiche, tiene in dovuto conto sia la spiritualità che l'esperienza storica e attuale della Chiesa, permettendo di scoprire come sul volto della Chiesa si riflette la risposta dei fedeli all'iniziativa di Dio. Non è certamente l'ultima parola su di un tema tanto complesso quanto importante, ma gli spunti offerti possono risvegliare e far brillare aspetti vecchi e nuovi della missione santificatrice e ricapitolatrice della Chiesa nel mondo.

Arturo Cattaneo

Il sacerdozio di Maria nella teologia cattolica del XX secolo. Analisi storico-teologica

Serafino M. Lanzetta

[Casa Editrice non indicata, ma di fatto Casa Mariana Editrice, Frigento], Roma 2006, pp. 427

Il sacerdozio di Maria è stato un tema ampiamente discusso soprattutto nella prima parte del XX secolo, con un culmine durante il Congresso Mariologico di Lourdes del 1958, ma quasi messo da parte dopo il Concilio Vaticano II. Un'eccezione furono alcuni tentativi, più abbozzati che esposti, di volere giustificare con il riferimento al sacerdozio di Maria un sacerdozio ministeriale femminile. D'altra parte, la recente discussione sulla mediazione e cooperazione salvifica di Maria ha svegliato l'interesse anche per il rapporto di Maria con il sacerdozio e il sacrificio di Cristo. Così va salutata vivamente l'apparizione della presente tesi di dottorato, elaborata alla Pontificia Università della Santa Croce a Roma sotto la guida di Antonio Riestra. L'autore, P. Serafino Maria Lanzetta FFI, fa parte del novello ordine dei "Francescani dell'Immacolata" e dirige attualmente la rivista internazionale di apologetica teologica "Fides Catholica" (Firenze).

Per capire la problematica trattata, bisogna ricordare l'ampia discussione rassegnata in maniera magistrale più di cinquant'anni fa dalla tesi di dottorato di René Laurentin, *Marie, l'Eglise et le sacerdoce* I-II, Paris 1952-53. Il merito principale della tesi di Laurentin sta nel fatto di accostarsi al tema dal rinnovamento biblico e patristico operato nei decenni prima del Vaticano II. In questa ottica rinnovata, si è potuto riscoprire Maria come tipo della Chiesa, "sposa" di Cristo. Così si potevano superare i vicoli ciechi di una teologia astratta che assegnava alla Madre di Dio la pienezza di grazia nel senso anche di tutte le grazie specifiche, incluse quelle del sacerdozio ministeriale. Quest'approccio, elaborato su presupposti provenienti da Pseudo-Dionisio, si manifesta con un seguito particolare nel "Mariale" di Pseudo-Alberto (riconosciuto come pseudonimo solo nel 1954). Secondo il principio dell'"onnicontinenza" rappresentato da quest'autore, in Maria si trovano le grazie di tutte le creature, tra cui la grazia dei sette sacramenti, compresa la penitenza (con Giovanni Apostolo come confessore) e l'ordine sacerdotale di cui Maria possederebbe

eminentemente la dignità, la grazia e i poteri. Con questa visione astratta, si rischiava di perdere di vista il posto specifico di Maria che non è un contenitore di tutti i carismi possibili, bensì nel suo carattere femminile la socia di Cristo Redentore, da lui ben distinta, e il tipo della Chiesa. Applicare a Maria il termine *sacerdos*, com'è avvenuto nella scuola francese di J.J. Olier sin dall'inizio del sec. XVIII, pure in senso "mistico" e non gerarchico, portava a degli equivoci. Questo vale anche per il paragone tra la consacrazione eucaristica operata dal sacerdote come rappresentante di Cristo capo della Chiesa e il consenso di Maria all'Incarnazione. Qui si dimentica la differenza tra il sacerdozio ministeriale, che agisce a nome di Cristo capo della Chiesa, e il sacerdozio comune dei fedeli che durante l'eucaristia non compie il sacrificio in quanto atto sacramentale, bensì si associa al sacrificio secondo l'esempio di Maria che è stata associata all'unico sacrificio di Cristo alla croce. Il consenso di Maria all'Annunciazione, secondo Tommaso d'Aquino e il magistero pontificio, è visto come *fiat* sponsale a Dio "Sposo" nella sua alleanza con l'umanità (vedi l'articolo del sottoscritto, *Priestertum*, in Marienlexikon 6, 1994, 314-317).

Antonio Riestra, nella "Presentazione" dell'opera (pp. 7-8), indica i motivi per riprendere il tema del sacerdozio di Maria: la beatificazione di Madre Deluil-Martiny (1841-1884), protagonista notissima della spiritualità attorno alla *Virgo sacerdos*, nel 1989, e la dottrina del Vaticano II sul sacerdozio comune di tutti i fedeli. Come molti autori precedenti avevano presentato il sacerdozio comune come sacerdozio solamente "improprio" o "metaforico", così era stato trattato spesso nella prima parte del XX secolo anche il sacerdozio di Maria: una realtà "mistica" o "metaforica", ma non "reale". Perciò proprio il Vaticano II apre una nuova prospettiva per accostarsi al tema del sacerdozio di Maria. Se infatti tutti i fedeli partecipano al sacerdozio di Cristo per via del Battesimo e della Cresima, pure in maniera diversa dei membri del sacerdozio ministeriale, è evidente che si possa e si debba parlare anche del sacerdozio di Maria, senza proporre delle confusioni con il sacerdozio gerarchico.

Dopo l'introduzione dell'autore (pp. 9-14), il primo capitolo descrive l'"ambiente storico" della discussione (pp. 15-46). Si ricorda la nascita del titolo *Virgo Sacerdos* e gli interventi della Santa Sede contro delle immagini che sembravano rappresentare la Madre di Dio in vesti sacerdotali (1913) e la soppressione della devozione legata all'apposito titolo (1927) (pp. 25-37). La Madre Deluil-Martiny poteva essere beatificata perché le sue idee dottrinali, nella sostanza, erano corrette, anche se l'utilizzo del titolo *Vierge-Prêtre* poteva creare degli equivoci (pp. 37-46). Il secondo capitolo, dedicato all'"ambiente teologico" (pp. 47-79), ribadisce che il sacerdozio comune (come anche quello mariano) «è un sacerdozio vero e proprio sebbene analogico e non già metaforico o improprio» (pp. 65s). Il terzo capitolo, quello più ampio, rassegna la di-

scussione nell'ambito linguistico francese, italiano e spagnolo fino al Congresso Mariologico Internazionale di Lourdes nel 1958, benché vengano riportati anche i contributi posteriori di vari autori che avevano pubblicato sul tema già prima (pp. 81-174). Si vedono qui, p.es., le posizioni assai diverse di Edouard Hugon OP e René Laurentin (pp. 83-103) oppure, tra l'interessante raccolta della riflessione spagnola, l'apporto di M. Llamera (1981) che valorizza il "sacerdozio materno" di Maria (pp. 157-167). Il cap. IV raccoglie gli approfondimenti dal 1958 al 1965, concretamente il congresso di Lourdes e il Concilio Vaticano II che solo fa qualche accenno al tema, senza parlare esplicitamente del sacerdozio di Maria (pp. 175-228). Poi si trattano, nel cap. V, gli approfondimenti avvenuti nel periodo post-conciliare (pp. 229-282).

L'ultimo capitolo (VI, pp. 283-381) cerca una sintesi teologica della ricerca storica: "il sacerdozio di Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa". L'autore ribadisce che Maria partecipa al sacerdozio di Cristo. La ragione di questa partecipazione sarebbe la maternità divina (pp. 286s). A questo punto, sarebbe stato importante coinvolgere anche la discussione sul principio mariano fondamentale: Maria non è soltanto Madre di Dio, ma anche "compagna del Redentore" la quale dona il consenso prima di diventare madre. La maternità divina va messa senz'altro al primo posto, ma trascurare l'essere *socia Redemptoris* rischia di sottovalutare la ricettività sponsale di Maria come tipo della Chiesa di fronte a Cristo "sposo" e "capo" di essa. In seguito, l'autore parla del "sacerdozio sponsale" di Maria (p. 355 ecc.) e non soltanto del "sacerdozio materno", ma questo punto non entra nel riassunto sul costitutivo formale del sacerdozio mariano.

A proposito del "sacrificio di Maria" (pp. 287s.348), l'autore contrappone due posizioni: chiamare il sacrificio di Maria interiore, "non reale ma metaforica", da una parte, oppure ammettere, dall'altra parte, un sacrificio esterno, fisico o reale. A nostro parere, questa contrapposizione non regge. Qui sarebbe stato opportuno una *explicatio terminorum* sulle varie definizioni di "sacerdozio" e "sacrificio". "Sacerdozio" può avere un significato più ampio che coincide con la mediazione, ma anche un senso più stretto come ministero pubblico e liturgico rivolto all'offerta del sacrificio. Un sacrificio interiore non va equiparato ad un sacrificio metaforico o irreale. Nel Catechismo del Concilio di Trento, per esempio, si manifesta la distinzione tra il "sacerdozio interno" di tutti i cristiani dal "sacerdozio esterno" che compie l'atto sacramentale vero e proprio; anche il sacerdozio interno, però, è un vero sacerdozio, pure ad un altro livello di quello "esterno" (cfr. Catechismus Romanus II,7,23-24; Concilio di Trento, DH 1764). L'autore stesso, in seguito, si rifà alla distinzione di Arnaldo di Bonneval tra il sacrificio di Cristo alla Croce nel sangue della carne e il sacrificio di Maria nel sangue del cuore (p. 349). Anche qui è chiara la distinzione tra il sacrificio

esteriore e visibile di Cristo e quello interiore e invisibile nel cuore della madre. Pare evidente che sia il sacrificio di Maria sia quello del sacerdozio comune si esprimano anche in qualche maniera esteriormente, ma la sostanza del sacrificio alla croce viene posta soltanto da Gesù Cristo, come anche l'azione sacramentale nel sacrificio della Messa è posta unicamente dal sacerdote ordinato (cfr. Pio XII, Mediator Dei: DH 3849-52). L'autore, purtroppo, non approfondisce la distinzione tra il sacerdozio comune e quello ministeriale nell'atto sacrificale della Santa Messa, ma afferma semplicemente che «il sacerdozio dei fedeli, come è stato appurato in particolare col Vaticano II, abilita i fedeli ad una reale offerta del sacrificio eucaristico» (p. 292). Qui appare il pericolo di far naufragare la distinzione tra sacerdozio comune e ministeriale. Lo stesso vale per l'applicazione mariana della mancata distinzione: «…, quanto più Maria ha dovuto offrire realmente il sacrificio del Calvario …» (ibd.). Non si rischia qui di confondere l'unico sacrificio di Cristo, base della salvezza anche per Maria, con il sacrificio della Madre di Dio che offre al Padre suo Figlio, associandosi alla donazione di Cristo? A nostra parere, la dottrina, di per sé valida, della corredenzione (= cooperazione alla redenzione), non dovrebbe offuscare la distinzione sostanziale tra l'offerta di Cristo, in sé sufficiente per la salvezza, e l'associazione di Maria che non riguarda la sostanza stessa dell'atto sacrificale bensì vi è una parte integrale (cfr. M. Hauke, *Introduzione alla Mariologia*, Lugano 2008, 271).

In altre parole: sarebbe stato bene coinvolgere maggiormente l'ecclesiologia con l'apposita distinzione tra sacerdozio ministeriale e comune. Lo stesso vale per la recente discussione sul sacerdozio femminile la quale viene praticamente ignorata (tranne qualche breve cenno critico su voci femministe, p. 13). Questa discussione invece avrebbe potuto guidare l'autore a valorizzare più positivamente il contributo di Laurentin e i pregi del paragone tra Maria e la Chiesa "sposa" di Cristo. La stessa osservazione vale per l'ecclesiologia: si può dire davvero che nella "Chiesa-Sposa" sia inclusa la *sacra potestas*, come l'aspetto "petrino" sarebbe "incluso" nell'aspetto "mariano"? (p. 376) Certo: anche i ministri sacri fanno parte della Chiesa e prima di manifestare il profilo "petrino", vivono l'aspetto "mariano" (cfr. Giovanni Paolo II, *Mulieris dignitatem*, 27). L'aspetto petrino, tuttavia, non si deduce dall'aspetto mariano, ma costituisce un sovrappiù che viene dalla missione da parte di Cristo che ha inviato gli apostoli, in particolare Pietro. La Chiesa "Sposa", in quanto distinta da Cristo "Sposo", non include la sacra potestà, bensì viene santificata nella sua ricettività da Cristo Capo della Chiesa per mezzo dei suoi ministri sacri.

Ci sembra problematica anche l'ottica secondo cui il «sacerdozio di Maria è un sacerdozio che fa comunione intrinseca col sacerdozio di Cristo; da questa comunione sgorgano le due partecipazioni sacerdotali, quella comune e quella ministeriale» (p. 370). È vero che Maria, grazie al suo sacerdozio materno, è anche la madre spirituale

dei sacerdoti. Ma non ci pare che si possa dedurre la ripresentazione di Cristo capo della Chiesa, nel carattere sacramentale del sacerdozio ministeriale, dalla Beata Vergine Maria, tipo della Chiesa nella sua ricettività e collaborazione di fronte a Cristo.

A proposito di Laurentin: il teologo francese non va applaudito, quando rimuove il discorso sul sacerdozio materno di Maria a favore della maternità sacerdotale (pp. 91-103), ma ci sembra che l'approccio di base, di valorizzare la Madre di Dio come tipo della Chiesa e di respingere il principio astratto della "onnicontinenza", sia ben giusto. Non ci pare che abbia senso voler ripristinare tale approccio che vede in Maria *tout court* tutte le perfezioni, come succede nella critica a Inos Biffi che ribadisce giustamente: in «Maria non ci sono tutte le prerogative della Chiesa (per esempio non c'è l'apostolicità, il ministero gerarchico)» (p. 245).

A nostro parere sarebbe stato proficuo approfittare dell'Enciclica *Ecclesia de Eucaristia* di Giovanni Paolo II. Il Papa non paragona il *fiat* di Maria alla consacrazione eucaristica operata dal sacerdote ministeriale (come fa il nostro autore, p. 379), bensì all'*Amen* del fedele che riceve la Comunione (Eccl. de Euc., 55). Il consenso all'Annunciazione continua durante tutta la vita e raggiunge il suo culmine al Calvario (Eccl. de Euc., 56). Qui si vede molto bene la distinzione del sacerdozio materno di Maria, che accoglie l'offerta di Cristo e vi si associa, dal sacerdozio ministeriale che opera in persona di Cristo capo. L'autore riferisce anche, con il ricorso a Hans Urs von Balthasar e Angelo Scola, l'importanza del "mistero nuziale" che vede Maria dalla parte della Chiesa "Sposa" di Cristo "Sposo" (pp. 350s.361-368), ma questi riferimenti sembrano manifestare una certa tensione con un approccio cristotipico (*à la* Pseudo-Alberto) che non coglie pienamente la rinnovata riflessione ecclesiologica.

Malgrado i punti interrogativi appena menzionati, bisogna riconoscere all'opera di P. Lanzetta il grande merito di avere riproposto un tema importante e spinoso che andrebbe approfondito sistematicamente anche in futuro. La raccolta dei frutti teologici del sec. XX, pure lasciando fuori purtroppo gli ambiti di lingua tedesca e inglese, può essere uno stimolo per elaborare una sintesi che sappia mettere insieme i temi della mediazione materna di Maria con le prospettive della cooperazione salvifica, della materna spirituale e del sacerdozio.

Bisogna rammentare, purtroppo, alcune circostanze esteriori della pubblicazione: la pregevole tesi appare in una versione "non commerciabile" senza numero ISBN e non riporta la casa editrice; in questa maniera si rischia di seppellire un contributo che andrebbe notato con attenzione.

Manfred Hauke

Finito di stampare
nel mese di agosto 2009
da Reggiani S.p.A. - Varese

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

3

Anno XIV
novembre 2009

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

RTLu 3/2009

Editoriale

Libero Gerosa, *"Tutto quello che vi dirà, fatelo!"* 397

Articoli

Kurt Koch, *Eucharistie als Liturgie und Leben. Versuch einer mystagogisch-existenziellen Erschliessung* 399

Giorgio Paximadi, *Il rito di Yom Kippur: vertice della funzione sacerdotale* . . 435

Libero Gerosa, *Il prete: "uomo di comunione" perché "uomo vero"? Profili canonistici dell'identità e della missione del presbitero* 453

Contributi

Massimo Camisasca, *Discernimento vocazionale e direzione spirituale dei candidati al presbiterato* 471

François-Xavier Amherdt, *La spiritualité sacerdotale selon le saint Curé d'Ars* 487

Dibattiti

Bernardo Estrada, *Lire et faire lire la Bible* 499

Recensioni

Bollettino balthasariano 2007 (a cura di André-Marie Jerumanis) 517

Editoriale
"Tutto quello che vi dirà, fatelo!"

Libero Gerosa
Facoltà di Teologia (Lugano)

Quodcumque dixerit vobis, facite (Gv 2,5). Queste parole di Maria, le ultime da Lei pronunziate secondo i Vangeli e rivolte ai servi durante il pasto nuziale di Cana, colgono l'essenza stessa del servizio dei presbiteri. Essi sono "suoi" servi, ossia "ministri" che devono ascoltare ed accogliere la Parola di vita che è Gesù Cristo, affinché l'acqua dell'esistenza di ogni uomo e donna sia trasformata da Lui in vino, simbolo di gioia e di pienezza di vita. È ciò che avviene nell'Eucaristia, presieduta dal presbitero chiamato ad obbedire alle parole stesse di Gesù nell'Ultima Cena: «Fate questo in memoria di me» (Lc 22,19). Un potere così straordinario da essere un semplice servizio alla libertà e responsabilità di ogni uomo di fronte al proprio destino ultimo.

Proprio lo svolgimento teologico-esistenziale di questo nesso fecondo fra sacerdozio ministeriale e realizzazione piena della propria umanità, del presbitero e di chi l'incontra, è il filo conduttore che lega tutti i contributi principali di questo quaderno della Rivista Teologica di Lugano, dedicato interamente all'Anno sacerdotale indetto da Papa Benedetto XVI.

Innanzitutto l'articolo che il Vescovo Kurt Koch, presidente della Conferenza dei Vescovi Svizzeri, ha scritto in commento all'Esortazione Apostolica *Sacramentum caritatis*, di Papa Benedetto XVI. In esso emerge chiaramente non solo la profonda unità fra la ricerca teologica di Joseph Ratzinger ed il Magistero di Papa Benedetto XVI, ma soprattutto come fra Eucaristia e Vita non c'è e non può esserci alcuna dicotomia. Attraverso la consacrazione del pane e del vino, il presbitero è strumento dello Spirito Santo non solo in ordine alla loro trasformazione in corpo e sangue di Cristo Gesù, ma anche in ordine alla "nostalgia di pienezza di vita" o "ferita metafisica" iscritta nel cuore di ogni uomo. Con questo atto consacratorio, come afferma il Santo Padre nella Giornata mondiale per la gioventù del 2005, il potere è trasformato in amore e la morte in vita.

Le prime tracce di questo servizio straordinario di vita erano già presenti in qualche modo nella teologia veterotestamentaria del sacerdozio, dove il sacerdote non è infatti – come dimostra ampiamente l'articolo di Giorgio Paximadi – solo l'esecutore del rito templare, bensì anche insegnante ed interprete della legge e delle sue regole di purità, introdotte per custodire il significato dell'Alleanza di Dio con il Suo Popolo, che è appunto il destino ultimo di ogni uomo.

Anche i profili canonistici dell'identità e della missione del presbitero, fondati nella teologia neotestamentaria e nell'ecclesiologia del Concilio Vaticano II, confermano questa intuizione. Il sacerdozio ministeriale – come dimostra analiticamente il terzo contributo di questo numero della Rivista Teologica di Lugano – è totalmente informato dal suo essere al servizio del sacerdozio comune di ogni battezzato e proprio per questo lo statuto giuridico del presbitero mette in luce il suo essere costituzionalmente al servizio della comunione ecclesiale: il "prete" edifica quest'ultima perché è "uomo vero".

"Uomo vero" non significa "uomo perfetto", come afferma Massimo Camisasca nel suo contributo dal titolo *Discernimento vocazionale e direzione spirituale dei candidati al presbiterato*. Ciò implica che durante il periodo di discernimento e di preparazione a ricevere l'Ordine sacro non è possibile separare il cammino della formazione umana da quello della formazione spirituale. Una volta accertata l'esistenza della retta intenzione e della libera volontà del candidato, è necessario educare alla fede e alla carità, affinché in esse l'uomo trovi la pienezza della propria umanità.

Lo confermano apostolato e vita di molti santi presbiteri, in particolare opere e modo di essere del Santo Curato d'Ars, come documenta il contributo di François-Xavier Amherdt che chiude la parte dedicata alle riflessioni sull'identità e missione dei presbiteri.

Il terzo quaderno del 2009 è poi completato da una riflessione sull'importanza per laici e presbiteri della pratica della *lectio divina* (Bernardo Estrada) e dal Bollettino balthasariano (a cura di André-Marie Jerumanis). E ciò provvidenzialmente, perché assieme a Joseph Ratzinger il teologo di Basilea Hans Urs von Balthasar è certamente da annoverare fra uno dei principali ispiratori delle riflessioni qui pubblicate.

Lugano, 28 ottobre 2009
Festa dei Santi Simone e Giuda, Apostoli

Eucharistie als Liturgie und Leben.
Versuch einer mystagogisch-existenziellen Erschliessung

Kurt Koch
Bischof von Basel

Sacramentum caritatis: Unter diesem Titel hat Papst Benedikt XVI. sein Apostolisches Schreiben veröffentlicht, mit dem er die Ernte der 11. Ordentlichen Weltbischofssynode im Jahre 2005 eingebracht hat, die der Eucharistie als Quelle und Höhepunkt des Lebens und der Sendung der Kirche gewidmet gewesen ist[1]. Aufschlussreich in diesem Apostolischen Schreiben ist bereits die Gliederung in drei Teile: Die Eucharistie ist erstens ein «Geheimnis, an das man glaubt», zweitens ein «Geheimnis, das man feiert», und drittens ein «Geheimnis, das man lebt». In diesem Dreiklang von Glauben, Feiern und Leben ist eine innere Logik verborgen. Der bewusste Glaube an die Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie führt von selbst in die würdige Feier dieses Geheimnisses; er kann hier aber nicht stehen bleiben, sondern wird erst mündig im intensiven Leben dieses Geheimnisses im christlichen Alltag. Dabei handelt es sich um eine Überzeugung, die im theologischen Denken von Papst Benedikt XVI. von allem Anfang an präsent gewesen ist[2]. Bereits in einem sehr frühen Aufsatz über Kirche und Liturgie im Jahre 1958 hat er hervorgehoben, dass es «keine letzte Grenze zwischen Liturgie und Leben» gibt, die Liturgie der Kirche

---

1 Vgl. R. Nardin (ed.), *L'Eucaristia: fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa. XI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*, Città del Vaticano 2008. Zum Apostolischen Schreiben von Papst Benedikt XVI. vgl. den Sammelband: R. Nardin – G. Tangorra (ed.), *Sacramentum Caritatis. Studi e commenti sull'Esortazione Apostolica postsinodale di Benedetto XVI*, Città del Vaticano 2008.

2 Vgl. aus der umfangreichen Literatur: M. C. Hastetter, *Liturgie – Brücke zum Mysterium. Grundlinien des Liturgieverständnisses Benedikts XVI.*, in Dies. – Ch. Ohly – G. Vlachonis (hrsg.), *Symphonie des Glaubens. Junge Münchener Theologen im Dialog mit Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.*, St. Ottilien 2007, 131-150; H. Hoping, *Gemeinschaft mit Christus. Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger*, in Communio. Internationale Katholische Zeitschrift 35 (2006) 558-572; J. Murphy, *Christ our Yoy. The Theological Vision of Pope Benedict XVI*, San Francisco 2008, bes. 171-183: "Eucharistic Yoy"; A. Nichols, *The Thought of Pope Benedict XVI. An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger*, London 2007, bes. 147-159: "The Liturgist".

vielmehr «immerfort über die Tore der Kirchengebäude hinaus» reicht, dass Liturgie «mit innerster Notwendigkeit ins tägliche Leben hinein ausstrahlen» muss und deshalb «die tägliche nüchterne Liebe zueinander ein Wesensteil der Eucharistie selber» ist[3]. Diese Überzeugung zieht sich wie ein roter Faden durch das gesamte theologische Schaffen des Papstes hindurch, wie sie im zuerst erschienenen Band seiner Gesammelten Schriften «Theologie der Liturgie»[4] verfolgt werden kann und wie sie nochmals in seiner ersten Enzyklika über die christliche Liebe deutlich ausgesprochen worden ist: «Eucharistie, die nicht praktisches Liebeshandeln wird», ist «in sich selbst fragmentiert»[5].

1. Mystagogie als existenzielle Glaubenserhellung

Diese Grundüberzeugung von Papst Benedikt XVI. trifft sich durchaus mit der Sehnsucht des heutigen Menschen, dem der Zugang zum Geheimnis der Eucharistie freilich oft deshalb verschlossen bleibt, weil er den Eindruck hat, die Hoffnungen und Ängste seines eigenen Lebens kämen in der Feier dieses Geheimnisses nicht vor und diese hätte auch keine Auswirkungen auf sein alltägliches Leben. Es ist deshalb ein dringendes Gebot der gegenwärtigen Kirchenstunde, neue Zugangswege zur Eucharistie als dem Herz des christlichen und kirchlichen Lebens zu erkunden, auf denen Menschen mystagogisch in die innerste Mitte des Glaubens initiiert werden können.

Christliche Mystagogie kann nicht einfach äusserliche Indoktrination von kirchlichen Glaubenslehren sein, wiewohl zum Christwerden auch die intellektuelle Kenntnis der Grundwahrheiten des Glaubens gehört. Auf der anderen Seite aber impliziert die neue Erkenntnis, die der christliche Glaube schenkt, auch ein neues und erneuertes Leben mit jener Wirklichkeit, die im Glauben erkannt wird, und einen neuen Lebenszusammenhang, in dem das Christwerden erlernt werden kann. Christliche Mystagogie ist deshalb wesentlich Initiation in das Leben mit dem lebendigen Gott, der in seinem Sohn sein wahres Gesicht gezeigt hat, und deshalb auch Initiation in die Glaubensgemeinschaft derjenigen, die an diesen Gott glauben[6]. Christliche Myst-

---

3 J. Ratzinger, *Kirche und Liturgie* (1958), in R. Vorderholzer – Ch. Schaller – F.-X. Heibl (hrsg.), *Mitteilungen des Institut-Papst-Benedikt XVI.*, Regensburg 2008, 13-27, zit. 20 und 26.

4 J. Ratzinger, *Gesammelte Schriften* Band 11: *Theologie der Liturgie*, Freiburg i. Br. 2008.

5 Benedikt XVI., *Deus Caritas est*, Nr. 14.

6 Vgl. K. Koch, *Kirchliches Leben im Zeichen des Mysteriums Gottes*, in A. Schilson (hrsg.), *Gottes Weisheit*

agogie will zu einem Lebensprozess werden, in dem vor allem auf den Zusammenhang von Denken und Leben, von Intellekt und Herz geachtet werden muss.

Dies gilt zumal in der kirchlichen Situation heute, die immer mehr derjenigen gleicht, in der die Kirchenväter gelebt und gewirkt haben[7]. Von daher lohnt es sich, bei ihnen in die Schule zu gehen, um sowohl Möglichkeiten christlicher Mystagogie zu lernen als auch ihre Grenzen sensibel wahrzunehmen[8]. Denn selbst beim strengen altkirchlichen Katechumenat, der normalerweise drei Jahre gedauert hat und in dem die Taufbewerber die Ernsthaftigkeit der mit ihrer Taufe verbundenen Umkehr an den Tag zu legen hatten, haben die Kirchenväter zwischen den «dogmatischen» und den «mystagogischen» Katechesen unterschieden. Die «dogmatischen» Katechesen wurden vor der Taufe gehalten und führten in die Inhalte des christlichen Glaubens ein, während über die Liturgie und die sakramentalen Zeichen noch nichts gesagt wurde. Diese wurden erst in den «mystagogischen» Katechesen thematisiert, die in der Osterwoche und damit nach der sakramentalen Initiation gehalten wurden und mit denen den neu getauften Christen der Sinn der sakramentalen Zeichen und Worte erläutert wurde, mit denen sie in der Osternacht Christen geworden sind. Bei den mystagogischen Katechesen – wie beispielsweise denjenigen des Ambrosius von Mailand, des Johannes Chrysostomos oder des Cyrill von Jerusalem – ging es nicht nur um eine theoretische Betrachtung des Glaubensgutes und des liturgischen Handelns, sondern um «ein von ständigen "Aha-Erlebnissen" bei den Hörern begleitetes Aufschliessen von heiligen Zeichen, die an den Zuhörenden vollzogen worden sind und durch dieses Aufschliessen ihnen erst zum geistlichen Eigentum werden konnten. Erst nach diesen mystagogischen Erklärungen war den Neugetauften ihre eigene Taufe zueigen geworden, gleichfalls ihre erste Mitfeier der Eucharistie; sie erlebten in diesen Zeichen Gottes rettendes Handeln am eigenen Leib»[9].

Von dieser mystagogischen Praxis der Kirchenväter können wir heute vor allem ein Doppeltes lernen. Der eucharistischen Mystagogie kommt auch heute erstens die Aufgabe zu, in den Sinn der liturgischen Riten und Zeichen einzuführen, sie im Licht der Heilsereignisse zu deuten und in ihrer Bedeutung für das christliche Leben

---

im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität, Mainz 1989, 315-332.

7 Vgl. K. Koch, *Initiation in die Kirche. Eine pastorale Herausforderung der Kirche heute im Licht der Tradition*, in R. Scolarick (hrsg.), *Damit sie das Leben haben (Joh 10,10). Festschrift für Walter Kirchschläger*, Zürich 2007, 131-146.

8 Vgl. M. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg i. Br. 2007, bes. 237-254: "Lex orandi – lex credendi".

9 M. Kunzler, *Liturge sein. Entwurf einer Ars celebrandi*, Paderborn 2007, 10.

aufzuschliessen, weshalb die beste Mystagogie die gut zelebrierte Eucharistie, die würdige ars celebrandi selbst ist[10]. Eucharistische Mystagogie muss zweitens aber immer existenzielle Mystagogie sein, die auch ganz realistisch auf die Tiefendimensionen des Menschen bezogen ist und die ihn dahin führen will, dass er in der Eucharistie dem auferstandenen Christus als dem lebendigen Gott mit menschlichem Antlitz begegnen kann, der uns so nahe kommt, wie es näher gar nicht mehr geht, und der in das Innerste unseres Lebens kommt und in uns wirkt, so dass wir in das eucharistische Geschehen selbst hinein genommen und in unserem tiefsten Sein verwandelt werden. Nur wenn wir in der Eucharistie selbst verwandelt werden, können wir auch im Alltag ein eucharistisches Leben führen und erweist sich die Eucharistie als «Sakrament des neuen Lebens», das uns in der kirchlichen Initiation geschenkt ist[11].

2. Geheimnis der eucharistischen Wandlungen

«Frag hundert Katholiken, was das Wichtigste ist in der Kirche. Sie werden antworten: die Messe. Frag hundert Katholiken, was das Wichtigste ist in der Messe. Sie werden antworten: die Wandlung. Sag hundert Katholiken, dass das Wichtigste in der Kirche die Wandlung ist. Sie werden empört sein: Nein: alles soll bleiben, wie es ist». Mit diesem pfiffigen Wort will Lothar Zenetti gewiss nicht nur eine verblüffende Entdeckung artikulieren, weshalb er ihm den Titel «inkonsequent» gegeben hat. Es will vielmehr in der Sinnrichtung der mystagogischen Katechesen der Väter ein «Aha-Erlebnis» hinsichtlich des tiefsten Geheimnisses der Eucharistie als Wandlung ermöglichen, das zudem einen elementaren Bezug zur Erfahrungswirklichkeit der Menschen aufweist. Bereits in der menschlichen und menschheitlichen Erfahrung ist «Wandlung» seit jeher ein Urwort. Denn Alles, was lebt, befindet sich in Wandlung. Im Laufe eines Jahres wandelt sich die Natur immer wieder. Auch der menschliche Organismus wandelt sich nicht nur in den verschiedenen Lebensabschnitten; er ist vielmehr jederzeit in Wandlung begriffen, bei der immer wieder Neues geschieht. Von daher kann es nicht erstaunen, dass das Wissen um Wandlung erst recht zu den Urgegebenheiten des eucharistischen Glaubens gehört[12]. Das Wort «Wandlung» ver-

---

10 Benedikt XVI., *Sacramentum caritatis*, Nr. 64.

11 Theologisch-Historische Kommission für das Heilige Jahr 2000 (hrsg.), *Eucharistie – Sakrament des Neuen Lebens*, Regensburg 1999.

12 Vgl. Th. Ruster, *Wandlung. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie*, Mainz 2006.

mag am besten zu beschreiben, worum es in der Eucharistie zutiefst geht. Wandlung in der Feier der Eucharistie vollzieht sich dabei in einem fünffachen Sinn, dem wir nachdenken wollen.

2.1. Wandlung der Gewalt in Liebe und des Todes in Leben

In der Homilie in der Eucharistiefeier zum Abschluss des Weltjugendtages in Köln 2005 hat Papst Benedikt XVI. den jungen Menschen nahe gelegt, die erste und grundlegende Wandlung in der Eucharistie in jener Wandlung wahrzunehmen, die Jesus im Abendmahlssaal vollzogen hat. Denn beim Letzten Abendmahl spricht Jesus nicht nur von seinem Leib und Blut, sondern er redet bewusst von seinem Leib, der für euch hingegeben wird, und von seinem Blut, das für euch vergossen wird. Indem Jesus Brot zu seinem Leib und Wein zu seinem Blut macht und austeilt, «nimmt er seinen Tod vorweg, nimmt er ihn von innen her an und verwandelt ihn in eine Tat der Liebe»[13].

Verstehen lässt sich diese Wandlung freilich nur, wenn man das Letzte Abendmahl Jesu als prophetische Ankündigung und vorwegnehmendes Tun dessen versteht, was sich in seinem Tod am Kreuz vollziehen wird. Diesen Zusammenhang haben beispielsweise die syrischen Kirchenväter so intensiv erfahren, dass sie die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung Jesu Christi nicht von dem Zeitpunkt an gezählt haben, als er am Kreuz starb, sondern von dem Moment an, als er «seinen Leib brach für seine Jünger»[14]. Sie konnten deshalb im Letzten Abendmahl Jesu und in seinem Kreuzestod dasselbe Ereignis wahrnehmen und es unter zwei verschiedenen Blickwinkeln betrachten: «Beim Abendmahl», schreibt beispielsweise Ephräm der Syrer, «opferte Jesus sich selbst; am Kreuz wurde er von anderen geopfert», womit er zeigen wollte, dass ihm niemand das Leben nehmen kann, ohne dass er es aus freiem Willen hingibt[15].

Das Letzte Abendmahl Jesu und sein Kreuzestod gehören unlösbar zusammen. Denn ohne den Tod Jesu am Kreuz wären die Abendmahlsworte Jesu letztlich eine Währung ohne existenzielle Deckung; und ohne die Abendmahlsworte Jesu wäre sein Kreuzestod eine blosse Hinrichtung ohne jeden erkennbaren Sinn. Von aussen betrachtet ist in der Tat der Kreuzestod Jesu ein profanes Ereignis brutaler Gewalt,

---

13 Benedikt XVI., *Gottes Revolution. Die Botschaft des Papstes an die Jugend der Welt*, Freiburg i. Br. 2005, 85.

14 Ephräm der Syrer, *Kommentar zum Diatessaron* 9, 4.

15 Ephräm der Syrer, *Kreuzigungshymnen* 3, 1.

nämlich die Hinrichtung eines Menschen in der grausamsten der von Menschen ersonnenen Arten. Beim Letzten Abendmahl aber hat Jesus diese erbärmliche Gewalttat der Menschen gegen ihn in einen Akt der Hingabe für die Menschen, in einen Akt der gewaltlosen Liebe umgewandelt, und zwar von innen her.

Die Tiefe dieser Wandlung erschliesst sich freilich nur, wenn wir im Kreuzestod Jesu mehr wahrnehmen als bloss eine geschichtliche und menschliche Tat. Das bloss Menschliche und Geschichtliche liegt bei den Personen, die Jesus ans Kreuz gebracht und getötet haben. Für Jesus selbst war das Kreuz aber zunächst nicht Tat, sondern Erleiden, aber ein Erleiden, das Einssein mit dem Willen Gottes bedeutet, dessen ganze Dramatik die Ölbergszene vor Augen führt. Hier begegnen auf der einen Seite die völlige Unterordnung des Sohnes unter den Auftrag und Willen des Vaters und auf der anderen Seite die absolute Freiheit der Liebe des Sohnes, der sogar das eigene Leben hinzugeben bereit ist. Dieser vordergründige Widerspruch zwischen Unterordnung und Freiheit löst sich nur von der vollkommenen Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn her auf: «In seinem Sterben verwirklicht Jesus das Werk des Vaters – und gerade das ist Jesu persönlichste Tat»[16]. Das Passiv des von Menschen Getötetwerdens wird von Jesus am Kreuz umgewandelt in das Aktiv seiner Liebe in Freiheit; und der Kreuzestod als Wille des Vaters wird umgewandelt in die liebende Hingabe Jesu an seinen Vater für uns Menschen: «Der Hirt wird Lamm; er lässt sich binden und opfern, um uns frei zu machen»[17]. Auf diese Weise wird das scheinbar profane Ereignis der Kreuzigung Jesu zum heilenden Akt der versöhnenden Liebe des Mensch gewordenen Gottes und ist in diesem Sinn das Sühnopfer Christi.

Die Wandlung der Gewalt in Liebe erweist sich an Ostern als Wandlung des Todes in Leben, als Wandlung vom getöteten Leib Christi zum auferstandenen Leib Christi. Denn als der Auferstandene ist Christus vollends reine Hingabe. Weil Jesus den Tod in Liebe und Leben umgewandelt hat, ist er von innen her bereits überwunden und Auferstehung schon in ihm anwesend. Papst Benedikt XVI. hat diesen Wandlungsvorgang als «Kernspaltung im Innersten des Seins» bezeichnet, als «Sieg der Liebe über den Hass» und als «Sieg der Liebe über den Tod»[18], von dem eine Kette von Wandlungen ausgeht, die die Welt umzuformen vermag. Da am Kreuz der grausame Akt des Tötens und des Todes in Liebe für die Menschen umgewandelt ist, ist die Wandlung des Todes in Liebe die erste und grundlegende Wandlung, die im Mittel-

16 G. Rossé, *Christsein in Gemeinschaft. Bibeltheologische Reflexionen zu den johanneischen Schriften*, München 1998, 31.

17 J. Kardinal Ratzinger, *Theologie der Liturgie*, in Forum Katholische Theologie 18 (2002) 1-13, zit. 7.

18 Benedikt XVI., *Gottes Revolution*, Freiburg i. Br. 2005, 85.

punkt der Feier der Eucharistie steht. Und die Umwandlung von Tod zu Leben ist die innere Voraussetzung dafür, dass wir in der Feier der Eucharistie Christus als gegenwärtig erfahren können, und zwar in seiner Hingabe für uns Menschen.

2.2. Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi

Erst in diesem grösseren Zusammenhang bekommt die zweite Wandlung in der Eucharistie ihren tiefen Gehalt, nämlich die Wandlung der Gaben von Brot und Wein, so dass in diesen verwandelten Gaben der Schöpfung Gottes der sich hingebende Christus, seine Hingabe und damit Er selbst, sein Leib und Blut gegenwärtig sind. Auch diese Gaben, die die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erneuerte Liturgie als «Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit» deutet, weisen auf das Heilsgeschehen auf Kalvaria hin.

Hinsichtlich des Brotes stellt der johanneische Christus selbst diesen Zusammenhang her. Als einige Griechen die Bitte äusserten, Jesus begegnen zu können, antwortete er: «Die Stunde ist gekommen, dass der Menschensohn verherrlicht wird. Amen, amen, ich sage euch: Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht» (Joh 12,23-24). Mit diesem Gleichnis deutet Jesus sein ganzes Leben, Sterben und Auferstehen: Wie das Weizenkorn nur durch das Sterben hindurch zur Frucht wird, so führt auch Jesu Weg nur durch den Tod hindurch zur Auferstehung und zum Leben. Im Brot, das aus den gemahlenen Körnern zubereitet wird, verbirgt sich deshalb das Geheimnis der Passion. Denn der gemahlene Weizen setzt das Sterben und neue Leben des Weizenkorns voraus. Von daher deutet Jesus mit dem Gleichnis des Weizenkorns sein irdisches Leben, Sterben und Auferstehen auf die Eucharistie hin, in der sein ganzes Leben verdichtet ist. Am Kreuz ist Jesus zum gestorbenen Weizenkorn geworden, von dem her die grosse Brotvermehrung beginnt, die bis zum Ende der Welt anhalten wird: Aus Erdenbrot wird Himmelsbrot. Unser Brot wird Leib Christi, damit sein Leib unser Brot wird. So leuchtet über dem Kreuz Jesu bereits das Geheimnis der Eucharistie auf: Das gestorbene Weizenkorn ist das Brot des Lebens, es ist das wahre Manna, unsere Nahrung zum ewigen und damit wahren Leben. Denn in der Eucharistie wird Christus selbst uns zur Speise – als Liebe.

Während das Brot die einfachste Nahrung darstellt, die nur aus Mehl und Wasser besteht, ist der Wein das Zeichen der Erlesenheit der Schöpfung und der festlichen Freude, die die Grenzen des Alltäglichen zu überschreiten vermag. Doch auch der Wein enthält in sich die Botschaft der Passion: Wie der Weinstock wiederholt beschnitten und gereinigt werden muss, wie die Trauben bei Sonne und Regen reifen

müssen und wie der Traubensaft intensiv gekeltert werden muss, wie also nur durch die Passion der Reinigung und Kelterung hindurch kostbarer und köstlicher Wein entsteht, so erhalten wir in der Eucharistie Anteil am göttlichen Leben, das durch die Kelterung am Kreuz reif geworden ist. Jesus, der bei der Hochzeit in Kana Wasser in Wein verwandelt hat, hat am Kreuz sein Blut in den Wein der wahren Liebe verwandelt und verwandelt in der Eucharistie den Wein wiederum in sein Blut. Denn Blut ist nicht nur ein Zeichen des Lebens, sondern für unser Leben lebensnotwendig. Ohne Blut kann kein Mensch leben. Mit Blut kann der Mensch aber auch das Leben eines anderen Menschen retten. In der Eucharistie geht es um jenes Blut, das aus der geöffneten Seite des am Kreuz hängenden Herrn entsprungen ist und alle Menschen rettet. Am Kreuz ist der köstliche Quell der reinen Hingabe, der sich selbst verschwendenden Liebe entsprungen, der durch die Kirche fliesst und sie belebt. Jesu Blut ist Hingabe, ist Liebe und deshalb auch der wahre Wein der schöpfungsgemässen Festfreude.

Mit der Wandlung der Schöpfungsgaben von Brot und Wein ist also jene Wandlung gemeint, die wir traditionellereweise mit diesem Wort bezeichnen, nämlich die Wesensverwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi. Diese Wandlung hat die Kirche als Geheimnis der somatischen Realpräsenz beschrieben und mit dem Begriff der «Transsubstantiation» zum Ausdruck gebracht, der auch Eingang in die Lehrentscheidungen des Konzils von Trient gefunden hat, das im Jahre 1551 definiert hat: «Durch die Konsekration des Brotes und Weines geschieht eine Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes Christi, und der ganzen Substanz des Weines in die Substanz seines Blutes. Diese Wandlung wurde von der heiligen katholischen Kirche treffend und im eigentlichen Sinne Wesensverwandlung genannt»[19].

«Transsubstantiation» ist freilich ein für den heutigen Christen schwieriges Wort, und zwar nicht nur wegen der Fremdheit der Sprache, sondern vor allem auch wegen des damit Gemeinten. Dies gilt zumal in einer Zeit wie der heutigen, in der die Menschen oft nur noch in Funktionen denken und leben können – bis dahin, dass der Mensch selbst nur noch nach seinen Funktionen und nach seinem Funktionswert eingestuft wird. Gerade in dieser geistesgeschichtlichen Atmosphäre muss die Kirche mit dem Sakrament der Eucharistie bekennen, dass sie aus dem rein Funktionalen hinausführt und den tiefsten Grund der Wirklichkeit berührt. Das, was in der Eucharistie mit den Gaben der Schöpfung geschieht, ist nicht Um-Funktionierung, sondern

[19] DH 1642.

wirkliche Um-Wandlung von Brot und Wein. Mit dem Wort «Transsubstantiation» hat die Kirche deshalb gerade die oberflächliche Einstellung in Frage gestellt, die sich vor allem an das Greifbare, Messbare und Funktionale hält.

Dennoch liegt das eigentliche Problem dieses Begriffs darin, dass er beim heutigen Menschen leicht den Eindruck erweckt, Christus sei in den eucharistischen Gaben gegenwärtig wie eine *naturale* Sache, was natürlich eine totale Verkennung des eucharistischen Glaubens der katholischen Kirche ist. Denn der auferstandene Christus ist in der Eucharistie nicht auf eine naturale, sondern auf eine *personale* Weise und damit auch in der Beziehung zu Personen gegenwärtig. In der Eucharistie feiern wir die personale Gegenwart Jesu Christi. Denn Christus ist in der Eucharistie anwesend seinem wesentlichen Selbstsein nach, und zwar dadurch, dass er selbst Brot und Wein zu wirksamen Zeichen seines Gegenwärtigseins umwandelt. Gegenwärtig ist dabei seine am Kreuz gekelterte Liebe, in der Er sich selbst, sein von Tod und Auferstehung geprägtes Du und damit die «Substanz» seiner selbst als heilschaffende Wirklichkeit schenkt. Für diese personale Gegenwart Jesu Christi sind die Elemente von Brot und Wein die realisierenden sakramentalen Zeichen. Jesus Christus schenkt seiner Kirche seine Gegenwart in diesen Zeichen von Brot und Wein, die genau das sind, was sie bezeichnen, nämlich Leib und Blut Jesu Christi: «Im Fragment der eucharistischen Zeichen ist die Gesamtheit dessen, der die gekreuzigte und auferstandene Liebe in Person ist, da, um sich zu verschenken»[20].

2.3. Antizipation der Wandlung der ganzen Schöpfung in der Parusie

In diese Wandlung der Schöpfungsgaben von Brot und Wein wird die ganze Schöpfung mit einbezogen; und diese Wandlung des Kosmos beginnt in der eucharistischen Wandlung von Brot und Wein. Diese dritte Wandlung kommt sehr schön zum Ausdruck im liturgischen Akt der Gabenbereitung, vor allem in den Begleitgebeten, die als berakhot, als Lobpreisgebete nach dem jüdischen Vorbild der Tischgebete gestaltet sind. Indem der Priester die Schale mit dem Brot über den Altar hält, spricht er diese berakha: «Gepriesen bist du Herr, unser Gott, Schöpfer der Welt, du schenkst uns das Brot, die Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit. Wir bringen dieses Brot vor dein Angesicht, damit es uns das Brot des Lebens werde. Gepriesen bist du in Ewigkeit, Herr unser Gott». Ähnlich gestaltet ist die berakha über den Wein: «Gepriesen bist du, Herr, unser Gott, Schöpfer der Welt. Du schenkst uns den Wein, die Frucht des Weinstocks und der menschlichen Arbeit. Wir bringen

20 B. Forte, *Dem Licht des Lebens folgen. Die Exerzitien des Papstes*, Freiburg i. Br. 2005, 214.

diesen Kelch vor dein Angesicht, damit er uns der Kelch des Heiles werde. Gepriesen bist du in Ewigkeit, Herr, unser Gott».

In der Darbringung von Brot und Wein, den Früchten der Erde und der menschlichen Arbeit, erahnen wir nicht nur die endgültige Verherrlichung Gottes durch die gesamte Schöpfung, sondern in der Verwandlung der eucharistischen Gaben feiern wir auch die Verwandlung des ganzen Kosmos am Ende der Zeiten vorweg: Indem in der Eucharistie die himmlische Welt in unsere irdische Welt hereinragt und gegenwärtig wird und indem die Eucharistie den «eschatologischen Lobgesang aller Wirklichkeit vorwegnimmt»[21], erhält sie jene kosmische Weite zurück, die das Spezifikum christlicher Liturgie ausmacht. Diese universal-kosmische Dimension der Eucharistie hat in der neueren Zeit vor allem Pierre Teilhard de Chardin in seiner «Messe über die Welt» artikuliert[22]. Er nimmt in der eucharistischen Wandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi die antizipierende Feier der universalen «Transsubstantiation» des ganzen Kosmos in den Leib Jesu Christi wahr. Die verwandelte Hostie ist für ihn gleichsam die Antizipation der Verwandlung der Materie und ihrer Vergöttlichung in der christologischen Fülle. Teilhard de Chardins theologisch-spirituelle Vision der kosmischen Eucharistisation entspringt jedenfalls so sehr der realen Erfahrung der kirchlichen Eucharistie, dass seine kosmologische Christologie letztlich nur als Vision der kosmischen Eucharistie zu verstehen ist und die kirchliche Eucharistie die Richtung der kosmischen Bewegung überhaupt angibt[23].

Von daher öffnet sich der Blick auf die eschatologische Dimension der Eucharistie, die wir vor allem in der Wandlungsakklamation bekennen: «Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und Deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit». In der Eucharistie wird auch die Parusie Christi vorweg gefeiert und zugleich die Hoffnung der Kirche auf die Wiederkunft des Herrn am Ende der Zeiten und auf die endgültige Verwandlung der Schöpfung geweckt und gestärkt. Da in der Eucharistiefeier das himmlische Hochzeitsmahl der Endzeit vorweggenommen wird, ist der eucharistische Mahlherr auch gegenwärtig als Parusie-Christus, der am Ende der Zeiten wiederkommen wird. Im Grunde ist bereits jetzt jede Eucharistie Parusie, das Kommen des Herrn; und «jede Eucharistie ist doch erst recht Spannung der Sehnsucht, dass er seinen verborgenen Glanz offenbare»[24]. Die Eucharistie ist die Feier

---

21 W. Kardinal Kasper, *Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche*, Freiburg i. Br. 2004, 124.

22 P. Teilhard de Chardin, *Lobgesang des Alls*, Olten 1961, 13-42.

23 Vgl. E. Benz, *Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung*, München 1965, bes. 243 ff.

24 J. Ratzinger, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1977, 167.

der Vorwegnahme der Vollendung des Menschen und der Schöpfung mitten in den Zweideutigkeiten und Zerrissenheiten der heutigen Welt und Kirche. Sie ist das wahre «Viaticum» für das in der Geschichte wandernde Volk Gottes, das unterwegs ist zu seiner Vollendung im verheissenen Reiche Gottes, in die auch die ganze Schöpfung einbezogen sein wird.

2.4. Wandlung der Kirche in den Leib Christi

Bei der Vollendung der ganzen Schöpfung geht es um eine gemeinschaftliche Teilhabe, die vor allem im dritten eucharistischen Hochgebet zum Ausdruck kommt[25], das bereits vor dem Einsetzungsbericht die endgültige Sammlung der Kirche bekennt: «Bis ans Ende der Zeiten versammelst du dir ein Volk, damit deinem Namen das reine Opfer dargebracht wird vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang». Da bewusst die Gegenwartsform verwendet wird, wird der Glaube zum Ausdruck gebracht, dass die endgültige Sammlung der Kirche, die einmal zu ihrer Vollendung gelangen wird, bereits jetzt in der Feier der Eucharistie geschieht.

Damit tritt die vierte Wandlung der Kirche in den Leib Christi und zugleich die innere Verbindung von Eucharistie und Kirche ans Tageslicht, auf die bereits der Name hinweist, den die Eucharistie in der frühen Kirche sehr bald erhalten hat[26]. Wenn Paulus vom Herrenmahl spricht, dann beginnt er zumeist mit den Worten: «Wenn ihr als Gemeinde zusammenkommt» (1 Kor 11,18). Eucharistie feiern ist wesentlich ein Zusammenkommen. Dementsprechend heisst eine der ältesten Bezeichnungen der Eucharistie σύναψις, was wiederum Zusammenkunft und Versammlung bedeutet. Auch das griechische Wort für Kirche, ἐκκλησία, das in alle romanischen Sprachen Eingang gefunden hat, weist auf die Eucharistie hin und bezeichnet die zum christlichen Kult und damit zur Eucharistie zusammengerufene Versammlung. Kirche ist in ihrem wesentlichen Kern eucharistische Versammlung. Kirche ist überall dort, wo sich Christen zur Feier der Eucharistie um den Tisch des Herrn versammeln[27].

Kirche und Eucharistie sind von daher nicht nur identisch; die Kirche entsteht vielmehr aus der Eucharistie, wie vor allem Paulus eindringlich betont. In seiner

---

25 Vgl. M. Kehl, *Eschatologie*, Würzburg 1986, bes. 45-49: “Liturgische Feier der Hoffnung: Das dritte Hochgebet”.

26 Vgl. H. B. Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral = Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Teil 4, Regensburg 1989, bes. 34-43: “Namen der Eucharistiefeier”.

27 J. Lécuyer, *Die liturgische Versammlung. Biblische und patristische Grundlagen*, in Concilium (D) 2 (1966) 79-87.

Sicht verbindet die Teilhabe an dem einen Kelch und dem einen Brot die Eucharistie Feiernden auch untereinander zum einen Leib des Herrn, der die Kirche ist: «Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? *Ein* Brot ist es. Darum sind wir viele *ein* Leib; denn wir alle haben Teil an dem einen Brot» (1 Kor 10,16-17). Paulus verwendet das Wort «Leib Christi» in einem doppelten Sinn, nämlich sowohl für die eucharistische Gabe, die wir empfangen, als auch für die kirchliche Gemeinschaft, die wir bilden. Um den unlösbaren Zusammenhang zwischen Eucharistie und Kirche besser verdeutlichen zu können, stellt Paulus – im Unterschied zu allen anderen neutestamentlichen Abendmahlstraditionen – das Kelchwort dem Brotwort sogar voran. Mit diesem eigenwilligen Verfahren kann er verständlich machen, dass der Aufbau der Kirche durch die Eucharistie geschieht und die Einheit der vielen Glaubenden in der einen Kirche von dem einen eucharistischen Brot und damit von dem einen Christus her kommt.

Die Eucharistie, in der Christus uns seinen Leib schenkt und uns in seinen Leib verwandelt, ist der immerwährende Entstehungsort der Kirche. Denn die Teilhabe an dem Leib Christi in der Eucharistie bewirkt auch die Teilhabe an dem einen Leib Christi, der die Kirche ist. Die Eucharistie ist so das Sakrament der Einheit der Kirche, wie die um das Jahr 100 verfasste «Lehre der Apostel» dies mit dem schönen Bild zum Ausdruck gebracht hat: «Wie das Brot auf den Bergen zerstreut war und zusammengebracht ein Brot geworden ist, so soll deine Kirche zusammengebracht werden von den Enden der Erde in dein Reich»[28]. Wie das Entstehen des Brotes aus den gemahlenen Weizenkörnern auch ein Prozess der Vereinigung ist, so ist die eucharistische Gemeinschaft nicht nur personale Anteilhabe der Glaubenden am auferstandenen Christus, sondern auch ekklesiale Gemeinschaft der Glaubenden untereinander in Christus: Der «Leib Christi» als eucharistische Nahrung und der «Leib Christi» als kirchliche Gemeinschaft unter den Glaubenden bilden ein einziges Sakrament.

2.5. Wandlung des christlichen Lebens

Diese Schau der Eucharistie als Sakrament der Einheit lässt sich nur in kirchliche Realität übersetzen, wenn der einzelne Christ bereit wird, sich selbst in der Eucharistie verwandeln zu lassen und sich als verwandeltes Glied in den Leib der Kirche einzufügen, den sich Christus gebaut hat. Damit tritt die fünfte Wandlung zu Tage,

[28] *Didaskalia* 9. 4.

um die es in der Feier der Eucharistie geht, nämlich die Wandlung der Menschen, die an der Eucharistie teilnehmen. Die bisher genannten Wandlungen bilden noch nicht den Schlusspunkt, sondern verweisen auf einen weiteren Weg der Wandlung: «Das Ziel der Eucharistie ist die Verwandlung der Empfänger in der wahren Communio mit seiner Verwandlung. Und so ist das Ziel Vereinigung, Friede, dass wir aus getrennten, neben- oder gegeneinander stehenden Individuen selbst mit Christus und in ihm ein Organismus der Hingabe werden, auf die Auferstehung und die neue Welt zu leben»[29].

Diese Umwandlung der Existenz der Menschen, die Eucharistie feiern, ist dem Heiligen Augustinus in einer sehr tiefen Weise aufgegangen in einer Vision, die er noch vor seiner Bekehrung hatte. In dieser Vision sagt eine Stimme zu ihm: «Ich bin das Brot der Starken, iss mich! Doch nicht du wirst mich in dich verwandeln, sondern ich werde dich in mich verwandeln»[30]. In dieser Vision nimmt Augustinus den grundlegenden Unterschied zwischen der alltäglichen und der eucharistischen Speise wahr: Beim gewöhnlichen Essen ist der Mensch der Starke, indem er die Speisen in sich aufnimmt und sie in seinem Körper assimiliert werden, so dass sie Teil der eigenen somatischen Substanz werden. Bei der eucharistischen Speise hingegen ist Christus der Starke, und zwar dadurch, dass wir in ihn hinein assimiliert werden und wir mit ihm eins werden. Die Eucharistie ermöglicht und schenkt die innerste Sym-Pathie der Christen mit Christus, den Gleichklang unseres Herzens mit dem Herzen Jesu, das für uns Menschen geschlagen hat, bis es aus Liebe zu uns verblutet ist.

Die Eucharistie hat Jesus nichts weniger als das Leben gekostet. Die Teilnahme an der Eucharistie ist deshalb immer auch Teilhabe am Todesgehorsam Jesu, der sein Leben hingegeben hat zur Vergebung der Sünden. Diese Teilhabe setzt jenes gegenseitige Durchdrungensein von Christus und dem Christen voraus, aus dem Paulus gelebt hat, wenn er seine neue Existenz nach der Bekehrung mit den Worten beschrieben hat: «Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Soweit ich jetzt aber noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat» (Gal 2,19b-20). Darin besteht die neue Ausrichtung seines Lebens: Wer von Christus geliebt wird, lebt nicht mehr für sich selbst, sondern lässt die Mauern seiner eigenen Subjektivität öffnen und sich in eine neue Existenzengemeinschaft hinein versam-

---

29 J. Cardinal Ratzinger, *Eucharistie – Communio – Solidarität: Christus gegenwärtig und wirksam im Sakrament*, in Ders., *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg 2003, 129.

30 Augustinus, *Confessiones* VII, 10, 16.

meln, indem er mit Christus lebt, sich selbst hingibt und an der eucharistischen Verströmung der Liebe Jesu Christi teilnimmt.

Diese gegenseitige Durchdringung von Christus und dem Christen will sich in der Kommunion ereignen, indem wir Christus mit leeren Händen und aufnahmebereitem Herzen empfangen. Von daher leuchtet der tiefe Sinn ein, dass der gängige Ausdruck für den Empfang der Eucharistie «Kommunion» heisst. Denn Eucharistie feiern heisst, dass Christus sich uns Menschen kommuniziert, in Kommunion mit uns tritt und uns so auch untereinander zur Kommunion bringt. Von der eucharistischen Kommunion her gilt es deshalb, immer wieder neu zu lernen, was es heisst, als Christen zu leben, nämlich als eucharistische Menschen zu leben, die sich in der Eucharistie so tief in den auferstandenen Christus hinein verwurzeln, dass sie im Alltag sich selbst den Menschen als lebendige Hostien zur Verfügung stellen und dass ihr alltägliches Leben, wie der Heilige Franz von Assisi einmal sehr schön gesagt hat, zu einem einzigen eucharistischen Hochgebet werden kann.

3. Mystagogie in das *Mysterium Paschae*

Damit schliesst sich der Kreis. Die Eucharistie ist im Grunde ein grosser Kreislauf von Wandlungen: Wandlung von Gewalt in Liebe und von Tod in Leben, Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi, Vorwegnahme der Wandlung der ganzen Schöpfung, Wandlung der Kirche in den Leib Christi und Wandlung des christlichen Lebens. Die existenziell am meisten herausfordernde dieser Wandlungen ist zweifellos die Umgestaltung des christlichen Lebens in der Eucharistie. Denn sie bringt für die Christen, die an der Eucharistie teilnehmen, die Verpflichtung mit sich, «das Leben zu "verwandeln", damit es in gewisser Weise ganz "eucharistisch" werde»[31]. In diese existenzielle Wandlung hinein will eucharistische Mystagogie führen, wenn sie an ihr Ziel kommen soll. Sie gilt es im Folgenden zu vertiefen, indem wir einer Wegweisung folgen, die Papst Benedikt XVI. in seinem nachsynodalen Apostolischen Schreiben «Sacramentum caritatis» gegeben hat: Das Beharren darauf, dass die Eucharistie, insofern sie das Opfer Christi ist, auch das Opfer der Kirche und der einzelnen Gläubigen ist, besagt «die ganze existenzielle Dichte, die in der Verwandlung unserer von Christus ergriffenen (vgl. Phil 3,12) menschlichen Natur enthalten ist»[32].

---

31 Johannes Paul II., *Ecclesia de Eucharistia*, Nr. 20.

32 Benedikt XVI., *Sacramentum caritatis*, Nr. 70.

Papst Benedikt ist also überzeugt, dass in der Eucharistie die Grenze zwischen Liturgie und Leben nur durch eine Vertiefung des Opfergedankens fliessend wird.

3.1. Verhängnisvoller Streit um die Eucharistie: Mahl oder Opfer?

Damit berühren wir freilich ein dornenvolles Problem. Denn im Unterschied zur Überzeugung von Papst Benedikt ist heute selbst unter Katholiken der Eindruck weit verbreitet, die Rede von der Eucharistie als Opfer würde ihren existenziellen Lebensbezug, der mystagogisch erschlossen werden soll, gerade nicht erhellen, sondern verdunkeln. Die grosse Reserviertheit gegenüber dem Opfergedanken hat gewiss viele Gründe. Der erste ist rein sprachlicher Natur und bezieht sich auf die Vieldeutigkeit des Wortes «Opfer». Dies trifft vor allem für die deutsche Sprache zu, die für ganz verschiedene Wirklichkeiten nur das eine Wort «Opfer» kennt. Demgegenüber ist beispielsweise die französische Sprache viel differenzierter, indem sie unterscheidet zwischen «quête», dem Opfer im Sinne der Geldkollekte, «victime», dem Opfer des Verkehrs, des Terrors oder des sexuellen Missbrauchs, und «sacrifice», das sich herleitet vom lateinischen «sacrificium» und «heilig gemacht» heisst und das Opfer im Sinne der eigenen und freien Hingabe des Lebens bezeichnet. Dass im Zusammenhang der Eucharistie nur von «sacrificium» die Rede sein kann, dürfte sich von selbst verstehen, worauf aber zurückzukommen sein wird.

Tiefer liegend sind die theologischen Gründe, die zur Reserviertheit gegenüber dem Opfergedanken geführt haben, und zwar zunächst gegenüber der Interpretation des Kreuzestodes Jesu als stellvertretender Sühne für die Sünden der Menschen[33]. Bereits in den fünfziger Jahren hat Georg Schneider ein so genanntes paulinisches Christentum propagiert, bei dem die ganze Kreuzestheologie Pauli in eine reine Menschwerdungstheologie in dem Sinne umgedeutet wird, dass der Sühnegedanke ersetzt wird durch das humane Menschsein Jesu, dessen gläubige Grundhaltung bis in sein Sterben hinein gereicht habe. Das traditionelle Christentum beruhe deshalb auf dem fatalen Selbstmissverständnis, dass, während die alttestamentliche Geschichte von der Opferung Isaaks durch Abraham den humanen Übergang vom Menschen- zum Tieropfer schildere, die kirchliche Erlösungslehre in einer grausamen Verkehrung der Entwicklung erneut das Menschenopfer als Mittel der Sühne proklamiert habe[34]. In neuerer Zeit hat der Psychologe Franz Buggle hinter der neu-

---

33 Vgl. K. Koch, *Durch-kreuz-ter Glaube. Das Kreuz Jesu Christi als Kerngeheimnis christlicher Theologie*, in L. Mödl (hrsg.), *Ein sperriges Zeichen. Praktisch-theologische Überlegungen zur Theologie des Kreuzes*, München 1997, 12-51.

34 G. Schneider, *Kernprobleme des Christentums. Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus*, Stuttgart 1959.

testamentlichen Kreuzestheologie ein «archaisch-inhumanes Gottesbild» kritisiert, das im Kern impliziere, dass es von Gott her keine Versöhnung geben könne, ohne dass Blut vergossen werde[35]. Auch wenn im durchschnittlichen Glaubensbewusstsein heutiger Katholiken kaum solche Extrempositionen zu finden sind, bekunden doch nicht wenige ein regelrechtes Kreuz mit dem Kreuz Jesu, weil ihnen die Annahme schwer fällt, Christus habe am Kreuz sein Leben zur Vergebung unserer Sünden hingegeben.

Diese Glaubenssituation wirkt sich natürlich erst recht auf das theologische Reden von Opfer im Zusammenhang der Eucharistie aus. Während die Liturgie der Kirche von der Eucharistie unumwunden von einem Opfer redet, ja sogar vom «reinen Opfer», das dem Namen Gottes dargebracht wird, und während in früheren Zeiten selbstverständlich vom «Messopfer» die Rede gewesen ist, ist heute dieser Ausdruck nicht nur weniger vertraut, sondern teilweise ganz verdrängt oder einfach vergessen worden. Keine Dimension des eucharistischen Geheimnisses ist jedenfalls nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil derart umstritten wie die Bezeichnung der Eucharistie als Opfer, und zwar sowohl als Opfer Jesu Christi als auch als Opfer der Kirche. Die diesbezügliche Diskussion der vergangenen Jahre resümiert der Theologe Stefan Orth mit den Worten: «Faktisch stimmen auch heute viele Katholiken dem Verdikt und der Folgerung Martin Luthers zu, vom Messopfer zu reden sei das "grösste und schrecklichste Greuel" und eine "vermaledeite Abgötterei". Darum wollen wir alles unterlassen, was nach Opfer klingt, samt dem ganzen Kanon und allein das behalten, was rein und heilig ist»[36].

Von daher erklärt sich auch jener Streit um die Eucharistie, der seit dem Konzil entbrannt ist und in dem sich zwei extreme Positionen gegenüberstehen[37]: Die eine Seite behauptet, Jesus habe mit seinen Jüngern ein schlichtes Mahl der Geschwisterlichkeit gefeiert und im Blick auf dieses gesagt: «Tut dies zu meinem Gedächtnis», die Kirche jedoch habe diese schlichte Mahlgeste in eine kultische, sakrale und sakramentale Opferhandlung umstilisiert, mit der Liturgiereform habe aber die Messfeier wiederum die Gestalt eines einfachen Mahles der Menschlichkeit angenommen. Demgegenüber wirft die andere Seite der Liturgiereform nach dem Konzil

---

35 F. Buggle, *Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann. Eine Streitschrift*, Reinbek bei Hamburg 1992. Zur kritischen Auseinandersetzung vgl. R. Schwager, *Erlösung durch das Blut – Inhumanität eines gewalttätigen Gottes. Zu einem Buch von Franz Buggle*, in Stimmen der Zeit 211 (1993) 168-176.

36 St. Orth, *Renaissance des Archaischen? Das neuerliche theologische Interesse am Opfer*, in Herder Korrespondenz 55 (2001) 195-200, zit. 198.

37 Vgl. J. Kardinal Ratzinger, *Eucharistie – Mitte der Kirche*, München 1978, bes. 34 ff.

ein Abrücken von der wahren katholischen Tradition in dem Sinne vor, dass in der Mitte der Messfeier nicht mehr die Opferdarbringung stehe, dass an ihre Stelle vielmehr Lobpreisungen getreten seien.

Dieser Streit um die Eucharistie zwischen den radikalen Reformern und den ebenso radikalen Verneinern dieser Reform bringt auf beiden Seiten ein grundlegendes Missverständnis an den Tag, das in der heillosen Alternative besteht, ob die Eucharistie ein Opfer oder ein Mahl sei. Sowohl die traditionalistische Richtung, die in der nachkonziliaren Liturgiereform den Opfergedanken preisgegeben sieht, als auch die progressistische Richtung, die den Opfergedanken zugunsten des Mahlcharakters der Eucharistie weithin aufgegeben hat, verfehlen die eigentliche Mitte der Liturgiekonstitution[38], die die Liturgie der Kirche als Feier des Pascha-Mysteriums beschreibt und in besonderer Weise das Opfer der Eucharistie als «Vollzug des Werks unserer Erlösung» bezeichnet[39]. In diesem Sinn ist die ganze Feier der Eucharistie «ganz und untrennbar Teilhabe zugleich am Mahl und am Opfer des Herrn»[40]. Rupert Berger hat vor allem am Brechen des Brotes, das als Opfergestus zu verstehen ist, gezeigt, dass die recht verstandene Mahlgestalt der Eucharistie ihren Opfergedanken nicht verdunkelt, sondern erhellt: «Der Mahlvorgang des Brotbrechens, der im wörtlichen Sinn die "Teilnahme" erst ermöglicht, weist zurück auf das Kreuzesopfer, an dem wir in der Messfeier Anteil bekommen»[41]. Wenn somit die Feier des Mysterium Paschae die Mitte christlicher Liturgie ausmacht, bringt gerade der Opfergedanke im Sinne der sakramentalen Vergegenwärtigung der Lebenshingabe Jesu am Kreuz die existenzielle Ernsthaftigkeit der Eucharistie zum Ausdruck. Um dies einsehbar zu machen, muss freilich behutsam vorgegangen und bei der biblischen Kreuzesbotschaft angesetzt werden, die uns Christus als Paschalamm vorstellt, das sich für uns geopfert hat (1 Kor 5,7).

3.2. Das Kreuzesopfer Christi als Evangelium der Liebe

«Gott hat die Welt so geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren geht, sondern das ewige Leben hat» (Joh 3,16). Diese tiefen Worte im Johannesevangelium enthalten im Kern die neutestamentliche

---

38 Vgl. K. Koch, *Liturgie als Zeichendienst am Heiligen. Vierzig Jahre nach der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, in Communio. Internationale katholische Zeitschrift 33 (2004) 73-92.

39 *Sacrosanctum Concilium*, Nr. 2.

40 R. Berger, *Die Feier der Heiligen Messe. Eine Einführung*, Freiburg i. Br. 2009, 151.

41 Ebd. 107.

Botschaft vom Kreuz, die eindeutig eine Botschaft von Rettung und Liebe ist; ja das Kreuz ist die «Erscheinung der grössten Liebe Gottes»[42]. Hinter dem Kreuz verbirgt sich kein grausamer Herrscher-Gott, dessen unnachsichtige Gerechtigkeit ein Menschenopfer, und zwar das Opfer seines eigenen Sohnes, verlangen und Vergebung keineswegs unbedingt, sondern nur aufgrund des am Kreuz von seinem eigenen Sohn vergossenen Blutes gewähren würde. «So verbreitet dieses Bild ist, so falsch ist es»: Mit diesen lapidaren Worten hat Joseph Ratzinger in einem sehr frühesten Werke mit Recht geurteilt[43]. Denn im Neuen Testament erscheint das Kreuz Jesu gerade nicht als ein Geschehen im verhängnisvollen und unbarmherzigen Regelkreis des verletzten Rechtes, sondern als der äusserste Ausdruck der Radikalität der Liebe Gottes zu uns Menschen.

In der Sicht des Neuen Testaments ist der Kreuzestod Jesu keine ausgleichende Gabe für einen blutrünstigen und rachesüchtigen Gott. Der Gott Jesu will kein Blut zu seiner Besänftigung. Der Kreuzestod Jesu bringt es vielmehr an den Tag, dass der Heilswille Gottes darin besteht, dass der Gute Hirte selbst dann nicht von seiner liebenswürdigen Suche nach dem Verlorenen ablässt, wenn die bösen Mächte in den Menschen voll entbrennen und den Guten Hirten selbst tödlich treffen. Das Kreuz Jesu offenbart das konsequente Handeln eines grenzenlos liebenden Gottes, der den Menschen bis in die tiefsten Abgründe und verborgensten Katakomben eines durch-kreuz-ten Lebens hinein nahe sein will. Das Kreuz ist «Liebe in ihrer radikalsten Form», wie Papst Benedikt XVI. in seiner ersten Enzyklika über die christliche Liebe schreibt: «In seinem Tod am Kreuz vollzieht sich jene Wende Gottes gegen sich selbst, indem er sich schenkt, um den Menschen wieder aufzuheben und zu retten»[44]. Am Kreuz erweist sich folglich gerade nicht Gott als grausam. Vielmehr bildet die Grausamkeit der Menschen den vitalen Anlass, von der äussersten Zuwendung Gottes zu den Menschen zu sprechen, der auf die menschliche Steigerung des Bösen gerade nicht mit Vergeltungsmechanismen reagiert, sondern mit der Steigerung seiner unendlichen Liebe, die die Bereitschaft einschliesst, Leiden auf sich zu nehmen. Denn in der Liebe des sich sterbend hingebenden Jesus geschieht die äusserste Selbstinvestition der Feindesliebe Gottes in die ihm entfremdete Menschheit hinein. Das Kreuz Jesu ist so «Ausdruck und Summe unserer Grausamkeit und Ausdruck und Summe der Feindesliebe Gottes»[45].

---

42 M. Kardinal Vlk im Gespräch mit Rudolf Cucera, *Wird Europa heidnisch?*, Augsburg 1999, 87.

43 J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Neuausgabe, München 2000, 265.

44 Benedikt XVI., *Deus caritas est*, Nr. 12.

45 K. Berger, *Gottes einziger Ölbaum. Betrachtungen zum Römerbrief*, Stuttgart 1990, 60.

Damit fällt erst recht Licht auf die eigentliche Problematik des herkömmlichen Opferbegriffs, nämlich das Verständnis des Opfers als einer wieder gut zu machenden Tat in Bezug auf das Böse und die Sünde und als Sühne und damit als eines Aktes, der wesensgemäss Leiden und letztlich den Tod einfordert. Demgegenüber hat der russisch-orthodoxe Theologe Alexander Schmemann sehr schön gezeigt, dass das Opfer seinem Wesen nach «nicht mit der Sünde und dem Bösen, sondern mit Liebe verbunden» und somit «Selbstoffenbarung und Selbstvollzug der Liebe» ist: «Liebe gibt es nicht ohne Opfer, denn Liebe als Hingabe seiner selbst an den Anderen, als Hingabe des eigenen Lebens für den Anderen, als vollkommener Gehorsam gegenüber einem Andern, ist Opfer»[46]. In diesem Sinn ist aber nicht nur das Kreuz, sondern der ganze Heilsdienst Jesu Christi «Opfer» beziehungsweise Eucharistie, oder besser gesagt: Da im Kreuz die ganze Liebe Jesu Christi sichtbar geworden ist, ist der ganze Heilsdienst Jesu Christi in der Darbringung des ewigen Opfers der Liebe «Kreuz».

Von daher leuchtet der tiefste Unterschied des Kreuzesopfers Jesu zum allgemeinen religionsgeschichtlichen Opferverständnis auf. Während bei letzterem die Trennung von Opferpriester und Opfergabe wegleitend ist, sind im Kreuzestod Jesu Opferpriester und Opfergabe völlig identisch. Beim Kreuzesopfer Jesu handelt es sich nicht um eine Sach-Gabe, sondern um eine Selbst-Gabe. Die Kirchenväter haben deshalb im Opfertod Jesu am Kreuz die Erfüllung der Opferung Isaaks durch Abraham erblickt. Wiewohl Abraham bereit ist, den eigenen Sohn Isaak hinzugeben und damit Gott «die grösste Liebe» zu opfern[47], verschont Gott Isaak und begnügt sich mit dem Widder, der sich im Gestrüpp verfangen hat und den Abraham anstelle seines Sohnes Gott darbringt. Während also der alttestamentliche Isaak nicht sterben muss, gibt der neue Isaak, nämlich Jesus, sein Leben selbst dahin, wie Origenes sensibel bemerkt hat: «Abraham hat Gott einen sterblichen Sohn geopfert, ohne dass dieser sterben musste; Gott hat den unsterblichen Sohn dem Tod überliefert für die Menschen»[48]. Das wahre und neue Opfer Jesu Christi besteht deshalb nicht mehr in der Übergabe von Tieren und Sachen an Gott, sondern in der Selbstgabe des Sohnes an seinen Vater für die Menschen.

Auf diese Neuheit des Opfers Jesu macht in besonderer Weise der Evangelist Johannes aufmerksam. Für ihn ist es entscheidend wichtig, dass Jesus am Kreuz sein

46 A. Schmemann, *Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches*, Einsiedeln 2005, 273.

47 B. Forte, *Dem Licht des Lebens folgen. Die Exerzitien des Papstes*, Freiburg i. Br. 2005, 99.

48 Origenes, *Homilia in Genesim*, 8.

Blut präzis in dem Augenblick vergossen hat, in dem im Jerusalemer Tempel die Paschalämmer geschlachtet worden sind. Johannes macht damit darauf aufmerksam, dass Jesu Tod und die Lammopfer im Tempel zusammenfallen, weil nun Jesus der wahre und lebendige Tempel ist, in dem Gott wohnt und seine Gegenwart schenkt, und weil Jesus selbst das wahre und letztlich auch in der Praxis der Lammopfer im Tempel erwartete Lamm ist, auf das bereits Johannes der Täufer mit den Worten hingewiesen hat: «Seht, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinweg nimmt» (Joh 1,29). Indem in Jesus der Hirte selbst Lamm geworden ist, um auf die Seite der bedrängten und gequälten Lämmer zu treten, ist das endgültige Ende des Tempeldienstes und der Tieropfer mit seinen oft schrecklichen Missverständnissen gekommen. An deren Stelle ist in der christlichen Liturgie aber keineswegs ein gewöhnliches Mahl getreten, sondern der neue christliche Kult, den Christus am Kreuz seinem Vater dargebracht hat und der im Sich-Selbst-Geben für die Menschen besteht. Denn in diesem neuen Kult gibt es keinen Ersatz durch Tieropfer mehr, sondern nur Einsatz des eigenen Lebens.

3.3. Sakramentale Gegenwart des Kreuzesopfers in der Eucharistie

Im Mittelpunkt des neuen Pascha Jesu stehen sein Kreuz und seine Selbstgabe, die in der Eucharistie gegenwärtig wird. Weil das Kreuzesgeschehen selbst Gottesdienst ist, nämlich der neue Kult des versöhnenden Selbstopfers Jesu Christi, kann es nun auch Gottesdienst werden in der Feier der Eucharistie als der sakramentalen Vergegenwärtigung des einen und einmaligen Kreuzesopfers Jesu Christi und der Zuwendung seiner Heilsfrucht an die Gemeinschaft der zur gottesdienstlichen Feier Versammelten. Hier liegt der tiefste Grund, dass die Kirche auch im Blick auf die Eucharistie immer von einem Opfer gesprochen hat[49].

Diese Sicht wurde freilich nicht selten dadurch verdunkelt, dass in gefährlichen theologischen Strömungen vor allem nach dem Konzil von Trient zwischen der Eucharistie als Sakrament und der Eucharistie als Opfer unterschieden und betont wurde, die Eucharistie sei Sakrament und Opfer: sacramentum *et* sacrificium. Dieses problematische «et» musste unweigerlich den Eindruck erwecken, die sakramentale Vergegenwärtigung des einen Kreuzesopfers Jesu Christi in der eucharistischen Opferhandlung sei vom liturgischen Vollzug der Darbringung der Opfergabe getrennt. Von daher drängte sich schliesslich die fatale Konsequenz auf, das Messopfer sei zu

[49] Vgl. K. Rahner – A. Häussling, *Die vielen Messen und das eine Opfer*, Freiburg i. Br. 1966; Th. Schneider, *Deinen Tod verkünden wir. Gesammelte Studien zum erneuerten Eucharistieverständnis*, Düsseldorf 1980, bes. 209-259: "Gedächtnis seines Todes".

verstehen und zu vollziehen als wirkliche, freilich unblutige Wiederholung oder gar Ergänzung des einen und einmaligen Kreuzesopfers Jesu Christi, wobei nicht mehr Christus, sondern die Kirche das Subjekt der Opferdarbringung sei: «Weil man die Eucharistie nicht mehr als sakramentales Realsymbol der *passio Christi* verstehen konnte, musste nunmehr der Opfercharakter der Eucharistie und dessen Verhältnis zum Kreuzesopfer zum schier unlösbaren Problem werden»[50].

Von daher sind der energische Protest der Reformatoren und besonders das Urteil des Heidelberger Katechismus zu verstehen, die Messe der katholischen Kirche sei eine «vermaledeite Abgötterei»[51]. Dabei handelte es sich freilich um eine Verzeichnung des katholischen Eucharistieglaubens, für den das einmalige Kreuzesopfer Jesu Christi in der Eucharistie nicht wiederholt wird und die Messe kein neues Opfer ist. Die Eucharistie ist vielmehr Gedächtnis im Sinne der sakramentalen Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Jesu Christi, die vor allem im dritten eucharistischen Hochgebet zum Ausdruck kommt: «Darum, gütiger Vater, feiern wir das Gedächtnis deines Sohnes. Wir verkünden sein heilbringendes Leiden, seine glorreiche Auferstehung und Himmelfahrt und erwarten seine Wiederkunft. *So* bringen wir dir mit Lob und Dank dieses heilige und lebendige Opfer dar». Noch präziser verhält es sich im ersten Hochgebet, wenn es dort heisst: «memores igitur offerimus» - «eingedenk opfern wir». Indem wir in der Eucharistiefeier des Kreuzesopfers Jesu Christi gedenken, wird dieses Opfer selbst gegenwärtig. Denn Gedenken im biblischen Sinn ist nicht bloss ein Sich-Erinnern an Ereignisse der Vergangenheit. In der liturgischen Feier werden vielmehr die Ereignisse in der Vergangenheit selbst gegenwärtig und wieder lebendig[52]. So ist der gläubige Jude überzeugt, dass er selbst bei der Feier des Pascha aus Ägypten auszieht, wie es in der Pascha-Haggada heisst: «Jeder, der jetzt mitfeiert, betrachte sich als einer, der jetzt aus Ägypten auszieht». Im gleichen Sinn erinnern wir uns in der Eucharistie nicht nur daran, was Jesus beim Letzten Abendmahl getan und am Kreuz vollzogen hat; indem wir dessen gedenken und es feiern, wird es vielmehr selbst gegenwärtig.

In diesem Verständnis des biblischen Gedenkens sind das Kreuzesopfer Jesu Christi und das Opfer der Eucharistie folglich ein einziges Opfer. Es ist derselbe Christus,

---

50 W. Kasper, *Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie. Zur neuerlichen Diskussion um Grundgestalt und Grundsinn der Eucharistie*, in Ders., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 300-320, zit. 306.

51 *Der Heidelberger Katechismus*, Frage 80: «Und ist also die Messe nichts anderes als eine Verleugnung des einzigen Opfers und Leidens Christi und eine vermaledeite Abgötterei?».

52 Vgl. Ch. Kardinal Schönborn, *Wovon wir leben können. Das Geheimnis der Eucharistie*, Freiburg i. Br. 2005, bes. 56-68: "Tut dies zu meinem Gedächtnis".

der sich damals am Kreuz geopfert hat und der sich heute in der Eucharistie durch den Dienst des Priesters dem Vater hingibt. Von daher darf sich die Kirche als jene Gemeinschaft verstehen, die in ihrem Gottesdienst Christus dem himmlischen Vater darbringt und ihn damit als jene Gabe Gott zurückschenkt, die er uns zuvor gegeben hat, wie wir wiederum im dritten eucharistischen Hochgebet sprechen: «Schau gütig auf die Gabe deiner Kirche. Denn sie stellt dir das Lamm vor Augen, das geopfert wurde und uns nach deinem Willen mit dir versöhnt hat».

Weil die Eucharistie die sakramentale Vergegenwärtigung des einen und einmaligen Kreuzesopfers Jesu Christi ist, verbietet es sich, den Mahlcharakter und den Opfergedanken der Eucharistie gegeneinander auszuspielen und das eine auf Kosten des anderen zu profilieren, wie dies heute leider weithin üblich geworden ist. Das biblische Verständnis des Gedenkens erweist sich auch bei dieser Frage als hilfreich. Weil Gedenken Vergegenwärtigung des Einstigen bedeutet, kann der Akzent gerade nicht auf dem Mahlgedanken liegen. Es wird vielmehr deutlich, dass sich die beiden Aspekte nicht auf derselben Ebene bewegen: Eine Art von Mahl bildet wohl die konkrete liturgische *Form* der Feier des eucharistischen Geheimnisses; der zentrale *Gehalt* der Eucharistie aber ist die sakramentale Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Christi. Von daher sollte man die Eucharistie überhaupt nicht als Mahl bezeichnen, da das Entscheidende bereits im Tun Jesu bei seinem Letzten Abendmahl zwar im Rahmen eines Mahles geschehen ist, aber die übliche Mahlgestalt bereits durchbrochen hat, und weil die gedenkende Wiederholung der besonderen Worte und Gesten Jesu schon recht bald vom normalen Sättigungsmahl abgelöst worden ist[53]. Statt vom Mahlcharakter sollte man adäquater vom Gemeinschaftscharakter und von der kirchlichen Dimension der Eucharistie sprechen, die durch das Gedächtnis des Opfers Jesu Christi ermöglicht wird.

3.4. Die Eucharistie als Opfer der Kirche

Die Eucharistie ist als sakramentale Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Jesu Christi auch wirklich ein Opfer der Kirche selbst. Dieses besteht in der dankbaren Verehrung und Verherrlichung Gottes im Gedenken seiner grossen Taten. Mit diesem Opfer bekennt die Kirche ihre Bereitschaft, als Leib Christi in sein Opfer selbst einbezogen zu werden und als Braut Christi sein Opfer in gehorsamer Unterordnung nachzuvollziehen – wie Maria Ja zum Kreuzestod Jesu sagen musste und gesagt hat.

---

[53] Vgl. H. Schürmann, *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier*, in Ders., *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament*, Düsseldorf 1970, 77-99.

Denn die Kirche bringt nicht nur das Opfer Christi dar, sondern sie selbst soll zur Opfergabe werden, wie wir im eucharistischen Hochgebet, besonders deutlich im vierten beten: «Sieh her auf die Opfergabe, die du selber deiner Kirche bereitet hast, und gib, dass alle, die Anteil erhalten an dem einen Brot und dem einen Kelch, ein Leib werden im Heiligen Geist, eine lebendige Opfergabe in Christus, zum Lob deiner Herrlichkeit».

Die Kirche bringt Gott freilich keine andere Gabe dar als diejenige, die er ihr selbst bereitet hat. Angesichts dieser kostbaren Gabe wird uns aber bewusst, dass wir selbst bei der Darbringung dieser Gabe nicht aussen vor bleiben können, sondern dass wir eingeladen und herausgefordert sind, uns in diese Darbringung persönlich hinein nehmen zu lassen und selbst eine «lebendige Opfergabe in Christus» zu werden: «zum Lob deiner Herrlichkeit». Deshalb bitten wir im eucharistischen Hochgebet Gott, dass das Opfer Jesu Christi, das wir in der Eucharistie sakramental feiern, uns nicht einfach äusserlich und uns gleichsam nur gegenüber anwesend sei und uns nicht bloss als objektives und materielles Opfer erscheine, das wir dann anschauen könnten wie die dinglichen Opfer in früheren Zeiten und anderen Religionen. Dann freilich hätten wir den entscheidenden Überstieg ins Christliche noch nicht gewagt. Aber wir bitten Gott, dass die Hingabe Christi an Gott und die Menschen, die wir in der Eucharistie feiern, uns innerlich werde und wir selbst hinein genommen werden in die Bewegung der Hingabe Jesu. Oder mit anderen Worten: Wir bitten Gott, dass wir selbst wie Christus und mit Christus Eucharistie und so für Gott wohlgefällig und für die Menschen geniessbar werden. Denn aus der sakramentalen Feier der Vergegenwärtigung der Lebenshingabe Jesu am Kreuz folgt von selbst auch die Selbsthingabe der christlichen Gemeinde, die Eucharistie feiert. Die Eucharistie hat die «Darbringung des ganzen Christus aus Haupt und Gliedern» zum Ziel, «also das Darbringen unserer selbst mit ihm, das Anteilgewinnen an der Hingabe Jesu Christi, die Selbsthingabe der Gemeinde, der Kirche als lebendige Hostie im Alltag der Welt»[54].

Von daher öffnet sich das Tor zum genuin biblischen Opferverständnis. Dieses versteht unter «Opfer» zunächst den Abstieg Gottes und seine Hingabe an uns Menschen. Sein entscheidender Kern besteht darin, dass Gott selbst das uns schenkt, was wir ihm schenken, und dass folglich beim Opfer die Initiative ganz von Gott ausgeht und von ihm her kommt. In diesem Sinn ist Christus nicht zuerst eine Gabe, die wir in der Eucharistie Gott darbringen könnten oder sollten. Es ist vielmehr bereits das

54 Th. Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie*, Mainz 1979, 168.

Werk der Liebe Gottes, dass er uns seinen Sohn geschenkt hat. Ihn schenken wir in der Eucharistie Gott, dem himmlischen Vater, wieder zurück. Seit ältesten Zeiten wird dieses Opferverständnis auch im römischen Kanon ausgedrückt, wenn es dort heisst: «So bringen wir aus den Gaben, die du uns geschenkt hast, dir, dem erhabenen Gott, die reine, heilige und makellose Opfergabe dar, das Brot des Lebens und den Kelch des ewigen Heiles».

Auf die Bewegung der Hingabe Gottes an uns Menschen folgt deshalb die umgekehrte Bewegung des Aufstiegs von uns Menschen zu Gott und unserer Hingabe an ihn. Deshalb schliesst sich dem ersten Satz des biblischen Opferverständnisses, dass Gott schenkt, damit wir schenken können, unmittelbar der zweite Satz an, dass auch wir Menschen wirklich schenken, genauerhin zurückschenken, was Gott uns geschenkt hat, oder zurücksegnen, womit Gott uns gesegnet hat. Diese Dimension des christlichen Opferverständnisses ist bereits greifbar in der Frömmigkeit der Psalmen und der Propheten, etwa in der Einsicht, dass ein zerknirschter Geist das wahre Opfer vor Gott ist, dass unsere Gebete aufsteigen mögen wie Weihrauch zu Gott hin und dass mehr als Tausende von Widdern das Gebet vor Gott wiegen möge. Solche Aussagen dokumentieren, dass Israel in einem langen Ringen zur Überzeugung gekommen ist, dass jenes Opfer, das Gott wirklich gemäss ist und ihm gefällt, der gottgemäss lebende Mensch selbst ist und dass somit das wahre Opfer das Gebet, die dankende Lobpreisung Gottes ist, in der wir uns als seine Geschöpfe ihm zurückgeben. Vor allem in den Psalmen ist deutlich, «dass das Opfer des Lobes und des Dankes – als Zeichen der inneren Einstellung des Opfernden zu seinem Gott – der wichtigste zentrale Aspekt ist»[55].

Von dieser alttestamentlichen Frömmigkeit her, in der die Lob- und Dankgebete, die berakhot, einen grossen Stellenwert haben, hat die frühe Kirche stets deutlicher erkannt, dass auch Jesus das Letzte Abendmahl in dieser Tradition des jüdischen Lob- und Dankgebetes gefeiert und das Wesentliche dieses Geschehens im Abendmahlssaal nicht im Essen des Lammes und der anderen traditionellen Gerichte bestanden hat, sondern in seiner neuen berakha, im grossen Gebet der Lobpreisung, in dessen Mitte die Stiftungsworte Jesu stehen: «Dies ist mein Leib» – «Dies ist mein Blut»[56]. Die frühe Kirche hat deshalb den wesentlichen Kern des Letzten Abend-

---

[55] M. Stuflesser, «*... dass mein und euer Opfer Gott, dem allmächtigen Vater, gefalle!*». *Liturgietheologische Überlegungen zur Frage der Eucharistie als Opfer*, in G. Augustin – A. Knoll – M. Kunzler – K. Richter (hrsg.), *Priester und Liturgie. Manfred Probst zum 65. Geburtstag*, Paderborn 2005, 251-264, zit. 254.

[56] Vgl. J. Cardinal Ratzinger, *Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier*, in Ders., *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes*, Einsiedeln 1981, 31-54.

mahls Jesu in der eucharistia gesehen, aus der später der Kanon der römischen Messe entstanden ist, der ganz aus dem Beten Israels und dem Beten Jesu herausgewachsen ist und dazu einlädt, in der Lobpreisung Gott zurückzugeben, was wir von ihm empfangen haben, also gleichsam alles zu eucharistieren[57].

Dies Entwicklung wird übrigens bestätigt durch die Sprachgeschichte in der frühen Kirche, in der die Bezeichnungen «Abendmahl» und «Herrenmahl» bald ganz verschwunden und seit dem zweiten Jahrhundert nicht mehr gebraucht worden sind und an deren Stelle das Wort «eucharistia» getreten ist, wie es bereits eindeutig bei Ignatius von Antiochien vorliegt[58]. Der sachliche Grund dafür liegt darin, dass auch der christliche Gottesdienst «durch die Danksagung in der Form des Opfers, das heisst der unbedingten Hingabe bestimmt» ist[59]. Angesichts dieser Vergeistigung und Personalisierung des christlichen Opferverständnisses kann man es unmöglich als Irrweg beurteilen, dass sich der Gedanke des Dankes sehr früh mit dem des Opfers verbunden hat und deshalb im Wort «eucharistia» der Gedanke der «oblatio» herausgehoben worden ist. Der Schritt vom «gratias agere» zum «offere» in der Eucharistie erweist sich letztlich nur als eine Entfaltung dessen, was von Anfang an gegeben war. Es ist nur folgerichtig, dass der Gedanke von einem worthaften Opfer auch Eingang in den römischen Kanon gefunden hat, wenn dort von einer «oblatio rationabilis» die Rede ist. Das eucharistische Hochgebet ist als Fortsetzung der Paschahaggada ein «rationabile obsequium», nämlich Opfer in der Weise des Wortes, und bildet deshalb den eigentlichen Kern der kirchlichen Eucharistie.

3.5. Darbringung der Kirche als Opfer

Das eucharistische Gebet ist in dem Sinn ein Opfer der Kirche, dass es ihr Eintreten in das Gebet Jesu Christi selbst ist und damit ihr Eingehen in den Sohn und

---

57 Zum Zusammenhang zwischen der berakha-eucharistia des Letzten Abendmahls Jesu und den eucharistischen Hochgebeten der Kirche vgl. L. Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai 1966.

58 Ignatius von Antiochien, *Ad Smyrn.* 8, 1. J. A. Jungmann, «*Abendmahl» als Name der Eucharistie*, in Zeitschrift für katholische Theologie 93 (1971) 91-94, hat eingehend gezeigt, dass es nach der Bezeichnung «Herrenmahl» in 1 Kor 11,20 bis ins sechzehnte Jahrhundert die Benennung der Eucharistie als Mahl nicht mehr gegeben hat und es sprachlich der ganzen Tradition gegenüber eine Neuheit gewesen ist, als in der Reformationszeit Martin Luther die Eucharistie wiederum als «Abendmahl» bezeichnet hat: «Es bestätigt sich also, dass die Bezeichnung "Abendmahl" im sechzehnten Jahrhundert ein völliges Novum war» (Seite 93).

59 H. Hoping, *Gottesrede im Raum der Liturgie. Theologische Hermeneutik und christlicher Gottesdienst*, in Ders. – B. Jeggle-Merz (hrsg.), *Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft*, Paderborn 2004, 9-31, zit. 21.

in seine Selbstübergabe an den Vater, die am Kreuz zugleich Übergabe der Menschheit an ihn geworden ist. Denn Christus selbst ist das wahre Opfer, das auch uns zu Opfer macht, indem es uns gottförmig werden lässt und uns mit Gott eint. Insofern ist es Christus selbst, der in der Eucharistie für uns, in uns und mit uns opfert; wir hingegen werden dadurch Opfer, genauerhin «sacrificium amoris», dass wir uns durch Christus in die Bewegung auf Gott hin und damit in das «sursum corda» hinein nehmen lassen, das die für die Eucharistiefeier charakteristische Grundhaltung ist. Gemeinschaft mit Gott und den Menschen ist das eigentliche Ziel des Opfers der Eucharistie. Dass dem Opfer eine «einheitsstiftende Funktion» eigen ist[60], ist der Grundgedanke von Augustins Eucharistieverständnis in seinem grossen Werk «Über den Gottesstaat»[61], in dem er sensibel bemerkt: «Ein wahres Opfer ist jedes Werk, welches dazu beiträgt, dass wir in heiliger Gemeinschaft Gott anhangen»[62].

Die Gemeinschaft mit Gott wird am intensivsten und intimsten in der Eucharistie gestiftet. In ihr ereignet sich die Verwandlung des sündigen und selbstsüchtigen Menschen in einen gottgemässen Menschen. Zur gottgemässen Gestalt verwandelt wird der Mensch, wenn er selbst Liebe wird. Aber Liebe ist nur dann wahr, wenn sie uns Menschen zu Gott hinführt und damit auf unser wahres Ziel hinordnet, weil sich nur im Einswerden und in der Gemeinschaft mit Gott auch die Einheit unter den Menschen ereignen kann. Von daher findet Augustinus noch zu einer weiteren Umschreibung dessen, was Opfer ist: «Die ganze erlöste menschliche Gemeinschaft, das heisst die Versammlung und die Gemeinschaft der Heiligen, wird Gott als Opfer durch den Hohenpriester dargebracht, der sich selbst darbrachte»[63].

Hier liegt der Grund, dass wir die Eucharistie nur feiern können in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche aller Zeiten und aller Orten, in der Gemeinschaft mit den Heiligen und mit den Toten, wie wir dies im eucharistischen Hochgebet mit der dreifachen Bekundung einer universalen Gemeinschaft bekennen, die genauerhin zu verstehen ist als «sprachliche Vergegenwärtigung der raum- und zeitübergreifenden Opfer- und Kommuniongemeinschaft»[64]: Im «Memento ecclesiae» geht es um die Gemeinschaft mit der ganzen Kirche von damals und heute, von hier und dort

---

60 J. Lam C. Quy, *Theologische Verwandtschaft. Augustinus von Hippo und Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI.*, Würzburg 2009, 71.

61 Vgl. B. Studer, *Das Opfer Christi nach Augustins «De Civitate Die» X, 5-6*, in G. J. Békés – G. Farnedi (ed.), *Lex orandi – lex credendi. Miscellanea in onore di P. Cipriano Vagaggini*, Roma 1980, 93-107.

62 Augustinus, *De civitate* Dei, X, 6.

63 *Ebd.*

64 R. Messner, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn 2001, 200.

und um ihre sichtbare und nennbare Einheit mit dem Ortsbischof und dem Papst. Die Nennung der Namen von Bischof und Papst im eucharistischen Hochgebet steht dafür, dass wahrhaft die eine Eucharistie gefeiert wird, die nur in der einen Kirche möglich ist. Im «Memento Sanctorum» vergewissern wir uns der festen Zuversicht auf die Vollendung der Teilhabe an der Auferstehung Jesu Christi, die nur in der Gemeinschaft mit allen Vollendeten zum Ziel kommen kann. In diese Gemeinschaft der Heiligen werden schliesslich im «Memento Mortuorum» auch alle Verstorbenen miteinbezogen, indem um das Erbarmen Gottes für sie und für ihre Aufnahme in die Herrlichkeit des Vaters gebetet wird.

Nur in dieser dreifachen universalen Gemeinschaft verdient die eucharistische Versammlung die Ehrenbezeichnung «Opfer». Augustinus kann es deshalb noch kürzer fassen: «Das ist das Opfer der Christen – die vielen ein Leib in Christus»[65]. Wer in der Eucharistie den Leib Christi empfängt, ist berufen und verpflichtet, Kirche als Leib Christi zu leben. Wenn aber das wahre Wesen des eucharistischen Opfers darin besteht, dass es Gemeinschaft mit Gott und den Menschen stiftet, dann ist es letztlich nicht Gott, der dieses Opfer braucht, sondern wir Menschen sind es, die es brauchen, um wieder neu in die Gemeinschaft mit ihm zu kommen. Insofern ist Gott zwar «der Empfänger des Opfers, doch der Nutzniesser ist nicht Gott, es ist der Mensch, es sind wir, und darin unterscheidet sich das christliche von jedem anderen Opfer»[66].

3.6. Die Eucharistie als Opfer der Heiligung

Wer dieses Neue des christlichen Opfers bedenkt, kann unmöglich der Meinung sein, der Opfercharakter der Eucharistie gehöre zu den überwundenen Relikten des christlichen Glaubens. Er wird vielmehr überzeugt sein, dass wir nur dann das Grosse und Schöne, das uns Gott in der Eucharistie eröffnet und schenkt, finden können, wenn wir für das Opfer Christi, für das Opfer der Eucharistie und für das Opfer der Kirche dankbar sind und die Kirche selbst Gott als Opfer darbringen. Denn dies ist das Opfer der Christen: «Die vielen ein Leib in Christus». Der existenzielle Ernst und der Lebensbezug der Eucharistie, dem die mystagogischen Bemühungen gewidmet sein müssen, hängen deshalb unlösbar mit dem Opfergedanken zusammen, sofern er im Licht des christlichen Glaubens gereinigt und beim Wort genommen wird. Denn «sacrificium» bedeutet «heilig gemacht». In der Eucharistie geht somit die Gebetsbitte Jesu für die Jünger aller Zeiten in Erfüllung, die er am Vorabend vor seinem

---

65 *Ebd.*

66 R. Cantalamessa, *Die Eucharistie: Unsere Heiligung*, Köln 1998, 21.

Leiden an seinen Vater gerichtet hat: «Heilige sie in der Wahrheit; dein Wort ist Wahrheit. Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe ich auch sie in die Welt gesandt. Und ich heilige mich für sie, damit auch sie in der Wahrheit geheiligt sind» (Joh 17,17-19).

Um diese Gebetsbitte Jesu verstehen zu können, müssen wir davon ausgehen, dass ursprünglich und letztlich nur Gott allein heilig ist und jede andere Gestalt von Heiligkeit nur Anteilhabe an der Heiligkeit Gottes sein kann. Jemanden heilig machen bedeutet von daher, ihn aus dem Bereich des Eigenen herauslösen und in die heilige Atmosphäre Gottes hinein tragen, so dass er nicht mehr sich selbst gehört, sondern Gott ganz zu eigen ist. Heiligung ist Weggabe eines Menschen aus der Welt und seine Übergabe an den lebendigen Gott, ist «Übereignung aus der Welt heraus und Zueignung zu Gott»[67]. Damit ist eine doppelte Bewegung impliziert: Wer heilig gemacht wird, wird für Gott ausgesondert. Aber diese Aussonderung ist keine Absonderung. Wie Jesus in seinem Abschiedsgebet um die Heiligung seiner Jünger betet und sie zugleich sendet zur Fortführung seiner eigenen Sendung, so bedeutet Aussonderung für Gott zugleich Sendung zum stellvertretenden Dienst an den Menschen. Denn wer sich weggeben lässt an Gott, wird gerade zu denen gesandt, für die Gott da ist, vor allem zu den Leidenden und Armen, die die Lieblingskinder des lebendigen Gottes sind.

Sich heiligen kann man somit übersetzen mit sich opfern; und sich opfern heisst letztlich nichts Anderes als sich heiligen. Wer in der Eucharistie geheiligt wird, indem er sich selbst in das Opfer Jesu Christi hinein nehmen lässt, geht die ernste Verpflichtung ein, die eucharistische Heiligung in den Alltag hinein zu tragen. Denn Eucharistie kann nie bloss ein liturgischer Akt sein, sondern aus der Liturgie will Liebe im Alltag und Heiligung im alltäglichen Leben werden. Wenn die Liebe letztlich der einzig gottgemässe Kult ist, beginnt man auch zu verstehen, dass bereits die biblische Tradition kultisch-eucharistische Sprache auf die christliche Existenz im Alltag anwendet und umgekehrt die Sendung der Kirche in der Welt als Frucht der Eucharistie betrachtet. Dass das wahre Opfer in der unbedingten Hingabe an Gott, im Vertrauen auf Gott und im Wort des Gebetes besteht, kommt im Neuen Testament mit dem Gedanken des Opfers des Wortes, der λογικὴ λατρεία, zum Ausdruck. So ermahnt Paulus die Christen in Korinth, sich «selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt: das ist für euch der wahre und angemessene Got-

67 Benedikt XVI., *Homilie in der Chrisammesse in der Petersbasilika am 9. April 2009*.

tesdienst» (1 Kor 12,1). Dieselbe Überzeugung findet sich im Hebräerbrief: «Durch ihn (sc. Christus) also lasst uns Gott allezeit das Opfer des Lobes darbringen, nämlich die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen. Vergesst nicht, Gutes zu tun und mit anderen zu teilen; denn an solchen Opfern hat Gott gefallen» (Hebr 13,15). Danksagung als Opfer ist folglich der rechte Gottesdienst, der das ganze Leben des Christen umfasst, noch bevor er sich im liturgischen Gottesdienst im engeren Sinn verwirklicht. Die christliche Existenz hat insgesamt kultischen Sinn, weil sie «eine dem Weltlichen entnommene und Gott geweihte Opfergabe» ist[68], wodurch freilich das von menschlicher Selbstsucht bestimmte Denken erneuert und auf den Mitmenschen hin aufgeschlossen wird.

4. Eucharistiewerdung in der christlichen Existenz

Nur so ist die Eucharistie die Mitte der Kirche und das Herz des christlichen Lebens[69]. Von diesem Herz der Kirche geht alles Leben und Wirken aus und strömt wieder zu ihm zurück. Da wir in der Feier der Eucharistie am intensivsten das «Für uns» Jesu Christi, das die Mitte seines irdischen Wirkens und seines auferstandenen Lebens ausmacht, erfahren dürfen, sind wir herausgefordert, auch unser Leben «für andere» einzusetzen. Die sichtbare Darstellung dieses «Für Andere» in der Welt nennen wir Mission. Dazu sind wir gerufen in der eucharistischen Versammlung, die ihre Fortsetzung und Bewährung in der eucharistischen Sendung im Alltag finden muss. Wie die Emmausjünger, nachdem sie beim Brechen des Brotes den Herrn erkannt hatten, «noch in derselben Stunde» aufbrachen (Lk 24,33), um vom Erfahrenen, Gehörten und Gesehenen zu erzählen, so erweckt auch heute die Begegnung mit Jesus Christus in der Eucharistie in der Kirche und in jedem Christen «den Drang zum Zeugnisgeben und zur Evangelisierung»[70]. Papst Johannes Paul II. hat deshalb die Eucharistie als «grosse Schule der Liebe» bezeichnet[71].

---

68 H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg i. Br. 1977, 358.

69 Vgl. K. Koch, *Eucharistie. Herz des christlichen Glaubens*, Freiburg (Schweiz) 2005.

70 Johannes Paul II., *Mane Nobiscum Domine*, Nr. 24.

71 *Ebd.*, Nr. 27.

4.1. Eucharistie des Martyriums

Die Intensivform der eucharistischen Liebe ist zweifellos das Martyrium, in dem die Nachfolge Jesu Christi Anteilhabe an seinem Blut im wörtlichen Sinne bedeutet. Diese realistische Verheissung Jesu hat sich in der Kirchengeschichte tausendfach bewahrheitet und bestätigt sich auch in der heutigen Welt, in der der christliche Glaube die am meisten verfolgte Religion ist. Ein besonders eindrückliches Beispiel, an dem die existenzielle Eucharistiewerdung im Leben abgelesen werden kann, ist das Martyrium des Heiligen Polykarp von Smyrna. Er gehört in die Zeit der Apostelschüler und wirkte in Kleinasien, wo die ersten christlichen Gemeinden noch in der Zeit der Apostel gegründet worden sind. In diesem Gebiet wurden die Christen bereits früh verfolgt, wie die Worte zeigen, die Johannes an die Gemeinde von Smyrna schreibt: «Fürchte dich nicht vor dem, was du noch erleiden musst! Der Teufel wird einige von euch ins Gefängnis werfen, um euch auf die Probe zu stellen, und ihr werdet in Bedrängnis sein, zehn Tage lang. Sei treu bis in den Tod; dann werde ich dir den Kranz des Lebens geben» (Apk 2,10). Allen voran in der Gemeinde von Smyrna hat ihr Bischof Polykarp Anteil an Jesu Kelch des Leidens und des Todes erhalten, über den die ältesten christlichen Märtyrerakten berichten[72].

Das Auffälligste und zweifellos Tiefsinnigste dabei ist, dass der Bericht über sein Martyrium als Liturgie geschildert und wie ein eucharistisches Hochgebet gestaltet ist. Zunächst wird berichtet, wie Bischof Polykarp gefesselt wird und wie ihm die Hände auf den Rücken gebunden werden. Damit erscheint er, wie es in den Märtyrerakten heisst, «wie ein edler Widder, der aus der grossen Herde zu Gott geführt wird, eine Gott wohlgefällige, für ihn bereitete Opfergabe». Nach dieser Vorbereitung des Martyriums, die wie eine Gabenbereitung beschrieben wird, spricht Polykarp, auf den Holzstoss gelegt und dort angebunden, eine Art eucharistisches Hochgebet. Er dankt für die Erkenntnis Gottes, die ihm durch seinen geliebten Sohn Jesus Christus zuteil geworden ist. Er preist Gott, weil er gewürdigt worden ist, Anteil am Kelch Jesu Christi auf die Auferstehung hin zu erlangen. Schliesslich bittet er mit Worten aus dem alttestamentlichen Buch Daniel, die offensichtlich schon früh in die christliche Liturgie aufgenommen worden sind: «heute vor dir als wohlgefälliges und fettes Opfer angenommen zu sein». Dieses Hochgebet endet – wie dies auch in den eucharistischen Hochgebeten geschieht – mit einer grossen Doxologie. Nachdem Polykarp das «Amen» gesprochen hat, entzünden die Knechte den Holzstoss.

---

72 Vgl. G. Buschmann, *Das Martyrium des Polykarp = Kommentar zu den Apostolischen Vätern*, Band 6, Göttingen 1998.

Diese Darstellung des Martyriums als eucharistische Liturgie zeigt, dass Bischof Polykarp durch sein Martyrium wie Christus und sein Leben Hin-Gabe und eucharistische Gabe geworden ist. Indem die Märtyrerakten das Martyrium des Heiligen Polykarp als «Eucharistiewerdung des Märtyrers» beschreiben, «der in die volle Gemeinschaft mit dem Pascha Jesu Christi eintritt und so mit ihm Eucharistie wird»[73], bringen sie zum Ausdruck, dass Polykarp wie Christus Eucharistie geworden ist. Solche existenzielle Eucharistiewerdung von glaubwürdigen Christen ist in der Geschichte der Kirche vielfach bezeugt. Das zweifellos populärste Beispiel ist die Geschichte vom Heiligen Laurentius auf dem Rost, in dem man bereits früh das Urbild der christlichen Existenz erblickt hat, und zwar dahingehend, dass die Bedrängnisse des Lebens und Glaubens zu jenem reinigenden Feuer werden können, das uns selbst allmählich so umformt, dass unser ganzes Leben Gabe für Gott und für die Menschen werden kann. In unserer Zeit sticht das Marytrium des Heiligen Maximilian Kolbe in die Augen, der im Konzentrationslager Auschwitz anstelle eines zum Tode verurteilten Familienvaters sein Leben gegeben hat und unter Lobgesängen gestorben ist. Diese Beispiele zeigen, dass christliches Martyrium nicht nur Leben aus dem Mysterium der Eucharistie bedeutet, sondern auch und vor allem existenzielles Hineingenommenwerden in dieses Mysterium selbst.

4.2. Teilhabe am Paschageheimnis in der Nachfolge Jesu Christi

Aus dem Tod in Hingabe entsteht neues Leben, weil das Blut der Märtyrer guter Same für die Kirche ist. Das ist die Botschaft der Märtyrer, die ganz in das eucharistische Geheimnis hinein genommen worden sind[74]. In unseren Breitengraden bleibt uns Christen zwar ein Martyrium erspart, wenigstens ein physisches, nicht immer ein verbales oder mediales. Aber der Lebenszusammenhang von christlicher Existenz und persönlichem Hineingenommenwerden in das Geheimnis der Eucharistie gilt auch für uns. Existenzielle Eucharistiewerdung muss sich auch in unserem Leben vollziehen. Denn wer in die Nachfolge Jesu treten will, erhält von selbst Anteil am Paschageheimnis der verblutenden Liebe Jesu am Kreuz.

Dies zeigt mit besonderer Deutlichkeit Jesu Antwort auf das Ansinnen der Mutter der Zebedäussöhne, Jesus solle ihnen das Sitzen zur Rechten und Linken Jesu in

---

73 J. Cardinal Ratzinger, *Eucharistie und Mission*, in Ders., *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, 79-106, zit. 98.

74 Vgl. P.-W. Scheele, *Zum Zeugnis berufen. Theologie des Martyriums*, Würzburg 2008.

seiner Herrlichkeit garantieren. Jesus aber erklärt ihnen unmissverständlich, dass dieses Sitzen in der Herrlichkeit des Himmels allein an die Erfüllung des Willens Gottes gebunden ist, und nennt als elementarste Zulassungsbedingungen für seine Nachfolge Kelch und Taufe: «Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke, oder die Taufe auf euch nehmen, mit der ich getauft werde?» (Mk 10,38). Die entscheidenden Stichworte in der Antwort Jesu – Kelch, Taufe und damit Liebe – bringen es an den Tag, dass Nachfolge Jesu in erster Linie eine christologische Kategorie und damit Frohe Botschaft ist, die Leben durch den Tod hindurch verheisst. Nachfolge Jesu ist deshalb stets an das Paschageheimnis gebunden und gewiss kein Sonntagsspaziergang. Denn sie schliesst die Bereitschaft ein, «ein Simon von Cyrene zu sein auf dem Kreuzweg Jesu in allen Jahrhunderten der Geschichte»[75].

Das gemeinsame Tragen des Kreuzes hält im Glaubensbewusstsein wach, dass nicht ein kreuzloses, sondern ein kreuzvolles Christentum der Normalfall ist, wie die Kirche seit ihrem Beginn immer wieder neu erfahren musste. Ein beredtes Zeugnis davon legt bereits der Erste Brief des Johannes ab, der seinen Adressaten in Erinnerung ruft: «Dieser ist es, der durch Wasser und Blut gekommen ist: Jesus Christus. Er ist nicht nur im Wasser gekommen, sondern im Wasser und im Blut. Und der Geist ist es, der Zeugnis ablegt; denn der Geist ist die Wahrheit. Drei sind es, die Zeugnis ablegen: der Geist, das Wasser und das Blut; und diese drei sind eins» (1 Joh 5,6-8).

Beim ersten Hinhören klingt dieses Wort sehr rätselhaft. Verstehen lässt es sich nur auf dem Hintergrund des Passionsberichtes beim Evangelisten Johannes, in dem es heisst, aus der Seitenwunde Jesu am Kreuz seien Blut und Wasser geflossen (Joh 19,34). Blut und Wasser sind für Johannes Bilder für die beiden Grundsakramente der Kirche, nämlich Taufe und Eucharistie. Johannes bringt damit zum Ausdruck, dass die Sakramente von Taufe und Eucharistie und damit die Kirche selbst vom Kreuz Jesu her kommen. Auf diesem Hintergrund wird nun verständlich, dass sich Johannes in einer sehr polemischen Weise gegen ein Christentum zur Wehr setzt, das nur noch die Taufe Jesu als Heilsereignis anerkennen will, seinen Tod am Kreuz und seine Vergegenwärtigung in der Eucharistie jedoch aus dem Glaubensbewusstsein ausblendet. Johannes hat es folglich mit einem Christentum zu tun, das nur das Wasser der Taufe, nicht aber das Blut der Eucharistie und damit des Kreuzes Jesu will. Vom Christentum bleibt nur noch das Wasser übrig; und so wird es ein wässriges oder gar verwaschenes Christentum: «Christentum wird blosse Lehre, blosser Moralismus und Sache des Intellekts, aber Fleisch und Blut fehlen ihm»[76].

---

75 J. Kardinal Ratzinger, *Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe*, Freiburg i. Br. 1989, 106.

76 J. Ratzinger – Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*, Freiburg i. Br. 2007, 286.

Wer könnte und wollte ehrlichen Herzens bestreiten, dass auch das Christentum heute immer wieder von dieser Versuchung bedroht ist, dass gleichsam das Wunder von Kana auf den Kopf gestellt wird? Während Jesus bei der Hochzeit zu Kana Wasser in Wein verwandelt hat, gibt es doch auch heute in der Kirche Tendenzen, den in der Passion Jesu gekelterten Wein der Eucharistie wieder in Wasser zu verwandeln. Demgegenüber beharrt Johannes mit einer eindringlichen Eindeutigkeit darauf, dass Wasser und Blut, Taufe und Eucharistie, Nachfolge und Kreuz unlösbar zusammengehören. Denn Kirche ist immer Kirche aus Wasser und Blut.

4.3. Eucharistische Anbetung als Antizipation der himmlischen Liturgie

Damit öffnet sich der Blick auf eine weitere Dimension des eucharistischen Geheimnisses, zu dem die mystagogischen Bemühungen hinführen sollen, nämlich die Praxis der eucharistischen Anbetung[77]. Recht verstanden ist sie nichts anderes als die Ausfaltung der Eucharistiefeier, die in sich selbst der grösste Anbetungsakt der Kirche ist, und zugleich vertiefende Hinführung zu ihr, wie Augustinus betont hat, dass niemand das eucharistische Fleisch essen kann, ohne vorher anzubeten: «Nemo autem illam carnem manducat, nisi prius adoravit»[78]. Näherhin ergibt sich diese Praxis und die hinter ihr liegende Glaubensüberzeugung von der bleibenden Dauer der eucharistischen Gegenwart Jesu auch über den Abschluss der liturgischen Feier hinaus aus der Eucharistiefeier von selbst. Weil Christus seine Gegenwart an die Zeichen von Brot und Wein bindet, währt seine Gegenwart so lange, wie diese Zeichen da sind. Christus schenkt sich in der Eucharistie seiner Kirche dadurch, dass seine Gegenwart in den Zeichen von Brot und Wein eine konkret sinnliche Gestalt findet. Dann aber ist prinzipiell nicht einzusehen, warum seine Gegenwart nicht genau so lange bleiben sollte, wie die eucharistischen Zeichen in der Kirche gegenwärtig sind. Die sakramentale Vergegenwärtigung Jesu Christi ereignet sich zudem nicht allein um einer liturgischen Feier willen, sondern primär für die Kirche. Sie wird deshalb, so lange sie lebt und glaubt, weiterhin begleitet in der Konkretheit und Leibhaftigkeit, die seine Begleitung in den eucharistischen Gaben angenommen hat. In den eucharistischen Gaben lebt die Eucharistie gleichsam kristallisiert weiter, auch wenn die Liturgie als Vorgang abgeschlossen ist.

---

77 Vgl. R. Cantalamessa, *Gottheit tief verborgen. Das Geheimnis der Eucharistie im Licht grosser Hymnen*, Freiburg i. Br. 2005.

78 Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 98, 9.

Von daher kann es keine Konkurrenz zwischen der Kommunion in der Eucharistie und eucharistischer Verehrung und Anbetung geben. Beide fordern und fördern sich vielmehr wechselseitig. Denn die Kommunion selbst will über sich hinausreichen: einerseits in die alltägliche Kommunikation der Christen untereinander und andererseits in die persönliche Kommunikation des einzelnen Christus mit Christus, die ihren Höhepunkt in der eucharistischen Anbetung findet. Nur in diesem Klima der Anbetung kann die Feier der Eucharistie ihre Grösse und Kraft erhalten, weil in dieser Praxis intensiviert und gleichsam verlängert wird, was in der Eucharistie selbst geschieht, und zugleich geistlich vorbereitet wird, was nachher geschehen soll, wie Papst Benedikt XVI. mit Recht betont: «Nur im Anbeten kann tiefes und wahres Empfangen reifen. Und gerade in diesem persönlichsten Akt der Begegnung mit dem Herrn reift dann auch die soziale Sendung, die in der Eucharistie enthalten ist und nicht nur die Grenze zwischen dem Herrn und uns, sondern vor allem auch die Grenzen aufreissen will, die uns voneinander trennen»[79].

Was die Praxis der eucharistischen Anbetung im Leben eines Menschen bewirken kann, davon legt André Frossard, ein in Frankreich bekannter Journalist, beredtes Zeugnis ab[80]. Aus einer atheistischen Familie stammend und so auch aufgewachsen, besuchte er als Student die berühmte Ecole normale supérieure in Paris. Eines Tages suchte er einen Freund auf und hörte, dass er gegenüber der Schule in die Kapelle eines Klosters gegangen war. Er suchte diesen Freund und ging in die Kapelle hinein, wo die Schwestern ewige Anbetung pflegten. Im Rückblick auf dieses Ereignis bekennt Frossard: «Ich bin hineingegangen und nach 10 Minuten als Christ zurückgekommen». Was war geschehen? Rückblickend deutete er das Geheimnis seiner Bekehrung dahingehend, dass er verstanden habe, dass derjenige, der da so plötzlich in sein Leben hinein getreten ist, in der Eucharistie gegenwärtig ist und ihn gerufen hat. Die eucharistische Anbetung hat eine der berühmten Bekehrungsgeschichten des 20. Jahrhunderts ermöglicht. Dabei besticht in dieser Geschichte die unsensationelle Schlichtheit der Bekehrung aufgrund der Erfahrung der Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie, wie sie in der eucharistischen Anbetung freigesetzt wird.

Wenn wir unseren Blick zudem auf die himmlische Liturgie des Lammes richten, die im fünften Kapitel der Johannesapokalypse beschrieben ist, dann hat die euchari-

---

79 Benedikt XVI., *Ansprache an die Römische Kurie am 22. Dezember 2005*, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, I, 2005 (Città del Vaticano 2006) 1018-1032, zit. 1023.

80 Zit. bei Ch. Kardinal Schönborn, *Wovon wir leben können. Das Geheimnis der Eucharistie*, Freiburg i. Br. 2005, 115-116.

stische Anbetung geradezu prophetischen Charakter, weil sie bereits vorweg nimmt, was für die Ewigkeit im himmlischen Jerusalem verheissen ist. Nichts von dem, das wir in der kirchlichen Liturgie feiern, hat in einem so hohen Mass prophetischen und eschatologischen Charakter wie die eucharistische Anbetung. Daraus darf man mit Raniero Cantalamessa schliessen: «Konsekration und Kommunion werden aufhören – die Kontemplation des für uns geopferten Lammes aber wird nie enden. Genau dies nämlich ist es, was die Heiligen im Himmel tun (vgl. Offb 5, 1ff). Wenn wir vor dem Tabernakel knien, dann stimmen wir bereits ein in den Chor der Kirche in jener Welt: sie vor, wir gleichsam hinter dem Altar; sie in der Schau, wir im Glauben»[81].

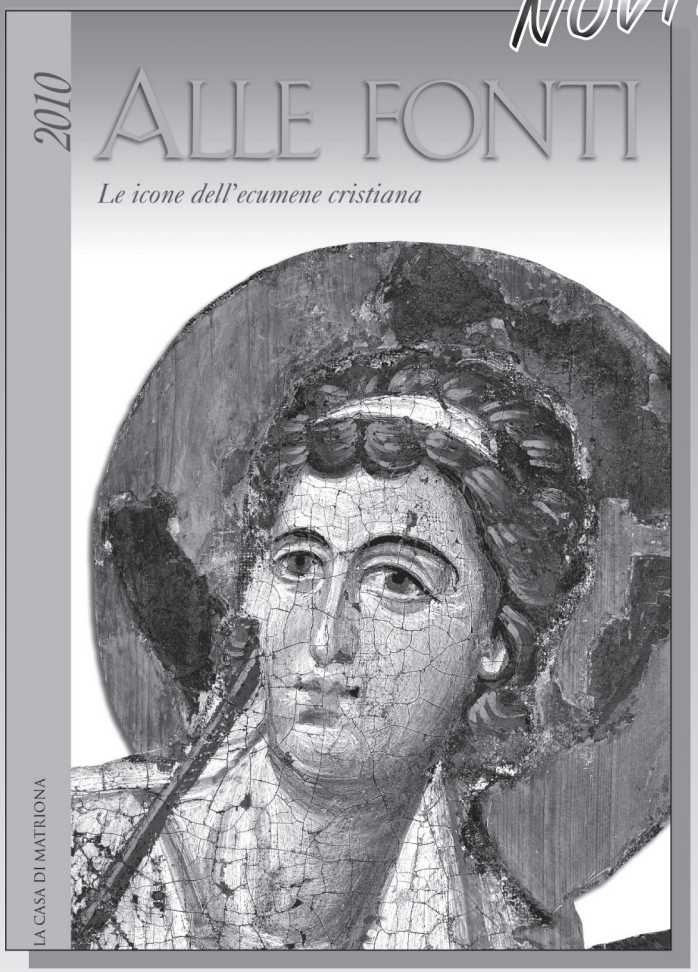
Damit weitet sich die Eucharistie nochmals ins Kosmische hinein, das für christliche Liturgie grundlegend ist. Denn nur wenn Liturgie kosmische Weite hat, ist sie orthodox im ursprünglichen Sinn der rechten Weise, Gott zu verherrlichen. Die eucharistische Anbetung erweist sich deshalb als eine besondere Form der Mystagogie, die uns hilft, Liturgie und Leben zusammenzusehen und den existenziellen Lebensbezug der Eucharistie gerade dort wahrzunehmen, wo der heutige Katholik ihn am wenigsten sucht, nämlich in der Feier der Eucharistie als Opfer Jesu Christi und als Opfer der Kirche und des Lebens all jener, die daran teilnehmen und so die Eucharistie wieder neu als «sacramentum caritatis» erfahren können. Denn allem liturgischen Bemühen muss es immer, wie Papst Benedikt XVI. in seinem Geleitwort zum Eröffnungsband seiner Gesammelten Schriften betont hat, «um die Verankerung der Liturgie im grundlegenden Akt unseres Glaubens und so auch um ihren Ort im Ganzen unserer menschlichen Existenz»[82] gehen. Mit dieser Aufgabe kommen wir zeit unseres Lebens nie zu Ende. Sie ist und bleibt ein Lebensprogramm. Jeden Tag neu müssen wir lernen, Eucharistie zu feiern und zu leben; und umgekehrt lehrt uns die Eucharistie, wie wir als Christen recht leben können.

81 R. Cantalamessa, *Die Eucharistie – unsere Heiligung*, Köln 1998, 111.

82 J. Ratzinger, *Theologie der Liturgie = Gesammelte Schriften*, Band 11, Freiburg i. Br. 2008, 6.

Libro-Calendario 2010

NOVITÀ



ALLE FONTI

Icone dell'ecumene cristiana

cm 31 x 44 • 50 pagine con 25 tavole a colori
ed. italiana € 15,00

disponibile in italiano, francese, tedesco, russo

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

Il rito di Yom Kippur: vertice della funzione sacerdotale

Giorgio Paximadi
Facoltà di Teologia (Lugano)

Nella teologia veterotestamentaria il sacerdozio riveste una funzione di primaria importanza: il sacerdote non è infatti solo l'esecutore del rito templare, ma riveste anche la funzione di insegnante ed interprete della legge (Dt 33,10) e di giudice (cfr. Dt 17,9; 21,5) ed è incaricato di trarre oracoli (Dt 33,8). Nelle sezioni sacerdotali del Pentateuco tali funzioni sono presenti, in maniera particolare per quanto riguarda le leggi sacrali (cfr. Lv 11,1-2), ma quella che viene posta maggiormente in rilievo è la funzione cultuale. Al centro di questa funzione sta il ruolo sacerdotale nello svolgimento dei riti di purificazione. Il libro del Levitico, dopo aver regolato i rituali dei vari sacrifici (Lv 1-7), aver descritto il rito della consacrazione dei sacerdoti, riprendendo quanto era precisato in Es 28,39-40 (Lv 8-9), ed aver regolato alcune questioni relative alle regole che essi devono seguire nell'esercizio del loro ministero ed alle loro spettanze, dedica i capp. 11-15 alle regole di purità: la purità degli animali (11), la puerpera (12), la lebbra (13-14), le impurità sessuali (15). La conclusione di queste leggi di purità (Lv 15,31) è significativa: YHWH, rivolto a Mosè e ad Aronne, così li ammonisce «separate[1] gli israeliti dalla loro impurità, perché non muoiano per la loro impurità, qualora rendano impura la mia Dimora[2] che è in mezzo a loro» (Lv 15,31). La rad. *nzr* è un termine tecnico che indica «separare», ma anche «consacrare»; il nazireo (Nm 6,1-21) è colui che si è separato per Dio con voti particolari. In questo senso la rad. può anche voler dire «astenersi»: il separato per Dio si separa

[1] È così che deve essere tradotto il testo, secondo la lettura massoretica. Molte traduzioni tuttavia, compresa la nuova CEI, leggono *hizhartem*, da *zhr* «ammonire», variante presente nel samaritano, nella LXX e nella siriaca. Si tratta però di un'evidente *lectio facilior* volta a comprendere un termine tecnico sacerdotale difficile.

[2] *Dimora* è una traduzione più appropriata del termine ebraico *miškān* di quanto sia il tradizionale *Tabernacolo*, data la derivazione della parola dal verbo *šākan*, che vuol dire, appunto, «dimorare».

dalle cose impure[3]. Gli attori di quest'azione di separare sono gli stessi citati al v. 2, ossia Mosè ed Aronne. La classe sacerdotale, che qui entrambi rappresentano, è dunque particolarmente designata per compiere questa separazione/consacrazione.

1. La teologia della purità

Il separato è il popolo di Israele, e il motivo della separazione è il fatto che la dimora di YHWH si trova in mezzo a loro ed essi non devono contaminarla. Le disposizioni contenute nel cosiddetto «codice di purità» (Lv 11-15), ma anche quelle del codice deuteronomico (Dt 14,3-21) hanno esattamente la funzione di separare il popolo dal contesto dell'umanità perché esso possa ospitare la presenza di YHWH; per questo dev'essere puro. Nel caso in cui essi divenissero impuri, si verificherebbe la catastrofica fattispecie di un'impurità che entra direttamente a contatto con la santità perché l'impurità degli Israeliti contamina in modo pericoloso il santuario e l'altare (Lv 16,16)[4]. La conseguenza di una così catastrofica sciagura sarebbe la morte di tutto il popolo (Lv 15,31). La pena normale per chi volontariamente provochi questo contatto diretto tra le due sfere è il *karet*, ossia la «recisione dal popolo» che causa la morte di colui che ne è colpito. È il caso, ad esempio, di chi mangia la carne sacrificale essendo in stato di impurità (Lv 7,20-21), ma anche di chi trascura la purificazione dopo il contatto con un morto (Nm 19,13-20). Evidentemente in questo caso, essendo coinvolto tutto il popolo, sarebbe inappropriato usare questa terminologia; per conseguenza viene usato il verbo «morire», che indica bene la conseguenza di un atteggiamento che porti alla distruzione del popolo.

La caratteristica principale del concetto di purità che troviamo nei numerosi riti

---

3 Cfr. G. Mayer, *nzr*, in *TWAT* V, 330.

4 Ai vv. 18-19 in riferimento al rito del sangue che il Sommo Sacerdote deve svolgere sull'altare degli olocausti, il verbo *kipper* è usato accanto ai verbi *ṭihar* e *qiddaš* («purificare» e «consacrare»). Risulta dunque chiaro che le impurità degli israeliti hanno come effetto di contaminare l'altare. Che poi non si tratti semplicemente di contaminazioni derivanti da un contatto con una fonte di impurità ma di trasgressioni della legge, risulta chiaro dal v. 21, nel quale si parla di colpe (*ʿăwōnōt*), di trasgressioni (*ḥaṭṭāʾôt*) e di «ribellioni» (*pᵉšāʿîm*). Quest'ultimo termine ricorre in Lv solo in questo contesto (16,16.21), ma è impiegato altrove, non in contesto liturgico-sacrale, per indicare trasgressioni alla legge (cfr. Gn 31,36; Es 22,8), colpe morali (cfr. Amos 1,3 e *passim*), colpe contro Dio (Es 34,7; Nm 14,18) o anche comportamenti scorretti nei confronti di una persona autorevole (1 Sam 25,28). Si tratta dunque di un termine che indica genericamente il concetto di «violazione»: queste «violazioni», nel caso dell'altare associate al concetto di «impurità», vengono tolte da esso per mezzo del rito del sangue e vengono poi caricate sul capro emissario. Sono dunque le violazioni alla legge a provocare la contaminazione dell'altare.

di purificazione presenti nell'ambiente culturale del Vicino Oriente Antico consiste nel fatto che essa ha un'origine demoniaca. I riti di purificazione sono anche riti di esorcismo, tesi a scacciare la presenza demoniaca dal luogo sacro. L'impurità biblica ha invece, eminentemente, un'origine umana. Per la mentalità vicino orientale antica, infatti, l'impurità ha la capacità di attaccare la presenza della divinità stessa. In un rituale hittita, non solo il tempio ed i sacrificatori devono essere purificati, ma anche il dio stesso, per mezzo di un atto di *transfert* magico durante il quale si sfoglia una cipolla intendendo eliminare gli strati di impurità nei quali la divinità è avvolta (*ANET* 346). In un rito di purificazione accadico si bruciano due figurine rappresentanti demoni che minacciano la divinità, dopo che, ad ogni buon conto, si sono fatte loro delle offerte (*ANET* 331-332)[5]. Non mancano altri testi che mostrano come l'ambiente religioso vicino orientale antico fosse ossessionato dalla potenza dell'impurità demoniaca, che, tanto per Israele che per i suoi vicini, era concepita come una sostanza fisica, una specie di miasma aereo che possiede una sorta di attrazione magnetica per la sfera del sacro[6]; di conseguenza è necessario tenerla lontana dai luoghi e dagli atti di culto. A causa della sua concezione religiosa particolare però, Israele tende ad assumere di fronte a questo problema un'attitudine limitativa: «Ne sont, en effet, considérés comme impurs, *tm'*, que certaines espèces animales, la "lèpre", tout ce qui touche à la sexualité, et la mort»[7]. A questi si aggiungono anche gli escrementi umani, ma non nel sistema sacerdotale di cui ci occupiamo (cfr. Dt 23,13-15; Ez 4,12-15). In maniera particolare questa concezione limitativa si manifesta nell'eliminazione della caratteristica demoniaca dell'impurità. Ciò può essere constatato da più fatti:

1) Il semplice laico non è di per sé danneggiato dall'impurità in quanto tale, che quindi non è portatrice di malattie o di maledizioni, ma dal fatto di trascurare, colpevolmente o inconsapevolmente, la purificazione in quanto ordinata da YHWH (Lv 5,2-3; Nm 19,13-20). L'infrazione per distrazione di un comandamento negativo (Lv 4,22.30) o positivo (Nm 15,27) comporta la necessità di purificare l'altare degli olocausti, mentre quella del Sommo Sacerdote o di tutta la comunità contamina l'altare dell'incenso (Lv 4,5-7.16-18). Più grave è il caso dei peccati volontari (ribellioni), che si spingono a contaminare anche l'Arca

5 J. Milgrom, *Leviticus*, AB 3 New York 1991, 256.

6 *Ibid.*, 257; Id., *Impurity is miasma: a response to Hyam Maccoby*, in JBL 119 (2000) 729-733; Id., *The dynamics of purity in the priestly system*, in *Purity and Holiness, The Heritage of Leviticus*, a cura di M.J.H.M. Poorthuis – J. Schwartz (Jewish and Christian perspectives series 2), Leiden 2000, 29-32.

7 A. Marx, *L'impureté selon P. Une lecture théologique*, in Bib 82 (2001) 363-384; 363.

dell'Alleanza (Lv 16,16). L'impurità dunque è lesiva solo nei confronti delle cose sacre e solo in quanto è trascurata, ossia in quanto comporta un'infrazione della legge; dunque a causa di un'attitudine umana volontaria[8].

2) Il posto dei demoni è dunque preso dagli esseri umani, che possono causare l'allontanamento di YHWH dal santuario con i loro peccati rituali *e morali*[9].
3) Nel caso della «lebbra» (Lv 13) o delle affezioni sessuali (Lv 15), il rito di purificazione, contrariamente a quanto avviene nell'ambiente religioso del Vicino Oriente Antico, non serve alla loro guarigione, ma alla reintegrazione nel contesto cultuale e sociale dell'ammalato guarito. La casa «lebbrosa» (Lv 14,33-47) non contamina il suo proprietario o gli oggetti in essa contenuti se non dopo che la sua impurità è stata dichiarata ed essa posta in quarantena (Lv 14,46-47); non è nemmeno stabilito che la veste «lebbrosa» (Lv 13,47-59) contamini chi eventualmente la indossi.
4) Un animale impuro non contamina il santuario nemmeno da morto: nessuna prescrizione è infatti data per un caso simile. Nemmeno un cadavere umano richiede la purificazione del luogo santo; è solo l'infrazione alla legge che contamina il santuario.
5) I riti di purificazione non sono mai accompagnati da formule magiche, cosa che è invece la regola generale nel Vicino Oriente Antico. La cosa si inscrive d'altronde nella tendenza di P ad avere una liturgia sostanzialmente silenziosa. In realtà il canto doveva essere la regola, ma forse solo come accompagnamento. Questo è presumibilmente dovuto al fatto che, durante il culto, la parola dell'officiante si trasforma spesso in una formula magica.

Nella concezione teologica del sistema di purità sacerdotale è dunque l'uomo ad essere demonizzato. «Solo lui può contaminare il santuario ed obbligare Dio ad andarsene»[10].

Si vede quindi che, per la teologia levitica, il concetto di purità è un concetto relazionale, che definisce le caratteristiche che il popolo deve avere per ospitare nel suo seno la presenza di Dio. Ciò però deriva da un fatto fondamentale: Israele è il popolo di YHWH, che a sua volta è stato scelto tramite l'Alleanza. È chiaro dunque che, per P, purità ed Alleanza sono concetti strettamente apparentati.

A conclusione della sezione del Lv dedicata alla purità troviamo la descrizione del rito del giorno dell'espiazione. Nel sistema di purità descritto in Lv 11-15 le impurità

8 Milgrom, *Leviticus*, 257-258.

9 *Ibid.*, 316.

10 *Ibid.*, 260.

«normali», ossia quelle che derivano da cause quotidiane, possono essere purificate per mezzo del passare del tempo e, eventualmente, delle abluzioni, mentre quelle «anormali», perché connesse al parto (cap. 12) o derivanti da una malattia, come la «lebbra» descritta nel cap. 13 e le malattie sessuali del cap. 15, richiedono un sacrificio di purificazione. Non sono però questi gli unici casi, né i più importanti, in cui si offre un sacrificio di purificazione. Lv 4 stabilisce che la trasgressione involontaria di un comandamento negativo (Lv 4,2 «facendo qualcosa di proibito»), di cui si prenda coscienza, anche se non genera un'impurità nel colpevole, la genera per il santuario, che richiede di essere purificato tramite un sacrificio *ḥaṭṭāʾṯ*. Nm 15,22 aggiunge anche l'inosservanza dei comandamenti positivi. In ogni caso Nm 15,30-31 afferma come regola generale che la violazione deliberata (*bᵉyād rāmāh* – «a mano alzata») non è remissibile per mezzo di un sacrificio. Un caso particolare è però quello delle colpe deliberate descritte in Lv 5,1-4, ossia l'omissione di testimonianza, pur avendo udito la formula di scongiuro, la trascuratezza nel compiere i riti di purificazione entro il tempo previsto (cosa implicita nel fatto che di per sé questi casi di impurità non richiedono sacrifici di purificazione, se le prescritte pratiche sono fatte in tempo utile[11]), il giuramento fatto per leggerezza (che però non comporta di per sé danni al prossimo), ed alcuni casi previsti dal sacrificio *ʾāšām*, quelli in cui è implicato un comportamento fraudolento e quindi un'evidente responsabilità, ad esempio i falsi giuramenti previsti in Lv 5,20-26. L'aspetto caratteristico di questo caso è che per l'efficacia di questo tipo di sacrifici si richiede la confessione esplicita della colpa commessa. È anche importante notare che il peccato di cui è questione in Lv 5 è un peccato occulto: il colpevole ne sente rimorso (o ne viene a conoscenza – il caso della purificazione trascurata) e lo confessa; in questo caso lo rende espiabile per mezzo di un sacrificio. Milgrom afferma che questo è un principio fondamentale della legge sacerdotale: la confessione ha la capacità di trasformare in inavvertenza una colpa deliberata, e dunque di renderla espiabile per mezzo di un sacrificio[12]. Esclusa da questo tipo di espiazione sarebbe appunto la colpa deliberata ed impenitente, il cui colpevole, evidentemente, non è disposto a confessare.

Il livello di impurità, e quindi di purificazione necessaria, del Santuario, non è poi sempre lo stesso: nel caso del Sommo Sacerdote e del popolo nella sua integralità, l'impurità si spinge fino alle soglie del Santo dei Santi, per cui è necessario purificare con il sangue della vittima il velo di separazione tra i due ambienti del Santuario e

---

11 Cfr. *ibid.*, 298.

12 *Ibid.*, 301-302. Si è osservato che Milgrom ha spesso la tendenza a sistematizzare troppo i dati che raccoglie dal testo, quasi a voler formare un sistema (cfr. B. Lang, *Kipper*, in *TWAT*, IV, 309).

l'altare degli incensi, ed occorre un giovane toro. Per un capo o per un uomo del popolo basta purificare l'altare degli olocausti ed occorre un capro maschio nel primo caso ed una capra femmina nel secondo

Il pericolo grave è però, evidentemente, costituito da tutte quelle inavvertenze di cui non ci si avvede in seguito e, soprattutto da tutte quelle colpe deliberate il cui colpevole non confessi. Tutte queste trasgressioni non vengono purificate e passano, per così dire, inosservate, e – in certo modo "incancrenendosi" – finiscono per toccare il luogo stesso della presenza di YHWH: l'Arca dell'Alleanza ed il Santo dei Santi. Se non si corresse ai ripari, queste trasgressioni porterebbero alla maggiore catastrofe possibile per il popolo: il santuario non potrebbe più ospitare la presenza di YHWH. Occorre dunque correre ai ripari con il minuzioso rito di Yom Kippur, che in certo qual modo è il vertice del sistema sacrificale sacerdotale ed ha un'importanza teologica di primo piano: è ciò che permette la permanenza di YHWH in mezzo al suo popolo nonostante la sua indegnità. A questo punto si può anche vedere che il confine tra impurità cosiddetta «rituale» ed indegnità morale diventa labile: le impurità più pericolose non sono quelle che riguardano l'uomo e derivano da cause accidentali ed inevitabili, ma quelle che derivano da atti che noi definiremmo immorali, fatti deliberatamente. Atti di questo genere non sono remissibili se non con la morte del colpevole; lasciano però una sorta di «resto» pericolosissimo: l'impurità del santuario che penetra fino all'Arca. Dato che i colpevoli non possono offrire il sacrificio di purificazione, o perché sono inconsapevoli o perché sono morti, tocca alla comunità intera celebrare il rito di Yom Kippur.

2. Svolgimento del rito di Yom Kippur

Il rito ha uno svolgimento complicato, che prevede:

- un abbigliamento speciale, consistente nei soliti capi di abbigliamento dei sacerdoti: calzoni, tunica, cintura e tubante. In questo caso però è prescritto che devono essere tutti di lino; anche la cintura non deve avere quella commistione sacra di lino e lana che è invece caratteristica dell'abbigliamento sacerdotale[13]. Quello che invece il Sommo Sacerdote non indossa, sono i suoi abiti speciali descritti in Es 28: li riprenderà alla fine del rito, quando offrirà i due olocausti che lo concludono. Queste vesti

[13] Cfr. Es 28,39. Che la cintura fosse di materiale misto è implicito nel fatto che era un oggetto tessuto con filati colorati (*rōqēm*); ora, nell'antichità, solo la lana poteva venir tinta. Per una sintesi di questa problematica cfr. G. Paximadi, *E io dimorerò in mezzo a loro*, in ReBib 8, Bologna 2004, 185.

tutte di lino hanno un valore particolare: servono ad entrare nel Santo dei Santi – è l'unica occasione in cui il Sommo Sacerdote fa questo – e dunque si caricano di una speciale santità. È stato fatto notare che abiti totalmente di lino sono caratteristici delle creature angeliche (cfr. Ez 9,2-3.11; 10,2; Dan 10,6; Mal 2,7); l'ingresso nel Santo dei Santi corrisponderebbe così all'ammissione tra le sfere celesti[14]. Per questo motivo (v. 23) sono deposte nel santuario stesso, nella prima sala, e non vengono portate all'esterno: sono cariche della sovraeminente santità del Santo dei Santi.

- Un giovenco, due arieti e due capri per i vari sacrifici.

Il rituale unisce un sacrificio *ḥaṭṭāʾt* per il Sommo sacerdote (il giovenco), un sacrificio *ḥaṭṭāʾt* per il popolo, il rito del capro emissario, ed infine l'offerta dei due arieti in olocausto.

Il primo gesto del Sommo Sacerdote è l'offerta del giovenco *ḥaṭṭāʾt* per sé e per la propria casa. Dopo l'immolazione del giovenco, il rito si ferma e il Sommo Sacerdote sorteggia tra i due capri quale dev'essere immolato e quale inviato ad Azazel.

Il sangue del giovenco dev'essere poi portato nel Santo dei Santi. Questo fatto induce ad una precauzione particolare: il Sommo Sacerdote si munisce di un incensiere a paletta, vi mette sopra l'incenso e porta il tutto (incenso e sangue) dietro il velo[15]. Il senso di questo gesto è così spiegato: «perché non muoia». Il significato preciso non è comunque per nulla chiaro: da un lato risulta evidente che lo scopo della nube d'incenso è quello di schermare l'Arca per evitare al Sommo Sacerdote una vista diretta della presenza di YHWH, dall'altro bisogna tener conto del fatto che l'incenso ha di per sé la funzione di placare YHWH (come in generale qualsiasi divinità) quand'è adirato: si veda il racconto di Nm 17,8-15; in questo caso la sua ira potrebbe essere causata dal fatto stesso che qualcuno si presenti davanti alla sua diretta presenza. Un atteggiamento analogo era tenuto in molti rituali vicino orientali antichi; così in Egitto, nel culto quotidiano, il sacerdote che si presentava davanti alla statua del dio provvedeva previamente a bruciare dell'incenso, ed in seguito rassicurava il dio sulle sue buone intenzioni (cfr. ANET 325-326). Se però il Sommo Sacerdote deve porre l'incenso dopo essere entrato, allora c'è almeno un momento in cui l'Arca risulta visibile ai suoi occhi. In questo senso dunque l'opinione sadducea sembra essere ragionevole, ma non è supportata dal testo. Milgrom, seguendo il ragionamento rabbinico, pensa che vi fossero due ingredienti nel fumo: una sostanza

14 Milgrom, *Leviticus*, 1016.

15 Questa parte del rito ha dato origine a violentissime controversie tra i farisei, che sostenevano che l'incenso dovesse essere posto sulla brace una volta che il Sacerdote fosse entrato nel santuario (ed è il senso più probabile del testo), ed i sadducei, per i quali l'incenso doveva essere infuso prima di entrare.

fumogena accesa fuori dal Santo dei Santi con funzione di schermo, e l'incenso vero e proprio, con funzione propiziatoria[16]. La differenza tra l'interpretazione farisea e quella sadducea consisterebbe nel fatto che i primi pensavano che l'incenso dovesse essere infuso quando il Sommo Sacerdote si trovava già dentro il Santo dei Santi, mentre i secondi pensavano che tale gesto dovesse essere compiuto fuori[17]. Entrambi sarebbero però stati d'accordo sull'idea che una sostanza fumogena doveva essere accesa fuori. In effetti i testi rabbinici parlano di questa sostanza fumogena, ma nulla nel testo biblico ne fa il minimo cenno, e poi l'interpretazione si scontra con il fatto che il v. 13 parla esplicitamente di *ʿănan haqqᵉṭōret* (la nuvola d'incenso), dunque una distinzione tra la «nuvola» e l'«incenso» sembra artificiale. Un ulteriore problema consiste nel fatto che al v. 2 si parla di un pericolo di morte per il sacerdote connesso con l'apparire di YHWH nella nuvola, sopra il *kappōret* il coperchio aureo dell'Arca dell'Alleanza. Che cosa sarebbe questa nuvola? Quella prodotta dall'incenso o quella connessa alla manifestazione di YHWH ed equivalente alla *kābôd* (cfr. Es 16,10)? A mio avviso, bisogna tener conto del fatto che il testo non è un codice rubricale, come mostrano numerosi dettagli[18]; si tratta piuttosto di un testo che spiega in sintesi i gesti di un rito che nessun altro può vedere, se non il Sommo Sacerdote, il quale è da solo per la maggior parte del tempo. Mi pare che l'idea della sostanza fumogena sia un tentativo di razionalizzazione del fatto che il rito dell'incenso ha sostanzialmente due valori: il primo è quello di fornire un mezzo (simbolico – sacramentale?) che manifesti l'apparizione di YHWH sul *kappōret*, il secondo di fornire una protezione al sacerdote per mezzo sia dello schermo che concretamente offre il fumo dell'incenso, sia del valore propiziatorio e «calmante» che l'incenso ha nei confronti della divinità. Avendo qui a che fare con un rito antico, non c'è nulla di strano che si verifichi un'accumulazione di significati.

Il secondo gesto compiuto dal Sommo Sacerdote una volta entrato nel Santo dei Santi consiste nell'aspersione del *kappōret* sette volte «verso oriente». L'espressione desta problemi: dato che la facciata della Dimora è volta verso oriente (Es 26,22), il Sacerdote, entrando nel Santo dei Santi, volge la faccia a occidente e le spalle ad oriente, dunque se eseguisse le aspersioni in quella posizione esse risulterebbero verso occidente, non verso oriente. È probabile che la frase voglia indicare il lato orientale del *kappōret* medesimo, che è quello che il Sacerdote si trova davanti, en-

16 Milgrom, *Leviticus*, 1030-1031.

17 Cfr. Bab. *Yoma* 1,8.

18 Vi è ad esempio un problema riguardante la manipolazione esatta degli oggetti: spesso il Sommo Sacerdote ha meno mani degli oggetti che deve portare.

trando nel Santo dei Santi. Altrimenti si può pensare che il Sacerdote debba fare il giro dell'Arca per spruzzare «verso oriente», ma questa traduzione è meno probabile[19]. Questa prima aspersione è fatta con il sangue del giovenco offerto per i peccati propri e della propria casa.

Il rito si ripete tale e quale con il capro *ḥaṭṭāt* per gli israeliti. Stavolta per un verso si specifica che il rito è identico a quello usato per il toro, per l'altro che l'aspersione dev'essere compiuta «sopra il *kappōret*» e «davanti al *kappōret*». Il confronto tra il v. 14 ed il v. 15 permette di precisare che il Sommo Sacerdote asperge il *kappōret* otto volte: una al di sopra e sette sul davanti[20]. Il v. 16 indica che tale rito purifica il santuario dalle «impurità» (*ṭum'ōt*), dalle «ribellioni» (*pᵉšā'îm*) e dalle «trasgressioni» (*ḥaṭṭā'ôt*), comprendendo così le impurità derivate dalle trasgressioni delle leggi contenute nei capp. 11-15 ma anche le impurità «morali» che ricadono sul santuario dalla trasgressione degli altri comandamenti prescrittivi. È da rilevarsi la precisazione teologica, rara nei testi sacerdotali. Dopo la duplice purificazione del Santo dei Santi è singolare osservare che si tace di una purificazione dell'altare dell'incenso, esplicitamente prescritta peraltro in Es 30,10, e si passa subito (v. 18) a quella dell'altare degli olocausti. Il motivo di quest'assenza può essere indicato nel fatto che essa venga considerata ovvia; in questo caso il rito verrebbe compiuto con la modalità descritta in Lv 4,6-7.17-18. Di questo fatto è possibile tuttavia offrire un'altra spiegazione. In Es 25, testo che descrive gli oggetti di culto presenti nelle due stanze della Dimora, la descrizione di questo altare è omessa; si è spesso detto che questo fatto curioso sia causato dal fatto che l'altare stesso sia un'introduzione secondaria nel culto dell'antico Israele[21], è tuttavia più probabile che l'omissione sia dovuta al fatto che quest'utensile liturgico non è rivestito della stessa funzione simbolica che viene attribuita agli altri oggetti presenti nel santuario, l'Arca, il *kappōret*, la tavola dei pani ed il candelabro, e di conseguenza viene descritto in un secondo momento. Da un'analisi del testo di Es 30,1-10 e del suo contesto si può infatti sottolineare

---

19 In questo senso sembra andare I. Cardellini, *I sacrifici dell'antica Alleanza*, Cinisello Balsamo 2000, 376, quando parla di un'aspersione «dal lato orientale» e di sette «davanti». Tuttavia resta inspiegabile, e frutto di un probabile errore, come quest'autore possa affermare che il Sommo Sacerdote compie quest'aspersione «uscito dal luogo santissimo dietro il velo», quando, con ogni evidenza il *kappōret*, qualunque cosa esso sia, è descritto come un oggetto che si trova *all'interno* del Santo dei Santi.

20 Così anche Cardellini, *I sacrifici*, 376. La modalità esatta di quest'aspersione non risulta chiara nel testo, e questo ha dato origine ad interpretazioni diverse: cfr. Milgrom, *Leviticus*, 1032.

21 B. Baentsch, *Exodus – Leviticus – Numeri*, Göttingen 1903 258-259; A. B. Ehrlich, *Randglossen zur Hebräischen Bibel; Erster Band, Genesis und Exodus*, Leipzig, 1908, 383; G. Beer – K. Galling, *Exodus*, HAT 3, Tübingen 1939, 147; R. E. Clements, *Exodus*, Cambridge 1972, 192.

che l'altare interno rappresenta lo strumento per mezzo del quale l'offerta degli israeliti è portata di fronte alla presenza di YHWH[22], mentre l'Arca e il suo *kappōret* individuano questa stessa presenza. Il rito del sangue di Yom Kippur ha la funzione di purificare la sede della presenza di YHWH, che potrebbe essere contaminata dal comportamento degli israeliti: è questo il *focus* sul quale il testo si concentra, tralasciando un eventuale rito purificatorio dell'altare degli incensi. Che tale rito avvenisse è detto in Es 30,10: l'altare degli incensi deve essere purificato una volta all'anno, ma non viene precisato il momento in cui avviene questa purificazione; collocarla nel giorno di Yom Kippur, come fa Milgrom, è una congettura semplicemente probabile. D'altronde occorre osservare che il rito non prevede nemmeno una purificazione degli altri oggetti presenti nella Dimora (la lampada e la tavola), pur essendo questi di altissima importanza teologica. Si può affermare in sintesi che a Yom Kippur vengono purificati solo quegli oggetti direttamente legati alla presenza divina: il *kappōret*, trono di YHWH e l'altare degli olocausti, che non è semplicemente lo strumento per offrire i sacrifici ma è esso stesso un simbolo della presenza di YHWH[23], oltretutto visibile al popolo e più immediatamente fruibile. Durante i riti che si svolgono all'interno del santuario il Sommo Sacerdote è solo: si tratta di un rito di passaggio[24] che lo mette in condizioni molto pericolose; chiunque altro fosse presente correrebbe un rischio troppo elevato.

Uscito dalla Dimora, il sommo sacerdote compie il rito di espiazione sull'altare esterno, secondo la modalità consueta, ossia bagnando del sangue mescolato dei due animali i corni dell'altare e spruzzando sette volte il sangue sull'altare. Si dice esplicitamente che tale rito non ha solo un valore di purificazione, ma anche di consacrazione (v. 19)[25]. Sembrerebbe implicito che le impurità accumulatesi abbiano fatto perdere all'altare la sua consacrazione.

---

22 Cfr. Paximadi, *E io dimorerò*, 222-223; cfr. anche C. Meyers, *Realms of Sanctity: the Case of the «Misplaced» Incense Altar in the Tabernacle Text of Exodus*, in *Texts, Temples and Traditions*, FS. M. Haran, Winona Lake 1996, 33-46.

23 Cfr. Paximadi, *E io dimorerò*, 135-136.

24 L'espressione «rito di passaggio» deriva dal linguaggio dell'etnologia, ed è stata introdotta da A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909. Essa definisce le caratteristiche di quei riti durante i quali chi deve essere elevato a un nuovo stato (sacrale o politico) viene separato dalla condizione normale di tutti gli uomini attraverso un appropriato «rito di separazione» e viene introdotto nel suo nuovo stato attraverso un «rito di aggregazione». Nel periodo che trascorre tra il rito di separazione e quello di aggregazione l'iniziando si trova in una condizione «liminare», caratterizzata da un'accentuata passività (l'iniziando non parla, non agisce, esegue passivamente gli ordini che gli sono impartiti) e da una serie di tabù.

25 È analogo infatti al rito di consacrazione dell'altare descritto in Es 29,36, nel quale l'altare, prima di ricevere l'unzione sacra, viene ripetutamente purificato con il sangue. Nel caso di Yom Kippur manca tuttavia l'unzione con l'olio.

Dopo la purificazione dell'altare esterno viene la parte più peculiare e controversa: il Sommo Sacerdote fa avvicinare l'altro capro e recita su di lui la confessione delle colpe. È lui a farlo perché qui si tratta dell'impurità dovuta (anche) ad atti volontari, dunque i colpevoli, che in questo caso sono tutti gli israeliti, non possono avvicinarsi al Santuario. La confessione riguarda le iniquità (*ʿăwōnōṯ*), le ribellioni (*pᵉšāʿîm*) e le trasgressioni (*ḥaṭṭāʾôṯ*); è rilevante il fatto che qui (v. 21) non si parla di impurità (*ṭumʾōṯ*) come al v. 16. Evidentemente si tratta di delitti volontari, dato che è questo il caso in cui è richiesta una confessione esplicita che li riduce allo *status* di inavvertenze. Il rituale, per mezzo del suo svolgimento, è attento a precisare che non si tratta di un sacrificio, e tantomeno di un sacrificio ad Azazel: il capro è posto «davanti a YHWH» (v. 10) e sono imposte su di lui due mani, contrariamente a quanto avviene nel caso di una vittima sacrificale normale, sulla quale viene imposta una mano sola (4,4.24.29). Il significato di questo gesto è stato dibattuto, ma sembra possibile dire che si tratti di un trasferimento dei peccati sul capro, che poi ha la funzione di portarli via, un po' come l'uccello del rito di purificazione del «lebbroso» asporta l'impurità della «lebbra».

Un problema particolare è costituito dall'interpretazione della parola *ʿăzāʾzēl*, a proposito della quale nulla è chiaro, a partire dall'etimologia per finire con il significato. Il parallelismo del v. tra il nome di YHWH e quello di Azazel fa pensare che siamo qui di fronte ad un nome personale indicante forse, una qualche entità demoniaca del deserto, il che ci manifesta la grande arcaicità del rito. La LXX però traduce τῷ ἀποπομπαίῳ, interpretando come se fosse un composto di *ʿēz* (capra) ed *ʾāzal* (andar via)[26]. Forse però si può ricollegare etimologicamente alle parole *ʿōz* e *ʾēl* e verrebbe a significare qualcosa come «il dio forte» o «forza del dio»[27]. In ogni caso quest'essere ha un ruolo puramente passivo: non riceve il capro né lo fa morire; sembra più che altro un fossile di una concezione superata. Quello che soprattutto il testo di P precisa (a modo suo, non esplicitandolo ma implicandolo nei dettagli stessi del rito), è che non si tratta di un sacrificio, perché nessuna delle normali pratiche sacrificali è compiuta su questo capro, anzi, non è nemmeno ucciso. Ci si potrebbe chiedere se il capro sia un sostituto vicario di Israele, ma questo è improbabile, perché il capro non è messo a morte in sostituzione dei colpevoli. Se bisogna trovare

[26] La LXX però utilizza un termine proprio del rito greco del φαρμακός, un uomo che, durante le feste Targelie, veniva simbolicamente scacciato per allontanare il peccato della comunità; è probabile dunque che non intenda la parola come traduzione del temine ebraico, ma desideri piuttosto evitare ciò che nel testo sembra essere un nome divino accostato a quello di YHWH. Cfr. Cardellini, *I sacrifici*, 380 n. 275.

[27] In questo senso traducono la siriaca e Aquila. Cfr. Cardellini, *I sacrifici*, 381.

una sostituzione vicaria, questa è piuttosto presente nei due animali sacrificati[28]. È chiaro che siamo qui di fronte all'integrazione sacerdotale di un rito molto più antico. Nella sua nuova collocazione la dinamica del rito è comunque abbastanza chiara: i riti sacrificali tolgono l'impurità dal santuario, mentre i peccati propriamente detti sono trasferiti sul capro che è poi fatto oggetto di un rito di allontanamento[29], sotto la supervisione di un uomo a ciò specialmente deputato, che sia cioè capace di far sì che l'animale non ritorni indietro; costui ovviamente contrae un'impurità secondaria che implica solo l'abluzione e non il passar del tempo, forse per permettergli di seguire la parte restante del rito. Si potrebbe anche pensare, facendo più spazio ad una sostituzione vicaria, ad un'applicazione della pena del *karet*, nella quale il colpevole viene «reciso dal suo popolo», tramite un intermediario.

Il rito si conclude con un'abluzione completa del Sommo Sacerdote in luogo sacro, più rito di desacralizzazione che di purificazione, nell'assunzione delle sue vesti ordinarie[30] e nell'offerta delle parti grasse dei sacrifici e degli olocausti. Data la coincidenza tra l'offerente ed il sacrificante, il Sommo Sacerdote che officia tanto per se stesso che impersonando l'intero popolo, il resto dei sacrifici è bruciato fuori dal campo, con la conseguente impurità per chi li brucia.

3. La data ed il digiuno

Con i vv. 29-31 vengono introdotte la data in cui si deve eseguire questa procedura, dato che all'inizio del testo non si dà una data ma si presuppone che questo sia un rito da eseguire tutte le volte che se ne provasse la necessità, e questa doveva essere certamente la situazione più antica, ed il fatto che durante questa giornata si dovessero eseguire le pratiche del «chinare la testa», che comprendeva il digiuno (non totale) e il non curare l'igiene personale (cfr. Esd 8,21-23; Dn 10,3.12) ed il riposo sabbatico. Si tratta dell'unico giorno di digiuno positivamente prescritto dalla Torah.

---

28 Cfr. Cardellini, *I Sacrifici*, 378.

29 Milgrom, *Leviticus*, 1044.

30 Sicuramente sono le vesti liturgiche sue proprie, descritte in Es 28 e non come suppone Deiana, *Levitico*, I libri biblici 3, 173, le vesti comuni, non liturgiche. Quest'autore, in effetti, non si accorge che le vesti indossate dal Sommo Sacerdote a Kippur (v. 4; cfr. Id., *ibid.*, 165) non sono le «vesti proprie del suo stato», ma altre vesti, utilizzate esclusivamente per questo rituale.

4. Il significato del rito

Il rito di Yom Kippur si presenta come il fattore di riequilibro di tutta la teologia sacerdotale: ciò che permette di sottolineare che la sussistenza di Israele non è semplicemente affidata alla sua esecuzione dei comandamenti, che di per sé non può essere compiuta fino in fondo, ma ad una fattore che potremmo definire di «grazia», evidentemente utilizzando quest'espressione solo in senso analogico: Dio concede, attraverso l'uso del sangue (cfr. Lv 17,11) uno strumento per evitare l'accumularsi di quell'impurità, dovuta alle colpe «rituali» ma *soprattutto* morali, che, se proliferassero indiscriminatamente, porterebbero alla rottura dell'Alleanza. La differenza – enorme – tra la concezione levitica e quella neotestamentaria, che però, a mio avviso, non presuppone una soluzione di continuità, ma piuttosto un approfondimento, potrebbe essere così descritta: il concetto di responsabilità personale, pur ben presente, come si è visto, non è il criterio discriminante che determina la colpevolezza; il male è considerato non solo dal punto di vista della sua soggettività, ma anche come una realtà oggettiva che, una volta messa in atto, distrugge l'equilibrio dei rapporti tra YHWH ed il suo popolo, indipendentemente dalla sorte riservata all'autore del gesto. Tale sorte varia a seconda dei casi, ed è particolarmente pesante quando si sia di fronte ad un atto deliberato (cfr. Nm 15,30-31), ma l'accumularsi di queste colpe, descritto per mezzo dell'immagine dell'impurità crescente del santuario e dell'altare compromette comunque le relazioni tra YHWH ed il suo popolo. È di estrema importanza sottolineare il fatto che l'eliminazione di questo ostacolo, che ultimamente metterebbe in pericolo la stessa Alleanza, è ottenuta per mezzo di qualcosa che viene presentato come dono di YHWH: il sangue.

4.1. Il valore purificatorio del sangue

È necessario interrogarsi sulla motivazione per cui il sangue ha un'importanza così centrale nei riti di purificazione. La motivazione teologica principale, ed una delle poche spiegazioni teologiche presenti in P, è contenuta in Lv 17,11, che, in realtà, fa parte di H. In ogni caso P certamente condivide questa posizione. Il testo (trad. Cei) suona così: «Poiché la vita della carne è nel sangue. Perciò vi ho concesso di porlo sull'altare in espiazione per le vostre vite; perché il sangue espia, in quanto è la vita».

4.1.1. Il sangue, da simbolo di morte a strumento di vita

D. J. McCarthy[31] ha evidenziato come in tutto il mondo mediterraneo e vicino orientale antico gli usi rituali del sangue non siano connessi con l'idea della vita, ma piuttosto con la morte, la malattia e la guerra. Anche nella liturgia levitica il sangue ha una grande importanza: deve essere riservato a Dio; in tutta la tradizione biblica la sua consumazione da parte dell'uomo è assolutamente vietata; nei sacrifici è oggetto di un trattamento particolare: nel rito di kippur, nei sacrifici di espiazione *ḥaṭṭāʾt* e *ʾāšām*, ma anche nel rito di purificazione per il «lebbroso» e per la casa «lebbrosa» (Lv 14), e una funzione consacratoria in Es 29. Il motivo per cui l'affermazione che «il sangue è la vita» di Lv 17,11 abbia come conseguenza il suo valore espiatorio e purificatorio non risulta immediatamente dal testo, ma, per l'autore sacerdotale, le principali sorgenti di impurità sono tali perché simboleggiano le forze della morte. Se dunque «impurità» è sinonimo di «morte», «santità» è sinonimo di «vita». L'essere che contrae un'impurità subisce una diminuzione di vita[32]; essendo il sangue identificato con la vita, ne consegue che esso appartiene a una sfera divina e la sua applicazione sottrae al dominio della morte quanto è da essa contaminato. L'uomo però non può arrogarsi il diritto di disporre di questa sorgente di vita, ma è solo per un permesso di Dio che il sangue può essere usato per la purificazione: «vi ho concesso di porlo sull'altare»; esso è dunque un dono di Dio all'uomo, perché tramite esso l'uomo possa effettuare i riti di purificazione.

Il sangue utilizzato in questi sacrifici dev'essere inteso come offerta sacrificale? Alcuni lo negano osservando che non si parla mai di una libazione o di una offerta di sangue; occorre tuttavia osservare che l'espressione di Lv 17,11 «per espiare per le vostre vite» (*lᵉkappēr ʿal-napšōtêkem*) ricorre parallela in Es 30,12 e Nm 31,50, testi in cui si parla di una quantità di metallo offerta a YHVH per evitare le nefaste conseguenze di un censimento, come segno dell'appartenenza di tutto il popolo a Dio, con un valore di ricompensa per l'offesa portata ai suoi diritti sovrani. Il sangue diventa dunque una compensazione per la colpa di cui ci si è macchiati uccidendo la vittima sacrificale, come risulta chiaro da Lv 17,3, e appare difficile affermare che non sia anch'esso un'offerta a Dio. D'altronde, che il sangue sia o non sia un'offerta sacrificale propriamente detta, non elimina la sua funzione di dono divino per effettuare la purificazione: l'opera dell'uomo, che offre la vittima sacrificale a Dio, trova il suo fondamento in un dono di Dio.

---

31 D. J. McCarthy, «The Symbolism of Blood and Sacrifice», 171-181. Id., «Further Notes on the Symbolism of Blood and Sacrifice», 207-212.

32 Cfr. Milgrom, *Leviticus*, 711 s. e 733. Cfr. anche N. Füglister, *Sühne durch Blut. Zur Bedeutung von Leviticus 17,11*, in *Studien zum Pentateuch*, FS. W. Kornfeld, a cura di N. Braulik, Freiburg i. B. 1977, 158.

Vi è una continuità tra il concetto di «impurità» e quello di «peccato» come trasgressione (anche involontaria) della legge di Dio: tanto l'«impurità» che il «peccato» sono perdite di vita; l'impurità, soprattutto nei casi più gravi («lebbra», ossia malattia della pelle che rende l'uomo già preda di un disfacimento cadaverico, gonorrea e flusso mestruale patologico, che intaccano le sorgenti stesse della generazione), perché rende l'uomo in qualche maniera già preda della morte, e il «peccato» perché mette in pericolo la presenza di Dio nel santuario, cioè la garanzia della sopravvivenza stessa del popolo. A tale perdita di vita si ripara, per concessione esplicita di Dio, usando l'elemento che è maggiormente portatore di vita: il sangue. Occorre però notare che, per la teologia dell'autore sacerdotale quello che è veramente importante è il valore espiatorio del sangue nei confronti del santuario, e dunque la contaminazione provocata dal peccato dell'uomo. Infatti il sangue entra nei riti di purificazione dell'«impurità» praticamente soltanto nel caso della purificazione del lebbroso, mentre la purificazione del santuario tramite il sacrificio *ḥaṭṭāʾt*, nel quale il rito del sangue è centrale, è richiesta per qualsiasi trasgressione di un comando del Signore. Risulta chiaro come la purificazione attraverso il sangue sia in buona parte la sopravvivenza di un rituale arcaico, mentre tutto l'interesse teologico dell'autore sacerdotale sia centrato sul problema della trasgressione alla legge[33].

4.2. Il significato del verbo **kipper** *ed il concetto di espiazione*

Per una comprensione adeguata dei riti di espiazione, e particolarmente dello Yom Kippur è necessario prendere in considerazione il significato e l'uso della rad. *kpr* e del verbo connesso *kipper*. Si è spesso affermato che la rad. in questione dovesse essere posta in rapporto con l'arabo *kafara*, «coprire», e prenderebbe il significato di «coprire un peccato». Una prova ulteriore di questo era vista nel fatto che il *kappōret* è effettivamente un coperchio (cfr. Es 25,21). Tuttavia, più recentemente si è fatto il legame con l'accadico *kuppuru*, che vuol dire «pulire ritualmente» (strofinando con un detergente rituale), e non ha niente a che vedere con il «coprire»[34].

Riguardo al problema del significato esatto del verbo, e della concezione esatta dell'atto della purificazione rituale, occorre sottolineare la differenza tra la concezione di Milgrom e quella di Janowski[35]. In realtà le due concezioni sono riconciliabili,

---

33 Cfr. Paximadi, *E io dimorerò*, 199-200.

34 Cfr. Lang, *Kipper*, 304-305.

35 La concezione di Milgrom è sviluppata in vari punti del suo commentario al Levitico. Cfr. particolarmente le pp. 256-258, per l'interpretazione di Janowski si veda invece la monografia *Sühne und Heilsgeschehen*,

e sono divise su un solo punto, quello dell'idea di sostituzione. Per Milgrom, come visto, il peccato genera l'impurità del santuario, che causa conseguenze catastrofiche per tutta la comunità a causa del principio di responsabilità comune: il santuario attira la conseguenza impura del delitto; il conseguente possibile allontanamento di YHWH colpisce non solo e non tanto il colpevole del delitto, il quale o non è consapevole o, se lo è, viene colpito da una pena, come il *karet*, che non è remissibile con un sacrificio, quanto la comunità nel suo insieme. Quest'impurità viene cancellata attraverso il sangue sacrificale, che è usato come detergente rituale per esplicita concessione di YHWH, in quanto che «è la vita». Milgrom comunque ammette che esistono rituali di sostituzione, quali quello del capro emissario e quello descritto in Dt 21,1-9, ma che questi non fanno parte del sistema sacrificale: il rituale di Dt non comprende un'imposizione delle mani, ma il lavaggio delle medesime sul corpo della giovenca uccisa per l'occasione, mentre, nel caso del capro emissario, Milgrom sottolinea il fatto che il Sommo Sacerdote impone entrambe le mani sul suo capo, e non una sola, come invece accade nel caso dei sacrifici[36]. L'imposizione di una mano sarebbe così l'attestazione della proprietà dell'animale, ed infatti avverrebbe in tutti i sacrifici, non solo in quelli espiatori, mentre l'imposizione delle due mani avrebbe il significato di trasferimento dei peccati dell'offerente su un altro soggetto, e dunque, in un certo senso, di identificazione dell'offerente con quella che però non è una vittima sacrificale, ma semplicemente lo strumento con cui vengono allontanati i peccati. Ci si può chiedere se questa distinzione tra una mano e due mani sia veramente cogente e, soprattutto, ci si può domandare se questa sottolineatura di Milgrom non sia dovuta al desiderio di eliminare dalla teologia del testo biblico il sospetto che P abbia in mente il concetto di espiazione vicaria e, soprattutto, di sacrificio umano, anche se fatto tramite intermediario.

La concezione di Janowski fa invece grande spazio a quest'idea di sostituzione vicaria: per quest'autore la pressione della mano significa che l'offerente si identifica con l'animale, come segno del simbolico sacrificio della vita; il sangue spalmato significa il completamento simbolico del sacrificio. Il punto debole di quest'idea è il fatto che è innegabile che la funzione dei sacrifici espiatori[37] sia quella di purificare

---

WMANT 55, Neukirchen-Vluyn 1982. Tutta la questione è riassunta in Lang, *Kipper*, 308-309.

36 Milgrom, *Leviticus*, 1041.

37 Ma anche in una certa misura dell'olocausto, cfr. Lv 1,4 che sembra contraddire Milgrom: l'olocausto non prevede il rito del sangue sui corni o sulla parete dell'altare, dunque non c'è una purificazione dell'altare, ma comunque si dice che l'olocausto serve a espiare: «poserà la mano sulla testa della vittima dell'olocausto e questa sarà accettata in suo favore, per espiare per lui». Probabilmente c'è qui il concorso di due concezioni diverse: l'olocausto ha comunque un valore espiatorio generico dovuto ad un'idea di

il santuario da un'impurità dovuta ad un atto inconscio, e dunque trascurato, oppure deliberato, e «ridotto» con la confessione o non ridotto per la morte del colpevole.

Ci si potrebbe chiedere se effettivamente le due concezioni siano così opposte o possano invece essere considerate complementari. L'idea che il peccato contamini il santuario è chiaramente presente. Si potrebbe pensare che la contaminazione possa essere tolta solo con il sangue del colpevole, che però è indisponibile perché egli non si può dare la morte (l'idea del suicidio rituale è totalmente sconosciuta in ambito semitico), Né può essere offerto in sacrificio, perché il sacrificio umano non rientra nel sistema sacrificale levitico, anzi ne è aborrito. Occorre però offrire comunque una vita, contenuta nel sangue, perché il sangue è la vita e quindi espia (Lv 17,11), ed ecco che entra in gioco il concetto di sostituzione: YHWH concede il sangue, di per sé indisponibile (tanto quello umano che quello animale) per ottenere quell'espiazione che altrimenti non potrebbe essere eseguita con risultati catastrofici. Quello dell'espiazione tramite il sangue-vita è un circolo vizioso: il colpevole dovrebbe offrire la propria vita in espiazione, ma non può, perché essa gli è indisponibile. Offre dunque la vita di un animale, ma anch'essa è indisponibile, se non per un beneplacito divino: è perché YHWH concede il mezzo dell'espiazione, il sangue che è la vita, che è possibile effettuare l'espiazione. Dunque il paradosso è risolto da un intervento gratuito di YHWH[38].

5. Il ruolo del sacerdote nel rito di Yom Kippur

Da quanto descritto ed argomentato sopra, si può comprendere come il rituale del giorno dell'espiazione sia il punto di equilibrio del sistema rituale sacerdotale e metta bene in evidenza il suo carattere teocentrico. Troppo spesso infatti, forse anche per un malinteso appiattimento dell'interpretazione dei testi veterotestamentari sulla teologia paolina, si tende ad interpretare la pratica sacrificale come un tentativo di ingraziarsi la divinità per mezzo dell'offerta di beni. L'analisi del rito di Yom Kippur chiarisce bene che, proprio nel cuore del rito che permette la continuità della

sostituzione, mentre i due sacrifici che presentano il rito del sangue aggiungono alla sostituzione anche l'idea della purificazione del santuario, perché sono prescritti per delle trasgressioni specifiche di comandamenti che causano un'impurità del santuario e dunque mettono in crisi l'intero popolo.

38 Si potrebbe forse pensare ad un'idea di questo genere come *background* dell'affermazione giovannea: «per questo il Padre mi ama: perché io do la mia vita, per poi riprenderla di nuovo. Nessuno me la toglie: io la do da me stesso. Ho il potere di darla e il potere di riprenderla di nuovo» (Gv 10,17-18)?

permanenza di YHWH in mezzo al suo popolo e dunque la sussistenza di quest'ultimo, vi è un dono di YHWH stesso, che dona la vita, di cui egli solo è depositario, per permettere al suo popolo di continuare a sussistere. Al centro del culto israelita vi è dunque sempre un dono divino: l'Alleanza, che, nel documento che la rappresenta, ossia le tavole della testimonianza, ha una funzione fondamentale nel complesso simbolico costituito dagli oggetti di culto conservati nella Dimora[39], e il dono del sangue, che serve a mantenere l'Alleanza nonostante le infedeltà, non solo cultuali, ma anche morali, degli israeliti. In questo complesso la figura del Sommo Sacerdote assume un ruolo fondamentale È il caso di ricordare che, nel sistema cultuale descritto nei testi sacerdotali, e particolarmente in Es 28, in cui la descrizione del complicato vestiario liturgico del Sacerdote Aronne contiene una descrizione della sua funzione come mediatore tra YHWH ed il suo popolo che lo descrive come colui che deve rappresentare di fronte a Dio il popolo, ma anche come colui che, attraverso la sua funzione oracolare e di insegnamento, rappresentata dagli oggetti chiamati *ʾûrîm* e *tummîm* che egli porta «sul cuore» durante l'esercizio delle sue funzioni (Es 28 30) e che vengono presentati come un dono di YHWH stesso, porta al popolo le decisioni ed i giudizi di YHWH[40]. Il nostro testo aggiunge a questa funzione mediatoria un altro elemento: il sacerdote è colui che è incaricato di presentarsi al cospetto di YHWH stesso, per ristabilire la relazione tra YHWH ed il suo popolo, turbata dall'infedeltà a quell'Alleanza e a quella legge di cui egli stesso è il garante. Tale ristabilimento avviene per mezzo di un dono di YHWH stesso, il sangue, ma la funzione mediatoria del Sacerdote è essenziale perché la relazione tra Dio ed il suo popolo possa continuare.

39 Cfr. Paximadi, *E io dimorerò*, 99-100.

40 Cfr. *ibid.*, 181.

Il prete: "uomo di comunione" perché "uomo vero"?

Profili canonistici dell'identità e della missione del presbitero

Libero Gerosa
Facoltà di Teologia (Lugano)

Nel mese di giugno 2009 le solennità del Sacratissimo Cuore di Gesù e dei Santi Apostoli Pietro e Paolo, coincidenti con l'apertura dell'Anno Sacerdotale e la chiusura dell'Anno Paolino, hanno offerto più di un'occasione a Papa Benedetto XVI per riflettere sull'identità e la missione del presbitero. E queste sue insistenti riflessioni sul dittico consacrazione-missione dei ministri sacri sono sempre sfociate nell'identica conclusione: il presbitero altro non è «se non un uomo convertito e rinnovato dallo Spirito» e perciò «un uomo di unità e verità, consapevole dei propri limiti e, nel contempo, della straordinaria grandezza della vocazione ricevuta»[1]. Estremamente interessante è poi notare come le sue conclusioni sull'identità e la missione del presbitero siano profondamente radicate nell'essere stesso di ogni cristiano, di ogni battezzato. Anche per i presbiteri – afferma il Santo Padre – vale quanto già scritto nell'Enciclica *Deus caritas est*: «All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva»[2]. A livello sia teologico che giuridico non è dunque possibile staccare la riflessione sull'identità e missione del presbitero da quella sull'identità e missione del cristiano. Tanto il sacerdozio comune di ogni battezzato come quello ministeriale di ogni presbitero sono infatti espressioni ecclesiali – sia pure sostanzialmente diverse[3] – dell'unico sacerdozio di Gesù Cristo, come ci insegnano sia l'esperienza paradigmatica dei primi discepoli,

---

1 Benedetto XVI, *Udienza generale del 1° luglio 2009*, in L'Osservatore Romano, 2 luglio 2009, 1. Cfr. pure l'omelia del Giovedì Santo, 9 aprile 2009 (ora pubblicata in Benedetto XVI, *Il nostro essere sacerdote: un nuovo e radicale modo di unificazione con Cristo*, Città del Vaticano 2009).

2 Benedetto XVI, Enciclica *Deus caritas est*, n. 1.

3 Cfr. LG 10,2.

in particolare di Pietro e Paolo, sia la teologia del Concilio Vaticano II e del nuovo Catechismo della Chiesa Cattolica.

1. Fonti e fondamenti dell'identità del presbitero

1.1. La «ferita metafisica» di ogni battezzato: punto di partenza per ogni riflessione sul sacerdozio ministeriale

«Ferito dal desiderio della bellezza» è l'espressione usata dal Cardinale Joseph Ratzinger per definire l'identità e la missione di un presbitero, grande educatore di giovani generazioni alla fede cristiana, nell'omelia alle esequie di Mons. Luigi Giussani, il 24 febbraio 2005[4]. L'immagine di una «ferita metafisica» era già stata usata dal Prefetto della Congregazione per la Dottrina della fede nell'introduzione al primo volume sulla storia del Movimento ecclesiale di Comunione e Liberazione[5]. Questa stessa immagine non è estranea alla mistica cristiana e tanto meno priva di fondamenti teologici nel Nuovo Testamento.

Ad esempio, quando una straordinaria mistica come santa Teresa d'Avila parla delle «grandi grazie» che il Signore le ha elargito, evidenzia a chiare lettere due loro caratteristiche: la prima che il Signore, in via generale, «si faceva vedere da Risorto» e poi che lei, una volta confidate al Signore le sue pene, usciva «dalla preghiera piena di consolazione e di nuove energie»[6]. Ora, come insegna Giovanni Paolo II, ogni cristiano nella misura in cui vive e si lascia modellare dallo «"stupore" eucaristico»[7], può fare un'esperienza analoga. Infatti, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* al n. 2014 afferma che tutti i battezzati, mediante i sacramenti, sono chiamati a vivere un'unione sempre più intima con Gesù Cristo e che questa unione si chiama «mistica».

Naturalmente ciò non significa che a tutti i battezzati è concessa una grazia straordinaria come la «ferita d'amore» o «trasverberazione del cuore», esperimentata da santa Teresa d'Avila, bensì che tutti i cristiani in forza del dono sacramentale dello

---

4 Cfr. J. Ratzinger, *Innamorato di Cristo. In un incontro, la strada*. Omelia, in Tracce-Litterae Communionis 3 (2005) 20; qui citato da M. Camisasca, *Don Giussani. La sua esperienza dell'uomo e di Dio*, Cinisello Balsamo 2009, 17.

5 Cfr. M. Camisasca, *Don Giussani*, 17, nota 1.

6 S. Teresa di Gesù, *Vita* 29, 4.

7 Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia* (2003), n. 6.

Spirito Santo devono lasciarsi guidare nel loro cammino di conversione dall'amore alla presenza del Risorto nella loro vita, spirituale e concreta[8].

L'esperienza mistica di santa Teresa è straordinaria, unica, e proprio per questo punto di riferimento da cui attingere criteri di discernimento validi anche oggi per distinguere esperienze mistiche da illusioni derivanti da situazioni di fragilità psichica, autentiche maturazioni spirituali da facili autosuggestioni d'origine psicologica[9], effettivi cammini pastorali da momentanei successi organizzativi. Non a caso la grande Madre mendica ardentemente la necessità di un discernimento, che le permetta di evitare ogni inganno o illusione; con lacrime abbondanti supplica l'intercessione di san Pietro e san Paolo, i modelli per antonomasia dei pastori e dei teologi, entrambi consumati dalla «carità apostolica», che altro non è se non una «ferita d'amore», un desiderio delicato, struggente e attento di amore al destino ultimo di ogni uomo.

Lo scopo del sacerdozio cristiano, ed in particolare di quello ministeriale è dunque quello di aprire il cuore di ogni uomo ad abbracciare Gesù Cristo, Colui che si è manifestato come «via, verità e vita» (cfr. Gv 14,6). Ce lo attesta fin dal suo discorso di Pentecoste, Pietro, il «Pescatore d'uomini»[10] per eccellenza, il Principe degli Apostoli: «All'udire queste cose si sentirono *trafiggere il cuore* e dissero a Pietro e agli altri apostoli: che cosa dobbiamo fare fratelli?» (At 2,37). L'Apostolo delle genti condivide questa concezione del ministero sacro e laddove ne parla più diffusamente lo definisce appunto sia «ministero di riconciliazione», sia «ministero della paternità spirituale»[11]. Ed è guardando a questa esperienza dei primi discepoli, in cui si riflette paradigmaticamente quella di Gesù Cristo in Croce, che Papa Benedetto XVI riesce a descrivere con un «realismo inaudito»[12] lo «stesso essere ed operare» di ogni presbitero. Quest'ultimo è un «vero pastore d'anime» nella misura in cui vive il suo sacerdozio ministeriale come uno strumento dello Spirito Santo atto a «trafiggere»

---

8 A tale riguardo cfr. L. Gerosa, *L'ottavo giorno. Spunti di spiritualità cristiana*, Castel Bolognese 2007, 149-152.

9 Cfr. a tale riguardo A. M. Sicari, *Nel "Castello interiore" di Santa Teresa d'Avila*, Milano 2006, 199-201.

10 Sul significato di questa espressione, che Gesù applica a Pietro il mattino della sua chiamata (cfr. Lc 5,10), cfr. J. Ratzinger (Benedetto XVI), *Servitori della vostra gioia. Meditazioni sulla spiritualità sacerdotale*, Milano 2008, 76-77.

11 A tale riguardo cfr. F. Manzi, *Seconda lettera ai Corinzi*. Nuova traduzione, introduzione e commento, in *Lettere di Paolo*, a cura di B. Maggioni – F. Manzi, Assisi 2005, 399-637, soprattutto 405-406. Non solo gli esegeti, ma anche i dogmatici attribuiscono un carattere universale a questo compito della riconciliazione attribuita dall'Apostolo Paolo al Ministero, cfr. W. Kasper, *Servitori della gioia. Esistenza sacerdotale – servizio sacerdotale*, Brescia 2007, 131-134.

12 Cfr. Benedetto XVI, Enciclica *Deus caritas est*, n. 12.

il cuore degli uomini ed aprirlo al destino ultimo di tutti, perché – come insegnava san Gregorio Magno[13] – il ministro sacro in quanto predicatore «deve intingere la sua penna nel sangue del suo cuore» se vuole arrivare «all'orecchio del prossimo», al cuore di chi l'ascolta.

L'essenza di questa «esperienza mistica» comune ad ogni battezzato è alla base della stessa lezione conciliare sulle due dimensioni del sacerdozio cristiano, quella comune e quella ministeriale.

1.2. La lezione del Concilio Vaticano II sul sacerdozio ministeriale

«Mediante la rigenerazione e l'unzione dello spirito Santo» tutti i battezzati acquistano un sacerdozio santo per «poter così offrire in sacrificio spirituale tutte le attività umane del cristiano» (LG 10,1) ed assieme formano il nuovo Popolo di Dio, organicamente strutturato come una «comunità sacerdotale» (LG 11,1). Con queste affermazioni, fondate nell'insegnamento dell'apostolo Pietro[14], i padri conciliari non vogliono far propria l'uguaglianza stabilita da Lutero fra l'essere cristiano e l'essere prete[15], bensì liberare la teologia cattolica sul sacerdozio ministeriale o gerarchico dagli accenti troppo apologetici, che l'hanno purtroppo caratterizzata dal Tridentino fino al Codice piano-benedettino. Questa nuova collocazione ecclesiale del sacerdozio ministeriale presenta una notevole rilevanza anche sul piano giuridico: essa permette infatti da una parte di superare ogni forma di clericalismo, dall'altra di indicare la strada verso una corretta comprensione di entrambe le forme ecclesiali dell'unico sacerdozio di Cristo Gesù ed in particolare del sacerdozio ministeriale.

a) Il sacerdozio ministeriale è al servizio del sacerdozio comune

Innanzitutto, il nuovo Popolo di Dio, che è la Chiesa, secondo il Concilio Vaticano II è per sua natura un «popolo sacerdotale» (LG 10,2), perché «restando uno ed unico, deve estendersi a tutto il mondo e lungo tutti i secoli, affinché si compia ciò che la volontà di Dio si era riproposta quando in principio creò la natura umana una,

---

13 Cfr. Benedetto XVI, *Catechesi di mercoledì 4 giugno 2008*, in L'Osservatore Romano, 5 giugno 2008, 1.

14 Cfr. 1 Pt 2,4-10.

15 È soprattutto nello scritto *De captivitate babylonica ecclesiae*, pubblicato nel 1520, che Martin Lutero stabilisce questa equazione; su come la teologia cattolica sul sacerdozio ministeriale sia stata troppo a lungo condizionata dalla preoccupazione anti-riformatrice, cfr. J. Ratzinger, *Il sacramento dell'ordine*, in Communio 59 (1981) 40-52, qui 51; K. Lehmann, *Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertums*, in *Existenzprobleme des Priesters*, hrsg. von F. Henrich, München 1969, 121-175, qui 150.

e decise di raccogliere alla fine nell'unità i suoi figli che erano dispersi» (LG 13,1). All'interno di questo uno ed unico popolo sacerdotale le differenziazioni sono sempre secondarie, strutturalmente ordinate l'una all'altra, funzionali e relative alla missione sacerdotale ed universale di tutto il nuovo Popolo di Dio[16]. Così si spiega anche la differenza «di essenza e non soltanto di grado» (LG 10,2) fra sacerdozio comune di tutti i fedeli ed il sacerdozio ministeriale dei fedeli investiti dell'ordine sacro. Nel sacerdozio comune di tutti i battezzati si realizza la partecipazione *suo modo* e pro sua parte (LG 31,1) di ogni «fedele battezzato» alla dimensione soggettiva del sacerdozio di Cristo; nel sacerdozio ministeriale, invece, si realizza la partecipazione dei «fedeli ordinati» al sacerdozio di Cristo nella sua dimensione oggettiva. Queste due forme di sacerdozio consistono in una diversa partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo e come tali non possono essere né disgiunte, né contrapposte. La corretta interpretazione dei testi del Concilio Vaticano II impone di considerare la loro distinzione «come frutto di una particolare ricchezza dello stesso sacerdozio di Cristo»[17]. Ciò non significa però fondare teologicamente questa *distinctio* nell'affermazione un po' pragmatica «secondo cui il sacerdozio ministeriale ha come funzione specifica di rappresentare Cristo in quanto capo del Corpo Mistico, che è la Chiesa, mentre il sacerdozio comune ha come compito il rappresentare Cristo secondo una ragione più generica»[18]. Nella Chiesa non c'è principio di rappresentazione ecclesiologica che non sia contemporaneamente anche cristologica, perché il principio *in persona Ecclesiae* non è come tale possibile nella realtà sacramentale a prescindere dal principio *in persona Christi* e viceversa. Così pure la semplice constatazione che il sacerdozio ministeriale è conferito con il sacramento dell'ordine, mentre il sacerdozio comune è conferito dal sacramento del battesimo, pur essendo esatta non spiega in modo esaustivo sotto il profilo teologico la differenza degli effetti sacramentali dell'ordine e del battesimo. La ragione teologica discriminante della differenza di essenza fra le due forme concrete di sacerdozio cristiano va dunque ricercata nella

---

16 Per un approfondito commento di tutto il secondo capitolo della costituzione dogmatica *Lumen gentium*, cfr. G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen gentium*, 2 voll., Milano 1969, qui vol. 1, 119-196.

17 Giovanni Paolo II, *Novo incipiente. Ad universos Ecclesiae sacerdotes adveniente feria V in coena Domini* (8 aprile 1979), in AAS 71 (1979) 392-417, qui citato da EV, vol. VI, n. 1296. Precedentemente anche la *Commissio Theologica Internationalis* nel suo documento *Themata selecta de ecclesiologia*, pubblicato il 7 ottobre 1985 in occasione del XX anniversario della conclusione del Concilio Vaticano II, aveva esplicitamente affermato: «Evidens est utrumque habere suum fundamentum et fontem in unico sacerdotio Christi» (EV, vol. IX, n. 1688).

18 E. Corecco, *Riflessione giuridico-istituzionale su sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale*, in *Popolo di Dio e sacerdozio*, a cura di ATI, Padova 1983, 80-129, qui 80.

natura stessa dell'unico sacerdozio di Cristo, cui partecipano in modo diretto, nella rispettiva specificità, sia il sacerdozio fondato sul battesimo che quello fondato sull'ordine sacro: «ambedue infatti, ognuno nel suo modo proprio, partecipano all'unico sacerdozio di Cristo» (LG 10,2).

Come sia possibile che l'unico sacerdozio di Cristo si comunichi direttamente in due modi diversi, reciproci e complementari, lo si può dedurre dai testi dei capitoli terzo e quarto della *Lumen gentium*, dove i padri conciliari parlano della diversa modalità di partecipazione dei laici e dei ministri ordinati ai *tria munera Christi* secondo una prospettiva terminologicamente caratterizzabile come soggettiva ed oggettiva[19]. Riassumendo: Gesù Cristo è sacerdote perché nell'essenza della sua struttura personale Egli è colui che si dona totalmente al Padre. È in questo amore di Cristo al Padre, pienamente realizzato nell'obbedienza totale della Croce, che si esprimono entrambi i due aspetti fondamentali del suo sacerdozio: quello soggettivo di colui che si offre, e quello oggettivo di colui che si lascia sacrificare; quello soggettivo della dedizione e dell'amore verso il Padre, proprio del sacrificante, e quello oggettivo dell'obbedienza o oblazione al Padre, proprio del sacrificato o della vittima in croce per l'espiazione dei peccati di tutti gli uomini. Nel sacerdozio di Cristo, questo secondo aspetto oggettivo di obbedienza espiatoria non è aggiunto in modo estrinseco ed accidentale come nell'Antico Testamento, ma costituisce assieme al primo aspetto, quello soggettivo dell'amore, l'essenza stessa dell'unità della persona di Cristo, il quale è una sola sostanza con il Padre.

In Cristo, e solo in Cristo, si realizza l'unità perfetta fra sacrificante e sacrificato: «L'Agnello sarà il loro Pastore e li guiderà alle fonti delle acque della vita» (Ap 7,17).

Nel passaggio dal sacerdozio di Cristo a quello della Chiesa i due elementi si distinguono ancora una volta, ma a differenza di quanto avviene nell'Antico Testamento, essi rimangono strettamente complementari e non estrinseci l'uno dall'altro. In forza del principio dell'immanenza reciproca, implicata dalla struttura di *communio* caratterizzante la realtà ecclesiale a tutti i livelli, la Chiesa come Popolo di sacerdoti non può rinunciare ad una delle due forme concrete di sacerdozio cristiano senza contemporaneamente eliminare anche l'altra.

Infatti, come il fedele battezzato, per realizzare il proprio sacerdozio comune secondo tutta la radicalità soggettiva postulata dall'amore, ha bisogno di un'autorità

---

[19] A livello dogmatico il tentativo più convincente di spiegazione di questo aspetto fondamentale dell'insegnamento conciliare sul sacerdozio di Gesù Cristo è certamente quello elaborato da H. U. von Balthasar, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977, 145-202.

oggettiva che sia legittimata a provocarlo concretamente come il Padre ha provocato il Figlio fino alla morte in croce, così il ministro ordinato ha bisogno dei battezzati, o per lo meno dei catecumeni, per svolgere concretamente la funzione di servizio propria del sacerdozio ministeriale all'interno della *communio* ecclesiale.

In questo senso, l'unità perfetta in Cristo dell'elemento soggettivo con quello oggettivo del sacerdozio della Nuova Alleanza, a livello ecclesiale trova un suo riscontro analogico nel duplice fatto seguente. Da una parte il sacerdozio comune dei fedeli, in quanto partecipazione all'aspetto formale soggettivo del sacerdozio di Cristo, continua a sussistere in chi riceve anche il sacerdozio ministeriale, che è a sua volta la partecipazione all'aspetto formale oggettivo del sacerdozio di Cristo. Dall'altra, il sacerdozio ministeriale pur non sussistendo nel sacerdozio comune di tutti i fedeli non può, a sua volta, prescindere da esso perché nella Chiesa il *sacerdozio ministeriale* «non existit nisi in ordine ad exercitium sacerdotii communis»[20]. Infatti, nell'economia della Nuova Alleanza, il sacerdozio ministeriale non è necessario per offrire il sacrificio per interposta persona, come nelle religioni precristiane, o in nome del Popolo, come nell'Antico Testamento, ma affinché i fedeli, insieme a Cristo, possano offrire sé stessi nella piena oggettività dell'obbedienza al Padre.

La sottolineatura di questa complementarietà sostanziale e di questa correlazione reciproca spiega come la differenza *essentia et non gradu tantum* (LG 10,2) fra le due forme concrete di sacerdozio cristiano non implica né una separazione netta, né tantomeno un'opposizione fra di loro.

La disgiunzione fra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale è solo parziale. Cogliere nell'elemento soggettivo ed oggettivo del sacerdozio di Cristo la ragione teologica ultima di questa disgiunzione parziale non significa per nulla, come si è brevemente illustrato, affermare che il sacerdozio cristiano «… nel ministero avrebbe lo scopo di comandare, mentre nel sacerdozio dei fedeli avrebbe lo scopo di obbedire»[21]. Simile giudizio più che critico appare come una grossolana riduzione dell'insegnamento conciliare, secondo cui nella Chiesa non c'è missione o *plantatio Ecclesiae* che non sia realizzazione della comunione ecclesiale universale, in un posto concreto e particolare, come non c'è esperienza autentica di comunione nel particolare senza l'apertura alla missione universale. Questa realizzazione della comunione ecclesiale, che trova la sua massima espressione nella *communio eucharistica*, non si dà senza il servizio del sacerdozio ministeriale verso il sacerdozio comune. Quest'ultimo è ride-

---

20 Commissio Theologica Internationalis, *Themata selecta de ecclesiologia*, in EV, vol. IX, n. 1734.

21 S. Dianich, *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiologica*, Roma 1984, 87.

stato dal primo in ordine alla costruzione della comunione ecclesiale e dal canto suo il primo rimane autentico servizio, e non scade mondanamente in potere, proprio grazie al sacerdozio comune di tutti i battezzati.

b) Il sacerdozio ministeriale appartiene alla costituzione della Chiesa e svolge un suo ruolo specifico

In secondo luogo, una volta proclamato il carattere sacerdotale di tutto il Popolo di Dio e con esso la priorità costituzionale del sacerdozio comune di tutti i battezzati su quello ministeriale, totalmente al servizio del primo, il Concilio Vaticano II afferma a chiare lettere che entrambi sono ordinati l'uno all'altro e differiscono *per essentia et non gradu tantum* (LG 10,2). Questa formula significa che il sacerdozio sacro ministeriale né deriva dalla comunità, né rappresenta un semplice incremento del sacerdozio comune di tutti i fedeli, bensì costituisce una diversa partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo. In quanto tale il sacerdozio ministeriale *pertinet ad structuram essentialem Ecclesiae*[22] e possiede una sua specificità. Esso svolge una funzione particolare all'interno della comunione ecclesiale, radicalmente diversa da quella del sacerdozio comune e realizzata secondo un'intensità crescente nei suoi tre gradi: diaconato, presbiterato ed episcopato[23].

Alla luce dell'ecclesiologia di comunione insegnata dal Concilio Vaticano II, anche se i decreti *Optatam totius* e *Presbyterorum ordinis* – il primo sulla formazione sacerdotale ed il secondo sul ministero e la vita dei presbiteri – non riescono a superare del tutto la visione cultuale-sacerdotale del *Tridentinum*, è possibile rintracciare nell'insieme dei testi conciliari gli elementi essenziali della funzione ecclesiale specifica del sacro ministro. Già in LG 10,2 si afferma che il sacro ministro compiendo il sacrificio eucaristico in persona di Cristo «lo offre a Dio in nome di tutto il popolo» e poi in LG 28,1 viene precisato che i presbiteri «agendo in persona di Cristo e proclamando il suo mistero, uniscono i voti dei fedeli al sacrificio del loro capo». Nei due citati decreti, infine, i padri conciliari precisano ad un tempo sia il fondamento teologico di questa specificità, sia in che cosa essa concretamente consista. Innanzitutto, attraverso l'imposizione delle mani da parte del vescovo, i presbiteri sono «resi partecipi in modo speciale del sacerdozio di Cristo» e perciò «nelle celebrazioni eucaristiche

---

22 Commissio Tehologica Internationalis, *Themata selecta de ecclesiologia*, n. 1735.

23 Questa distinzione in gradi non va perciò confusa con la differenza di essenza fra le due forme di sacerdozio cristiano; cfr. E. J. De Smedt, *Das Priestertum der Gläubigen*, in *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution "Über die Kirche" des II. Vatikanischen Konzils*, hrsg. von G. Baraúna, Bd. 1, Freiburg-Basel-Wien 1966, 380-992, qui 382.

agiscono come ministri di colui che nella liturgia esercita ininterrottamente il suo ufficio sacerdotale in nostro favore per mezzo del suo Spirito» (PO 5,1). La specificità della funzione di presbiteri nella realizzazione della comunione ecclesiale consiste dunque nella loro partecipazione, conferita dal sacramento dell'ordine, all'«autorità con la quale Cristo stesso fa crescere, santifica e governa il proprio corpo» (PO 2,3). Proprio perché tutti i sacri ministri, ed in particolare i vescovi avendo ricevuto la pienezza dell'ordine sacro (LG 21,1), con la *sacra potestas* di cui sono rivestiti formano e dirigono il popolo sacerdotale (LG 10,2), nella loro educazione e formazione occorre tendere a farne dei «veri pastori d'anime» (OT 4,1), affinché raggiungano «la santità nel modo loro proprio» (PO 13,1).

Questa nuova definizione della funzione ecclesiale specifica del presbitero è una conseguenza della concezione dinamica e comunitaria che i padri conciliari hanno dell'ordine sacro[24]. Infatti tale sacramento non solo opera una particolare configurazione a Gesù Cristo, ma arricchisce «di una speciale effusione dello Spirito Santo» (LG 21,2), che imprime il *sacrum characterem* e rende partecipe ai *tria munera* di Cristo sacerdote, maestro e pastore, ossia alle funzioni di santificare, insegnare e governare. Questa triplice missione del sacro ministro «divinamente istituito» (LG 28,1) viene esercitata innanzitutto dai vescovi, a cui è conferita «la pienezza del sacramento dell'ordine» (LG 21,2), e poi dai presbiteri, che partecipando «dello stesso ed unico sacerdozio e ministero di Cristo» (PO 7,1) sono i *necessarios adiutores* (PO 7,1) del proprio vescovo. Infine, ma in modo diverso ed in grado inferiore vi partecipano anche i diaconi, ai quali vengono imposte le mani «non per il sacerdozio, ma per il servizio» (LG 29,1). Questa precisazione, ripresa nella formula consacratoria del diaconato, evidenzia non solo il ruolo specifico del diacono nella comunione ecclesiale, ma anche la dinamica interna specifica del potere sacro esercitato da vescovi e presbiteri, ossia il «servire». La *sacra potestas* non è un potere come gli altri, perché il suo tratto essenziale e caratteristico è il servire[25].

Per svolgere la missione conferitagli dal sacramento dell'ordine, il ministro – sempre secondo il Concilio Vaticano II – viene inserito in una realtà di comunione gerarchica di natura sacramentale. In particolare i presbiteri «costituiscono insieme con il loro vescovo un unico presbiterio» (LG 28,2) e formano così una «fraternità sacramentale» (PO 8,1).

---

24 È il giudizio di H. Müller, *Die Ordination*, in HdbKathKR, 715-727, qui 715.

25 A tale riguardo cfr. L. Scheffczyk, *Die Verschiedenheit der Dienste: Laien – Diakone – Priester*, in IKZ Communio 25 (1996) 499-513, qui 506-507; L. Gerosa, *L'interpretazione della legge della Chiesa. Principi, paradigmi, prospettive*, Lugano 2001, 188-190.

Tanto l'*elemento dinamico* della gradualità della partecipazione all'esercizio della funzione ecclesiale del ministro sacro, quanto l'*elemento comunitario* del modo di realizzare tale missione informano anche la concezione conciliare dello stato di vita clericale e del cammino di santificazione specifico dei presbiteri. Se in PO 13,1 si afferma inequivocabilmente che è l'esercizio dei *tria munera*, assolto con impegno costante ed instancabile, la fonte primaria dell'identità del presbitero e del suo specifico cammino di santificazione[26], il sinodo dei vescovi del 1990 indica «nell'unità del presbiterio diocesano attorno al vescovo»[27], il luogo privilegiato per acquisire tutti gli strumenti e gli aiuti necessari alla realizzazione della propria missione ed alla santificazione personale nel proprio stato di vita particolare. È solo nella coniugazione libera, responsabile e concreta del primo elemento, l'esercizio della «missione ecclesiale» conferita dal sacramento dell'Ordine, con il secondo elemento, l'esperienza della «fraternità sacramentale» vincolata dall'inserimento in un *ordo*, che i presbiteri o ministri sacri diventano in modo autentico «veri pastori d'anime» (OT 4,1), ossia «uomini veri» capaci di generare ed edificare «comunione ecclesiale». Le norme del Codice di diritto canonico in vigore favoriscono questa coniugazione?

2. I principali profili del presbitero emergenti dal CIC del 1983

2.1. Le norme codiciali sui "ministri sacri" come strumenti costituzionalmente al servizio della comunione ecclesiale

Nel nuovo Codice le norme sul sacramento dell'ordine sono raggruppate in tre capitoli: la celebrazione ed il ministro dell'ordinazione (cann. 1010-1023); gli ordinandi (cann. 1024-1053); l'iscrizione e l'attestazione dell'avvenuta ordinazione (cann. 1053-1054). Ad essi il legislatore ecclesiastico ha premesso due canoni di notevole importanza per capire in che misura la lezione conciliare sull'identità ecclesiale del presbitero sia stata recepita nelle norme codiciali.

La prima di queste norme, il can. 1008 recita: «Con il sacramento dell'ordine alcuni tra i fedeli, per divina istituzione, sono costituiti sacri ministri con il carattere

---

[26] Purtroppo né il Concilio, né il CIC hanno saputo trarre tutte le conseguenze di questo principio a livello delle norme che regolano la formazione e l'educazione del clero, cfr. E. Corecco, *Sacerdozio e presbiterio nel CIC*, in Servizio Migranti 11 (1983) 354-372, soprattutto 355-356.

[27] Sinodo dei Vescovi (1990), *La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali*. Lineamenta, n. 7; cfr. pure Congregazione per il Clero, *Direttorio per ministero e vita dei preti*, Città del Vaticano 1993, n. 19 e n. 27.

indelebile con cui sono stati segnati; essi cioè sono consacrati e deputati, ciascuno secondo il suo grado, adempiendo in persona di Cristo Capo gli uffici di insegnare, di santificare e di governare, a pascere il popolo di Dio». Sotto il profilo costituzionale la prima novità, rispetto al can. 948 del CIC/1917, è quella contenuta nell'espressione *inter christifidelis*[28]. Con essa il legislatore ecclesiastico intende sottolineare il legame di connessione esistente fra i sacri ministri e gli altri fedeli, membri della comunità ecclesiale, al cui interno vige una *vera aequalitas* (can. 208). Ogni fedele coopera all'edificazione della Chiesa secondo la propria collocazione nella *communio* e la propria funzione, fondata nel dono di un carisma o nel sacramento. Nel caso dei ministri sacri la differenza con gli altri fedeli è determinata dal sacramento dell'ordine ricevuto dai primi, che conferisce loro in modo indelebile una funzione di servizio, quella della paternità spirituale di fronte a tutta la comunità. Si tratta dunque di una differenza funzionale, ossia strutturalmente finalizzata alla realizzazione effettiva della comunione ecclesiale.

La seconda novità, pure ispirata dall'insegnamento conciliare sul sacramento dell'ordine, consiste nella messa in risalto del fatto che tale sacramento deputa i sacri ministri ad essere autorità nella comunità ecclesiale, ossia all'esercizio *in persona Christi Capitis* della *sacra potestas* in tutti gli ambiti della vita ecclesiale, ed in particolare a livello della funzione di insegnare, santificare e governare[29]. A questo proposito due canoni del CIC del 1983 acquistano una particolare importanza nel disegnare il profilo canonistico del presbitero: il can. 274 § 1 ed il can. 129 § 2. Il primo recita: «Solo i chierici possono ottenere uffici il cui esercizio richieda la potestà dell'ordine o la potestà di governo ecclesiastico». Il secondo precisa: «Nell'esercizio della medesima potestà, i fedeli laici possono cooperare a norma del diritto».

Dall'accostamento dei due canoni si delinea nel CIC un profilo del presbitero conforme all'insegnamento del Concilio Vaticano II: identità e missione del presbitero nella comunione ecclesiale sono definite non solo dal sacramento dell'ordine, ma anche dalla conseguente strutturale collaborazione col vescovo nel servizio a tutti i fedeli, in particolare ai fedeli laici. Infatti, se da una parte il sacramento dell'ordine fa dei presbiteri dei *necessarii adiutores et consiliarii* del Vescovo (PO 7,1), al punto

---

28 Essa ricorre anche nel can. 207 che, sia pure in modo più equilibrato rispetto al suo antecedente can. 107 del CIC/1917, parla della differenza fra laici e chierici.

29 Su come i cosiddetti *tria munera* altro non siano che i campi di applicazione della *sacra potestas*, cfr. L. Gerosa, *Vollmacht und Gemeinschaft in der Kirche*, in S. Demel – L. Müller (hrsg.), *Krönung oder Entwertung des Konzils? Das Verfassungsrecht der katholischen Kirche im Spiegel der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Trier 2007, 39-55.

che quest'ultimo è tenuto ad ascoltarli[30]; dall'altra non solo i parroci, ma tutti i presbiteri sono tenuti a «riconoscere» e «promuovere» il sacerdozio comune dei fedeli laici[31]. Lo conferma in modo inequivocabile l'espressione *cooperari possunt* del can. 129 § 2, che contiene il concetto teologico-giuridico di «cooperazione». Quest'ultimo non ha certamente un significato equivalente a quello di «partecipazione», contenuto nelle parole *partem habere possunt* dello *Schema 82*, poi modificate nel testo normativo definitivo[32], ma tuttavia non può essere sminuito nella sua portata giuridico-pastorale. Anzi, sarebbe sbagliato considerarlo una semplice riduzione, perché il termine *cooperatio*, pur non avendo una risonanza altrettanto attiva del termine *participatio*, ha un suo «peso teologico»[33] specifico, che corrisponde meglio a livello operativo alla dimensione ontologica sinodale della *sacra potestas*, la quale postula sempre una corresponsabilità da parte di tutti i fedeli, in forza dei sacramenti del battesimo e della confermazione. In questa prospettiva la proposta, che durante i lavori per la redazione del testo codiciale definitivo aveva fatto l'allora Cardinale Joseph Ratzinger, anche se poi è stata rifiutata, oggi può tuttavia essere letta come una sorta di interpretazione quasi «autentica» ed anticipata. Essa recita: «In exercitio eiusdem potestatis ii, qui ordine sacro non sunt insigniti, suo modo ad normam iuris *adiuvare* et *cooperari* possunt»[34]. Parlare della «cooperazione» come di un «aiuto» non significa sminuire l'apporto dei fedeli laici, ma semplicemente collocarla a livello dell'*esercizio* della *sacra potestas* e non a quello del suo *possesso*, come avrebbe lasciato intendere l'uso del termine «partecipazione». Del resto una simile interpretazione è confermata anche dalla scelta del legislatore di dividere i contenuti normativi del can. 129 in due paragrafi distinti: il primo tratta del «possesso» o «abilitazione» dei ministri sacri, ossia ordinati, alla potestà di governo; il secondo semplicemente della «cooperazione» a livello dell'esercizio di tale potestà[35].

---

30 Il can. 384 usa il termine *audiat*; cfr. a tale proposito il commento di E. Corecco, *Sacerdozio e presbiterio nel CIC*, cit., 363.

31 Cfr. can. 275 § 2 del CIC.

32 A tale riguardo vedi l'analisi di U. Betti, *In margine al nuovo Codice di diritto canonico*, in Antonianum 58 (1983) 628-647, qui 635.

33 È l'espressione usata da U. Betti, *ibid*., 636.

34 J. Ratzinger, *Gutachtliche Stellungnahme*, del 16 settembre 1982, 3, qui citato da U. Betti, *In margine al nuovo Codice di diritto canonico*, 636, nota 20.

35 A tale proposito cfr. W. Aymans – K. Mörsdorf, *KanR 1*, 399. Il fatto poi che il legislatore ecclesiastico accanto al libro sul *munus sacrificandi* (cann. 834-1253) e a quello del *munus docendi* (cann. 747-833) non abbia previsto un libro sul *munus regendi* legittima le seguenti conclusioni: 1. Lo schema dei *tria munera* non può essere considerato in senso stretto ed esclusivo; 2. La *cooperatio* di tutti i fedeli non è qualcosa

Certo, questa chiarificazione sarebbe stata normativamente e pastoralmente più incisiva se nel can. 129 del CIC il legislatore ecclesiastico non si fosse limitato a parlare semplicemente della *cooperatio* di tutti i fedeli nell'esercizio della *potestas regiminis*, che è e rimane solo un aspetto della *sacra potestas*. Tuttavia il fatto che nel can. 979 § 1 del CCEO il legislatore ecclesiastico non usi più l'espressione *potestas iurisdictionis* come analoga a quella di *potestas regiminis* lascia intendere che, da una parte il *munus regendi* non è riducibile alla potestà di governo[36], dall'altra che la norma generale contenuta nel can. 129 § 2 circa la *cooperatio* di tutti i fedeli *in exercitio potestatis* può essere legittimamente intesa come una semplice *executio potestatis*, estendibile a tutti i *munera* o ambiti in cui si applica l'esercizio personale e sinodale della *sacra potestas*, e come tale corrispondente sia all'origine sacramentale di quest'ultima, sia al suo essere costantemente informata dal principio costituzionale della *communio*.

2.2. Pregi e limiti delle norme codiciali su statuto giuridico e formazione dei presbiteri

Lo strutturale orientamento del sacerdozio ministeriale al servizio di quello comune, insegnato dal Concilio Vaticano II ed ancorato nel CIC del 1983 come si è visto nel paragrafo precedente, dovrebbe informare tutte le norme codiciali relative alla «missione qualificata» del ministro sacro nell'edificazione della comunione ecclesiale di tutti i fedeli, emergente in modo emblematico nella comunione eucaristica. Dovrebbe informare in modo particolare sia lo *statuto dei diritti e doveri* dei presbiteri che la loro *formazione*. Se a livello del primo non mancano elementi positivi, sia pure ancora perfezionabili, a livello della seconda le norme codiciali sono alquanto carenti.

Benché il catalogo dei diritti e doveri di tutti i fedeli (cann. 208-231) sia sostanzialmente valido anche per i chierici, il Codice di diritto canonico del 1983 dedica un intero capitolo agli specifici «obblighi e diritti dei chierici» o ministri sacri[37]. La prima e più importante novità di questo catalogo è l'assenza di «privilegi clericali» ed il suo essere costantemente orientato all'esercizio corretto e fecondo del servizio

---

che concerne solo ed esclusivamente il *munus regendi* e pertanto il principio generale contenuto nel can. 129 § 2 può essere esteso anche agli altri campi o ambiti di applicazione della *sacra potestas*.

36 Su tutta la questione relativa all'esercizio della potestà sacra nella Chiesa, cfr. L. Gerosa, *La "sacra potestà" dei pastori e la "cooperatio" di tutti i fedeli al suo esercizio nella comunione ecclesiale. Appendice*, in P. Krämer, *Servizio e potere nella Chiesa*, Lugano 2007, 195-219, soprattutto 210-213.

37 Cfr. cann. 273-289.

presbiterale all'interno della comunione ecclesiale[38]. Il legislatore ecclesiastico del 1983 non solo elenca come propri dei presbiteri alcuni diritti fondamentali, come il diritto di associarsi (can. 278), il diritto di proseguire gli studi e la propria formazione teologica (can. 279), il diritto a praticare una certa forma di vita comune (can. 280), il diritto ad una remunerazione adeguata, alla previdenza sociale (can. 281), nonché ad un tempo conveniente e sufficiente di ferie annuali (can. 283 § 2), ma evidenzia pure come la «necessaria fedeltà all'esercizio delle funzioni ricevute come sacerdote e pastore non annulla gli ampi spazi di libertà e autonomia di cui gode il presbitero, principalmente nella dimensione diocesana dell'esercizio del ministero ordinato»[39]. Infatti, come risulta dai commenti più autorevoli ai cann. 273 e 274 § 2, l'obbedienza canonica del presbitero verso il proprio Vescovo diocesano è legata all'esercizio del ministero sacro e perciò non solo implica una legittima autonomia per tutti gli altri ambiti di vita, compresa la vita spirituale, ma non è pure equiparabile al rapporto istaurato dal voto di obbedienza fra religioso e superiore del proprio istituto di vita consacrata[40]. Del resto il Pontificio Consiglio per i testi legislativi ha recentemente precisato che il rapporto di comunione gerarchica tra Vescovo diocesano e presbiteri diocesani da una parte «è limitato all'ambito dell'esercizio del ministero e quindi agli atti ad esso direttamente connessi, nonché ai doveri generali dello stato clericale», dall'altra esso «è irriducibile sia al rapporto di subordinazione gerarchica di diritto pubblico nel sistema giuridico degli stati, sia al rapporto di lavoro esistente tra datore e prestatore di opera»[41]. D'altronde la stessa proibizione di «assumere uffici pubblici, che comportano una partecipazione all'esercizio del potere civile» (can. 285 § 3), nonché l'obbligo «di osservare la continenza perfetta e perpetua per il regno dei cieli» (can. 277 § 1), sono descritti dal legislatore ecclesiastico del 1983 come «condizione e dono» per garantire al presbitero una più grande libertà ed una legittima autonomia nell'esercizio del proprio servizio ecclesiale[42]. Di conseguenza

---

38 Questo duplice carattere positivo del catalogo codiciale di diritti e doveri del presbitero è messo in luce da P. Krämer, *Das Profil des priesterlichen Dienstes. Kirchenrechtliche Anmerkungen zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in Trierer Theologische Zeitschrift 2 (2009) 109-130, soprattutto 124-127.

39 G. Incitti, *Il Popolo di Dio. La struttura giuridica fondamentale tra uguaglianza e diversità*, Roma 2007, 184.

40 A tale riguardo cfr. ad esempio il commento di T. Rincón nell'edizione italiana del CIC diretta da J. I. Arrieta, Roma 2004, 235.

41 Pontificio consiglio per i testi legislativi, Nota del 12 febbraio 2004, in Communicationes 36 (2004) 33-38.

42 A tale riguardo, cfr. P. Krämer, *Das Profil des priesterlichen Dienstes*, 125.

questo servizio pastorale informa pure tutta la spiritualità sacerdotale e diventa la via specifica grazie alla quale il presbitero può e deve camminare verso il raggiungimento della propria santificazione[43]. In questo cammino un ruolo educativo particolarmente importante spetta alla cura del «vincolo di fraternità e di preghiera» (can. 275 § 1) ed alla «consuetudine di vita comune» (can. 280).

Il vincolo di fraternità e di preghiera fra presbiteri più che un diritto o un dovere è un criterio di giudizio da applicare prima e dopo l'ordinazione sacerdotale per garantire un esercizio del ministero sacro effettivamente capace di educare tutti i fedeli alla comunione ecclesiale[44]. Questo criterio di giudizio ha un fondamento teologico che va sempre coniugato con la libertà del seminarista o del presbitero. Il fondamento teologico è stato richiamato da Papa Benedetto XVI nel suo discorso al clero di Roma del 13 maggio 2005, laddove afferma: «L'ascesi sacerdotale, che anche oggi è necessaria… non va collocata accanto all'azione pastorale, come un peso aggiuntivo che rende ancora più gravosa la nostra giornata. Al contrario, nell'azione stessa dobbiamo imparare a superarci, a lasciare e donare la nostra vita». La libertà con cui questa ascesi sacerdotale va coniugata è quella relativa alla scelta del direttore spirituale, garantita dai can. 239 § 2 e 249 § 4 del CIC e richiamata dal n. 68 dell'Esortazione Apostolica *Pastores dabo vobis*. Questa libertà non solo legittima l'accoglienza nei seminari diocesani tradizionali di candidati al presbiterato appartenenti a Movimenti ecclesiali o Nuove Comunità, ma anche l'esistenza di nuovi itinerari formativi specifici, come quelli legati agli istituti religiosi o alla missione ecclesiale dei seminari *Redemptoris Mater*, nati dal Cammino Neocatecumenale[45]. Questi criteri di fraternità e libertà sono anche il principio ispiratore delle norme codiciali sulla formazione dei presbiteri?

Se alla luce della lezione conciliare sulla struttura teologico-giuridica del sacramento dell'ordine i sacri ministri appaiono inconfondibilmente come «veri pastori d'anime» (OT 4,1) e, nella misura in cui sono investiti della «pienezza del sacramento dell'ordine» (LG 21,2), costituiscono addirittura il «Principio visibile ed il fondamento dell'unità» (LG 23,1) della Chiesa, le corrispondenti norme codiciali sulla formazione dei chierici (cann. 232-264) appaiono invece ispirate a ben altri principi.

Innanzitutto in conformità al principio stabilito dal Decreto conciliare sulla for-

---

43 Cfr. PO 13 e 14 ed il commento di G. Greshake, *Priester sein in dieser Zeit*, Regensburg 2005, 276 ss.

44 A tale riguardo, cfr. G. Incitti, *Il Popolo di Dio*, 185.

45 Su quest'ultimo argomento, cfr. L. Gerosa, *Il riconoscimento del Cammino Neocatecumenale: una nuova "chance" pastorale per le Chiese particolari in Europa?*, in Nuova Umanità 147-148 (2003) 387-406, soprattutto 396-397.

mazione sacerdotale secondo cui non essendo possibile in questo campo «sancire leggi se non di carattere generale» occorre elaborare in ogni nazione o rito una particolare *sacerdotalis institutionis ratio* (OT 1), sarebbe stato più legittimo attendersi una normativa codiciale ben più sobria e capace di lasciare ampi spazi alle *sacerdotalis rationes* delle singole Conferenze dei vescovi, la cui competenza è tuttavia riconosciuta al can. 242. In secondo luogo, alla luce dell'insegnamento conciliare non si capisce perché il legislatore abbia voluto spostare l'accento dalla formazione oggettiva a svolgere la funzione di pastori o sacri ministri a quella soggettiva dell'attitudine spirituale per esercitarla in modo spiritualmente fruttuoso. Dalle descrizioni della «formazione spirituale» e della «preparazione dottrinale degli alunni del seminario» (can. 244) si ricava la netta impressione che in generale nel CIC, e non solo nei cann. 245 e 258, «la fruttuosità dell'apostolato è vista prima di tutto in funzione della santificazione soggettiva. Evidentemente l'aspetto soggettivo e quello oggettivo sono interdipendenti, ma l'accento messo sul primo piuttosto che sul secondo è un'indicazione chiara del fatto che il CIC affronta il problema prima di tutto con la preoccupazione di formare gli alunni a vivere bene il proprio *status vitae*, quello clericale, piuttosto che la loro funzione apostolica, rimanendo legato ad una prospettiva più vicina a quella tridentina che a quella della ecclesiologia scaturita dal Vaticano II»[46]. Indizi inequivocabili di questo orientamento non del tutto conforme all'insegnamento del Concilio Vaticano II, sono facilmente reperibili sia nelle norme sulla formazione dei chierici, sia in quelle riguardanti il loro stato di vita. Due esempi emblematici sono offerti dai cann. 276 § 2 e 245 § 2.

Nel primo il legislatore ecclesiastico, nel tentativo di formalizzare a livello normativo l'indicazione di PO 13,1 circa la centralità della funzione pastorale per tutta la vita del chierico e dunque anche per la sua santificazione, rispetto al testo conciliare all'avverbio *sincere* sostituisce *fideliter* ed al sostantivo *munera* sostituisce *officia* (nel senso di doveri di stato). Analogamente nel secondo il legislatore invece di riportare tale e quale l'espressione *necessarios adiutores et consiliarios*, usata in PO 7,1 per definire la collocazione ecclesiale dei presbiteri, parla semplicemente di *fidi cooperatores*. In entrambi i casi la prospettiva costituzionale dei testi conciliari, capace di ridefinire la funzione dei chierici all'interno della *communio fidelium* e dunque di indicare quest'ultima come criterio educativo e metodo della loro santificazione personale, viene ridotta ad un'esortazione morale, di tipo soggettivo, e come tale incapace di costituire un principio programmatico per la vita e la spiritualità del clero diocesano.

---

46 E. Corecco, *Sacerdozio e presbiterio nel CIC*, 356.

Questo principio è stato messo chiaramente in luce da Papa Giovanni Paolo II nell'Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* del 1992, dove non solo definisce come «essenzialmente relazionale» l'identità del presbitero, ma afferma pure che proprio per questa ragione «l'ecclesiologia di comunione diventa decisiva per cogliere l'identità del presbitero, la sua originale dignità, la sua vocazione e missione nel popolo di Dio e nel mondo»[47], ed anche a livello formativo non si può «pensare al sacerdozio ordinato come se fosse anteriore alla Chiesa, perché è totalmente al servizio della Chiesa stessa»[48]. Questo stesso principio non è però quello decisivo sia nella formulazione delle norme, eccessivamente dettagliate, che il CIC dedica alla formazione dei chierici (cann. 232-264), sia in quella della Costituzione Apostolica *Sapientia Christiana*[49]. Mentre le prime non distinguono, e quindi non collegano in modo organico, la formazione accademica da quella spirituale-pastorale, le seconde sono ancora legate ad una unità di misura statica, come il numero degli anni, e non a quella dinamica, flessibile ed adattabile alle diverse situazioni culturali, degli ormai sempre più diffusi ECTS[50]. Se per la formazione spirituale-pastorale, ma anche catechetica, è necessario prevedere nei seminari diocesani un periodo propedeutico o di noviziato[51], in quella accademica è assolutamente necessario offrire finalmente percorsi differenziati, così da garantire sia la circolarità evidenziata da Papa Giovanni Paolo II fra filosofia e teologia, sia la coniugazione di fede e ragione messa in luce da Papa Benedetto XVI. Solo così sarà possibile superare le attuali difficoltà e garantire in futuro un cammino formativo per tutti i presbiteri, differenziato ed adeguato allo scopo di «pervenire a quella intelligenza del cuore che sa vedere prima ed è in grado poi di comunicare il mistero di Dio ai fratelli»[52].

---

47 Giovanni Paolo II, Esort. apostolica *Pastores dabo vobis*, n. 12, in AAS 84 (1992) 657-804.

48 *Ibid*., n. 16.

49 Il testo si trova in AAS 71 (1979) 469-499.

50 In merito alla necessità di ricostruire un'unità organica fra sapere teologico e vita di fede, cfr. L. Gerosa, *"Intellectus fidei" und "communio" an der Theologischen Fakultät Lugano*, in Forum Katholische Theologie 20 (2004) 49-53.

51 È la proposta che S. E. J.-L. Bruguès fa in un suo contributo pubblicato il 4 luglio 2009, in Die Tagespost. Forum n. 27, 17.

52 Giovanni Paolo II, Esort. apostolica *Pastores dabo vobis*, n. 51.

3. Conclusione

Il prete è dunque un "uomo di comunione" perché "uomo vero"? Sì, certo, perché sia sotto il profilo teologico che giuridico, la sua identità – umana ed esistenziale – è tutta informata dalla sua missione nella Chiesa. Come documentato dal suo ruolo nella celebrazione eucaristica, il presbitero è chiamato ad attivare il sacerdozio comune di tutti i fedeli in un'unica offerta, grazie alla quale a lui ed agli altri fedeli è possibile riaprire la "ferita metafisica" del battesimo ed abbracciare con tutta la propria persona Gesù Cristo, Colui che con il suo sacrificio in Croce redime l'umanità di ogni battezzato e la porta a compimento nella comunione ecclesiale. Quest'ultima non è né qualcosa di puramente formale, né un vago sentimento[53], ma una «realtà complessa»[54], nella quale al presbitero spetta il ruolo di essere strumento dello Spirito Santo per coniugare la *communio fidelium* con la *communio cum Deo* nel cuore di ogni fedele. Come afferma Giovanni Paolo II nell'Esortazione Apostolica *Pastores dabo vobis*: «I presbiteri sono, nella chiesa e per la chiesa, una ripresentazione sacramentale di Gesù Cristo capo e pastore, ne proclamano autorevolmente la parola, ne ripetono i gesti di perdono e di offerta della salvezza, soprattutto col battesimo, la penitenza e l'eucaristia, ne esercitano l'amorevole sollecitudine, fino al dono totale di sé per il gregge, che raccolgono nell'unità e conducono al Padre per mezzo di Cristo nello Spirito. In una parola, i presbiteri esistono e agiscono per l'annuncio dell'evangelo al mondo e per l'edificazione della chiesa in nome e in persona di Cristo capo e pastore»[55]. E proprio perché, grazie al sacramento dell'ordine, è reso partecipe dell'azione direttiva di Cristo Capo e Pastore, il presbitero «è specificatamente abilitato ad essere, sul piano pastorale, *l'uomo della comunione*, della guida e del servizio di tutti»[56]. In altre parole – come ha affermato Papa Benedetto XVI nel suo già citato celebre discorso al clero di Roma del 13 maggio 2005 – il presbitero «ha un rapporto costitutivo con il Corpo di Cristo, nella duplice e inseparabile dimensione di Eucaristia e di Chiesa, di corpo eucaristico e corpo ecclesiale».

---

53 Cfr. NEP 2.

54 LG 8.

55 Giovanni Paolo II, Esort. apostolica *Pastores dabo vobis*, n. 15.

56 Congregazione per il clero, Istruzione *Il presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale*, Roma 2002, n. 9.

Discernimento vocazionale e direzione spirituale dei candidati al presbiterato

Massimo Camisasca
Superiore generale della Fraternità Sacerdotale dei Missionari di San Carlo Borromeo

La vocazione porta a galla tutta l'esperienza che la persona vive perché è un incontro tra la libertà di Dio e la libertà dell'uomo, «storia di un *ineffabile dialogo tra Dio e l'uomo*, tra l'amore di Dio che chiama e la libertà dell'uomo che nell'amore risponde»[1]. Ogni vocazione contiene una promessa, anzi, si può dire che coincida con la promessa stessa: la realizzazione di colui che è chiamato, la sua pienezza, il suo compimento. La chiamata è sempre chiamata al compimento, è promessa di compimento.

Non si può parlare, dunque, del discernimento e della direzione spirituale dei candidati al sacerdozio, parlare, cioè, del compito arduo e affascinante di chi è chiamato a leggere il dialogo profondo che Dio intraprende con la libertà di un uomo, separando il cammino della formazione umana da quello della formazione "spirituale". Non esiste una formazione umana e una formazione cristiana, ma un'unica strada. Il decreto conciliare sulla formazione sacerdotale *Optatam totius*, sottolineando la necessità di un maggior impegno nella formazione spirituale, aveva parlato dell'educazione alla maturità umana[2], identificata soprattutto in un animo fermo e in una capacità di equilibrio nel prendere le decisioni, nel giudicare gli uomini e gli avvenimenti. Leggendo i testi che sono stati pubblicati dalle congregazioni romane dal Concilio Vaticano II ad oggi, soprattutto dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica e da quella del Clero, riguardanti la formazione dei sacerdoti o dei giovani chiamati al sacerdozio, colpisce il fatto che in esse grande spazio è dedicato proprio alla formazione umana. Indice, questo, della preoccupazione che i giovani che si preparano

1 Giovanni Paolo II, *Pastores dabo vobis*, 36.

2 *Ibid.*, 11.

al sacerdozio siano coscienti della strada che hanno intrapreso, che essa non sia un ripiego dettato dalla paura di fronte ad altre scelte, tanto meno una rinuncia, ma la possibilità autentica, liberamente e coscientemente avvertita, del potenziamento e della realizzazione della loro stessa umanità.

Prima di addentrarci nei criteri del discernimento e nel compito della paternità spirituale occorre, dunque, fare alcune premesse che mi sembrano fondamentali per un approccio che sia il più possibile libero e rispettoso del grande mistero nel quale vogliamo entrare.

1. L'uomo vero

Bisogna prendere atto che spesso la giusta attenzione a che il sacerdote sia un uomo completo, ha portato ad accentuare la ricerca dell'uomo perfetto più che dell'uomo vero. La *Ratio fundamentalis* del 1970, in un'espressione riproposta anche nel 1985, diceva che la vocazione sacerdotale, «quantunque sia un dono soprannaturale e del tutto gratuito, si appoggia necessariamente su doti naturali, così che, se ne manca qualcuna, giustamente si deve dubitare che esista vera vocazione»[3]. Certamente si tratta di un'osservazione giusta, ma che assolutizzata ci porterebbe a cercare nel giovane un uomo senza smagliature né difetti. L'accento deve invece essere posto su un altro tipo di considerazioni che l'esperienza e la riflessione rivelano come più importanti: non la perfezione è il segno della verità della chiamata, ma la trasparenza e la disponibilità al cambiamento. Non un uomo perfetto, dunque, ma un uomo in cammino autentico, cioè disposto a mettere seriamente davanti a Cristo, e quindi all'autorità cui è affidato, tutta la realtà della sua umanità, tutte le sue doti e tutte le sue ombre. Un uomo che non censuri nulla della propria vita e della propria umanità, ma pronto ad affrontare il sacrificio di sé, conscio d'aver trovato la perla preziosa di cui parla il Vangelo.

Non vi è ragione di non accogliere nei seminari o case di formazione personalità vive, ricche, anche problematiche, purché in esse ci sia, come più volte i documenti del magistero richiamano, una chiarezza di intendimento o, per usare le parole dell'*Optatam totius*, «la retta intenzione e la libera volontà»[4].

---

3 Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Ratio fundamentalis istitutionis sacerdotalis* (1985), 11.

4 Concilio Ecumenico Vaticano II, *Optatam totius*, 4-7.

L'esperienza stessa del seminario o casa di formazione deve essere un'esperienza che non censuri nulla della vita della persona ma, attraverso il giusto sacrificio, porti a compimento ogni vera attesa. La lettera apostolica di Paolo VI *Summi Dei Verbum*, pubblicata il 4 novembre 1963, proprio durante i lavori conciliari, esprime in modo autorevole questa verità. In essa il papa, riferendosi evidentemente alla *prima pars* della *Summa* di san Tommaso[5], parlava delle virtù naturali da coltivare[6] e di una necessaria simultaneità della formazione umana, cristiana e sacerdotale[7]. Ma giustamente si affrettava a puntualizzare che «le buone qualità e virtù naturali non devono essere sopravvalutate, quasi che il successo vero e duraturo del ministero sacerdotale dipendesse in misura prevalente da umane risorse; come parimenti è da tener ben presente che non è possibile educare perfettamente l'animo della gioventù alle stesse virtù naturali della prudenza, della fortezza, della temperanza, dell'umiltà, della mansuetudine e delle altre virtù che sono ad esse connesse, facendo ricorso ai soli principi della retta ragione e ai metodi delle umane discipline, quali sono la psicologia sperimentale e la pedagogia. È infatti dottrina cattolica che senza la grazia sanante del Salvatore nostro non si è in grado di compiere tutti i comandamenti della stessa legge naturale e quindi di acquistare perfette e solide virtù»[8].

Dalle parole di Paolo VI si può certamente trarre una conclusione importante: non dobbiamo educare prima l'uomo, perché possa essere cristiano, ma dobbiamo educare alla fede e alla carità proprio perché in esse l'uomo trova la pienezza della sua umanità. Questa formazione umana è necessaria, dice la *Pastores dabo vobis*, «per una giusta e doverosa maturazione e realizzazione di sé, ma anche in vista del ministero»; per questo «i futuri presbiteri devono coltivare una serie di qualità umane necessarie alla costruzione di personalità equilibrate, forti e libere, capaci di portare il peso delle responsabilità pastorali»[9]. È in questo contesto che si affronta l'educazione della sessualità, l'educazione della libertà e della coscienza morale[10].

---

5 Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 1, 8: «Cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat. Oportet quod naturalis inclinatio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati».

6 EV 2, 77.

7 EV 2, 78.

8 EV 2, 78.

9 Giovanni Paolo II, *Pastores dabo vobis*, 43.

10 Cfr. *ibid.*, 44.

2. Servire l'iniziativa di Dio

La vocazione si colloca, abbiamo detto, dentro un rapporto dinamico fra Dio e l'uomo, è il momento più espressivo di questo dinamismo. Ma essa, nella sua definizione più vera, è l'esperienza del dialogo tra il Padre e il Figlio che egli ha generato al presente fin dall'aurora. La chiamata di ognuno non è altro che la partecipazione a quella vocazione originaria, un riflesso della voce con cui il Padre chiama eternamente il Figlio, l'eco e il frutto di quel dialogo. È con timore e tremore, dunque, che si deve entrare nella vocazione delle persone. In punta di piedi. Perché è in Dio che si sta entrando, nella sua intimità.

Il discernimento vocazionale e la direzione spirituale esigono profondo rispetto per la presenza di Dio che è nell'altro, desiderio di servire la sua iniziativa. E questo significa essere disposti a entrare nei tempi di Dio, nella sua pazienza, nella sua pedagogia, nella sua irriducibilità. Nei suoi *pensieri, che non sono i nostri pensieri*, nelle sue *vie, che non sono le nostre vie*.

3. Il discernimento vocazionale

3.1. L'ipotesi di una vocazione alla verginità

Il discernimento di una vocazione sacerdotale, qualunque ne sia la genesi storica, non può prescindere da un discernimento circa la disponibilità sincera di aderire alla volontà di Dio, qualsiasi forma essa implichi. Il Magistero afferma chiaramente che è possibile «conferire l'ordine presbiterale solo a uomini che diano prova di essere chiamati da Dio al dono della castità nel celibato assoluto e perpetuo»[11]. È dunque anzitutto la vocazione alla verginità che va accertata. Non che vi sia prima la chiamata alla verginità e poi quella al sacerdozio. Spesso, anzi, nell'esperienza accade il contrario: l'attrattiva suscitata da un sacerdote o dalla vita sacerdotale fa scoprire ad un uomo di essere chiamato a donarsi totalmente a Cristo. Ma è nell'adesione libera e con cuore indiviso al progetto di Dio, alla sua volontà sempre irriducibile, che anche la vocazione sacerdotale trova le sue ragioni più profonde. È per questo che il discernimento va esercitato anzitutto su un'ipotesi di vocazione alla verginità.

La storia di ogni persona è unica. Sarebbe dunque impossibile stabilire un per-

11 Giovanni Paolo II, *Pastores dabo vobis*, 29.

corso rigidamente definito per discernere tutte le vocazioni; tuttavia i molti anni di esperienza maturata in questo campo mi hanno reso evidenti dei «prima» e dei «poi» che valgono per tutti e che vanno rispettati. Ad ogni tempo corrisponde un passo specifico ed è importante che l'educatore ne colga la necessità e accompagni il ragazzo, senza anticipare o ritardare arbitrariamente una sua decisione. Chi venisse spinto a una scelta, per la quale non abbia ancora sufficientemente maturato le ragioni, subirebbe, infatti, tutta la fragilità delle sue motivazioni. Chi, al contrario, ritardasse un passo che è già pronto a compiere rischierebbe di confondersi e di non trovare più l'energia per decidersi.

È certamente utile, in ogni caso, distinguere i momenti fondamentali attraverso i quali un ragazzo va accompagnato nella maturazione della sua vocazione. Si tratta naturalmente di una semplificazione che non va presa come uno schema rigido, ma solo come traccia di un percorso di purificazione, un aiuto a capire cosa voglia dire entrare nella pazienza di Dio.

a) Custodire e alimentare

Quando un ragazzo solleva esplicitamente la questione della vocazione, il compito di chi raccoglie il suo desiderio è innanzitutto quello di sostenere con molta discrezione questa domanda e di proteggere questo seme. *Secretum regis abscondere bonum est*, dice la Scrittura (Tb 12,7). In questo primo delicato momento sarebbe completamente fuori luogo indirizzare il giovane verso una forma di vocazione specifica. Più opportuno invece invitarlo a custodire e osservare ciò che lo Spirito opera in lui. A intensificare la domanda allo Spirito Santo. A scoprire o riscoprire il significato dei sacramenti, soprattutto della confessione e dell'eucaristia, attraverso i quali il rapporto con il Mistero che fa sentire la sua voce diviene più quotidiano e oggettivo.

b) Al servizio della libertà

Accompagnare un ragazzo a prendere coscienza di ciò che Dio sta operando in lui necessita di una pazienza infinita, la stessa pazienza di Dio che aspetta il sussulto della libertà. Le conversazioni con il giovane non dovrebbero essere preoccupate, proprio per il rispetto della sua libertà, di alcuna sistematicità nell'approccio ai contenuti, ma rispondere semplicemente a ciò che egli sta vivendo in quel momento nelle circostanze dello studio, della famiglia, del lavoro. Spetta a lui, infatti, rimettere a tema esplicitamente l'argomento della vocazione. Questo inizio di verifica è un periodo in cui la motivazione del giovane richiede un primo livello di purificazione: egli va

accompagnato fino al raggiungimento della certezza che Dio lo chiama a essere suo in una forma di identificazione particolare a lui quale è la verginità. Questa certezza può essere evidentemente piena della titubanza di chi non sa veramente che cosa sia la strada che inizia. In ogni caso, un proposito chiaro a questo riguardo è condizione essenziale per intraprendere un cammino di verifica serio.

Come soppesare la maturità di questa minimale certezza? Essa implica che il giovane sia cosciente di che cosa significhi «verginità», per lo meno dal punto di vista esteriore: non sposarsi, non avere dei figli, non mettere su famiglia. Ciò non deve sembrare banale, né ovvio. Oltre ad essere cosciente di questo aspetto di rinuncia connesso alla sua vocazione, il giovane lo deve anche liberamente accettare. Deve avvertire la scomodità della situazione in cui si trova, deve sentirsi spinto da un impulso interiore che ormai non riesce più a trascurare. Deve arrivare a sentire che il modo con cui finora ha preso in considerazione la questione che lo agita non è più sufficiente.

c) La disponibilità

A questo punto può iniziare in modo più preciso la verifica di una speciale chiamata, supportata da una catechesi specifica. Scopo principale di tale catechesi dovrebbe essere l'educazione nel ragazzo di una posizione di disponibilità alla volontà di Dio, educazione che non può esimersi dall'affrontare la questione delle immagini che il giovane associa all'idea della sua vocazione e con cui rischia di identificarla. È fondamentale educare in lui il senso dell'incommensurabilità del mistero di Dio, origine della sua vocazione, e di questa vocazione stessa rispetto alla sua capacità di comprensione e immaginazione. È un secondo livello di purificazione attraverso cui vengono polverizzate tutte le ragioni spurie o secondarie. La vocazione e la forma in cui essa chiede di essere vissuta hanno un'unica ragione: quello che Dio chiede.

Non meno importante in questa fase è la maturazione di una coscienza di definitività della vocazione: *quod non aeternum, nihil*. Non è possibile, infatti, alcuna verifica, se non di ciò che si percepisce come definitivo, come ipotesi per tutta la vita.

d) La scelta

Solo quando questa coscienza di definitività è stabile nel cuore del giovane, considerando anche la prossimità delle scadenze naturali dell'esistenza, inizia un'ultima fase attraverso la quale il ragazzo dovrebbe arrivare alla scelta per una specifica compagnia vocazionale. Di «scelta» infatti si tratta e questo è un aspetto che non

deve essere lasciato in ombra: si tratta di una iniziativa libera, con cui un uomo accetta e riconosce il suggerimento di Dio e si decide per esso.

Per accompagnare il ragazzo fino a questo punto, occorre favorire in lui una riflessione. Non c'è lavoro sulla propria vocazione, se non c'è riflessione che cerca la risposta alla domanda circa il compito che Dio vuole affidare alla propria vita. Questa riflessione, che deve necessariamente tener presenti le condizioni particolari richieste dai vari compiti possibili, non può essere condotta in maniera astratta, come con una criteriologia teorica, ma svolgersi dall'interno del sentimento di se stesso che il giovane vive. Non è perciò necessario che egli giunga alla nozione chiara e distinta delle ragioni che lo spingono in una certa direzione. Ragioni autentiche possono anche essere percepite in maniera confusa, la modalità in cui il giovane sa esprimerle può apparire certamente involuta. Ciò ha una spiegazione profonda: l'insondabile immediatezza con cui ognuno percepisce la sua chiamata. Tale immediatezza può riguardare anche gli aspetti formali della vocazione. Il solo fatto che un ragazzo non sappia esporre tutte le ragioni della sua scelta o collegarla esplicitamente al ministero particolare che dovrebbe abbracciare non è motivo sufficiente per dubitare della autenticità della chiamata.

e) La letizia

Vorrei infine sottolineare l'importanza di un ultimo criterio che esperienzialmente, oltre che teologicamente, si rivela come sintetico e decisivo: la letizia. È il riverbero oggettivo dell'azione diretta dello Spirito Santo che chiama, la forma di una spontaneità ultima, di una pace.

Tutto il percorso che abbiamo abbozzato sfocia, dunque, nella decisione lieta di entrare in una specifica compagnia vocazionale. A questo punto spetterà alla compagnia vocazionale a cui il ragazzo si è rivolto di compiere un ulteriore discernimento in base ai propri specifici criteri. Quest'ultimo vaglio è il fattore oggettivo che conferma la persona nel percorso fatto oppure la apre ad una verifica ulteriore.

3.2. Il discernimento della vocazione al sacerdozio

«Nessuno può decidere da solo di dedicare la propria vita al sacerdozio»[12]. È alla Chiesa, nella persona dell'autorità competente, che spetta il riconoscimento e l'accettazione della vocazione sacerdotale[13].

---

12 J. Ratzinger, *Prospettive della formazione sacerdotale oggi*, in AA.VV., *Celibato e Magistero. Interventi dei padri nel Concilio Vaticano II e nei sinodi dei vescovi del 1971 e 1990*, Cinisello Balsamo 1994, 29.

13 Cfr. Giovanni Paolo II, *Pastores dabo vobis*, 65.

Colui che è chiamato a discernere e valutare la verità di tale vocazione deve essere cosciente di svolgere un servizio non a suo nome, ma a nome della Chiesa. È da essa, dunque, che deve mutuare i criteri generali del discernimento e ad essa deve obbedire. «Si deve evitare – afferma Benedetto XVI – che i vescovi, spinti da pur comprensibili preoccupazioni funzionali per la mancanza di clero, non svolgano un adeguato discernimento vocazionale e ammettano alla formazione specifica e all'ordinazione candidati che non possiedono le caratteristiche necessarie per il servizio sacerdotale»[14]. La vocazione del sacerdote è una vocazione che certamente ha un aspetto di *ex opere operato*, che è la celebrazione dei sacramenti, ma che ha anche un aspetto di *ex opere operantis*, che è la predicazione e soprattutto l'educazione delle persone.

Se una persona è gravemente disturbata, se non è in pace con se stessa, se non ha raggiunto una maturità tale da saper portare i propri pesi e conoscere le proprie capacità, costituirà un problema per coloro ai quali è mandato.

3.2.1. Che cosa chiede la Chiesa

Piuttosto che discorrere astrattamente sul tema del discernimento delle vocazioni sacerdotali, o approfondirne un aspetto particolare, mi sembra più utile sintetizzare, sia pur schematicamente, ciò che la Chiesa chiede a tutti i candidati al sacerdozio, così come emerge dai vari documenti che il Magistero ha prodotto, espressione di una profonda saggezza maturata in duemila anni di esperienza.

a) Innanzitutto *una adesione sincera alla fede cattolica*. «L'esperienza e l'accettazione della Chiesa è parte essenziale del cammino di formazione al sacerdozio»[15]. La Chiesa è sempre stata molto cauta nell'accogliere in seminario neofiti. Gli ambiti familiari, culturali o politici da cui provengono specialmente oggi i giovani che chiedono di entrare in seminario, non sono più, come una volta, permeati dal cristianesimo e sempre più spesso contribuiscono al formarsi di una mentalità che l'incontro con la bellezza di una testimonianza cristiana non basta di per sé a mutare. La *ratio funadamentalis* del 1985 afferma esplicitamente la preoccupazione nei confronti delle nuove generazioni che manifestano «diffidenza per quanto sa di vecchio e di tradizionale; una volubilità nelle decisioni; un'incostanza nel portare a compimento le risoluzioni; una mancanza di docilità, tanto necessaria al vero pro-

---

14 Benedetto XVI, *Sacramentum caritatis*, 23.

15 J. Ratzinger, *Prospettive della formazione sacerdotale oggi*, cit., 27.

gresso spirituale; un animo diffidente e critico verso l'autorità e le varie istituzioni civili ed ecclesiastiche»[16].

b) *Una vocazione sincera, genuina, costante*. In secondo luogo occorre considerare la consapevolezza del candidato, smascherare l'adesione emozionale o soltanto istintiva alla propria vocazione. Bisogna che questi abbia una certa maturità nella percezione della rilevanza pubblica e delle implicazioni esistenziali connesse alla propria vocazione.

c) Poi *l'attitudine alla preghiera e alla vita di preghiera*, cioè al suo esercizio come espressione dell'amore a Cristo. «Il sacerdote deve essere un uomo che conosce Gesù nell'intimo, che lo ha incontrato e ha imparato ad amarlo»[17]. Non può non essere innanzitutto un uomo di preghiera colui che è chiamato ad essere voce degli uomini presso Dio e voce di Dio presso gli uomini. Quando ci si trova davanti a una persona che è realmente segnata dalla preghiera, anche le difficoltà più gravi possono essere affrontate. La disponibilità alla preghiera, una capacità seria di domanda, è certamente un segno importante della trasparenza del soggetto al Tu di Cristo.

d) *Un amore alla Chiesa come corpo di Cristo e popolo santo di Dio*. Sarebbe superfluo sottolineare quanto questo sia importante per la vita di un giovane che si prepara al sacerdozio, chiamato proprio a essere educatore del popolo santo. Senza un'intima passione perché Cristo sia conosciuto e amato, senza una passione per gli uomini e per la gloria di Cristo nel mondo, non si comprenderebbe il mistero del sacerdozio. Perché questa passione non scada nella volubilità del sentimento, occorre che si alimenti e si realizzi in un amore ai sacramenti. Innanzitutto all'Eucaristia come sacramento generatore del popolo, espressione del battesimo. Un amore al sacramento della Penitenza. Alla Madre del Signore, venerata come prototipo del popolo cristiano e della sua vocazione[18]. Un amore al papa anche come espressione dell'estrema obbedienza che si deve a Gesù nella storia.

e) *Desiderio di immedesimazione a Cristo povero, casto e obbediente*. «Per il compimento delle funzioni sacerdotali si richiede una santità interiore maggiore di quella richiesta anche dallo stato religioso. E se, per raggiungere questa santità di vita, la

---

16 Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Ratio funadamentalis istitutionis sacerdotalis* (1985), 2.

17 J. Ratzinger, *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Cinisello Balsamo 1991, 91.

18 Cfr. Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica, *La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale* (1988).

pratica dei consigli evangelici non è imposta al sacerdote in virtù dello stato clericale, essa si presenta nondimeno a lui, come a tutti i discepoli del Signore, come la via regolare della santificazione cristiana»[19]. La disponibilità a lasciarsi educare alla povertà, alla castità e all'obbedienza è fondamentale per chiunque voglia seguire Cristo sulla via del sacerdozio ordinato. In lui va educato il desiderio di vivere la povertà come disponibilità di sé e di tutti i propri beni per l'edificazione del popolo di Dio. Di vivere la verginità anche evitando, almeno come tensione, ciò che esteriormente la contrasta. Va curata la disponibilità reale all'obbedienza ai superiori, valutando che non ci sia nel soggetto un orgoglio invincibile tale da renderlo incapace di aderire ad un punto di alterità esterno a lui e al suo orizzonte. «Il sacerdozio – afferma in sintesi Ratzinger – esige l'abbandono dell'esistenza borghese e l'accettazione strutturale della perdita di sé»[20].

f) *Un'attitudine alla carità*, sorgente e fine di tutte le altre virtù. Vivere la carità è la strada fondamentale della identificazione a Gesù perché essa esprime meglio di qualsiasi altra definizione, la sua realtà più intima. Attraverso la carità si impara ad avere lo stesso sguardo che Cristo aveva sugli uomini e sulle cose, la vita si dilata fino ad assumere le dimensioni del Suo cuore. È fondamentale, dunque, che l'attitudine alla carità sia non solo riconosciuta nel discernimento iniziale, ma alimentata e sostenuta da una educazione continua ad essa.

g) *Una sana costituzione fisica e psichica*, non gravata da problemi che possono pregiudicare la libera adesione ai fini prescelti o che rendono sconveniente o impossibile l'assunzione di responsabilità. Come dice sant'Ignazio negli *Esercizi*, molti si ingannano su questo aspetto facendo di una scelta sbagliata o cattiva una vocazione divina. Distinguere una vocazione autentica dalla speranza di superamento di problemi psicologici è uno dei punti più difficili da discernere. La difficoltà è data dal fatto che Dio può anche servirsi di persone con problemi patologici: non pochi santi nella Chiesa avevano evidenti malattie psicologiche e Dio se ne è servito per il suo progetto. Certo è sempre utile tener presente che se la persona non è in grado di portare i pesi che vengono dai propri limiti è molto difficile che possa portare i pesi del sacerdozio.

---

19 Giovanni XXIII, *Sacerdoti nostri primordia*.

20 J. Ratzinger, *Prospettive della formazione sacerdotale oggi*, cit., 29.

3.2.2. Discernimento e psicologia

Vorrei a questo punto fare un nota bene sull'aiuto che al discernimento vocazionale può venire dalle scienze psicologiche. Innanzitutto non è superfluo ribadire che la vocazione, qualunque essa sia, e in particolare il discernimento della vocazione al sacerdozio, non può mai essere affidata a una valutazione puramente psicologica. La vocazione è dono di Dio ed è la Chiesa, come abbiamo già detto, che proprio per salvaguardare il bene della propria missione e quello delle persone, si impegna nel difficile compito di cogliere se un uomo ha le doti ragionevolmente sufficienti in vista del ministero presbiterale, che è un ministero pubblico. Esso richiede un equilibrio capace di relazioni mature, in particolare capace di vivere la propria sessualità nel celibato non come un peso, una costrizione, ma come un dono che mette la propria persona in relazione con le altre.

Così se il discernimento della vocazione prescinde dalla valutazione degli psicologi, questi possono invece aiutare il candidato al sacerdozio a guarire da «particolari ferite del passato non ancora risolte»[21] che possono costituire un ostacolo anche molto grave al proprio equilibrio. La Chiesa stessa dichiara apertamente la sua fiducia nell'aiuto che in questo campo può ricevere dalle scienze psicologiche. Basti pensare al recente documento diffuso dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica nel quale si afferma che gli esperti nelle scienze psicologiche «possono offrire ai formatori non solo un parere circa la diagnosi e l'eventuale terapia di disturbi psichici, ma anche un contributo nel sostegno allo sviluppo delle qualità umane, soprattutto richieste dall'esercizio del ministero, suggerendo utili itinerari da seguire per favorire una risposta vocazionale più libera»[22].

3.2.3. Le esigenze della comunità particolare

Accanto a quelli che ho chiamato criteri generali, occorre tener presenti anche le finalità e le richieste specifiche che emergono dalla eventuale determinata comunità sacerdotale della quale il giovane vorrebbe entrare a far parte. Naturalmente non posso qui entrare nel dettaglio di queste richieste, tanto esse sono eterogenee e legate alle particolari costituzioni di ogni comunità. Mi preme però, parlando di discernimento, sottolineare l'importanza fondamentale di questi criteri specifici che salvaguardano l'identità di un istituto. Lo stesso diritto canonico, parlando degli Istituti di

---

21 Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, 5.

22 *Ibid.*, 5.

Vita Consacrata e delle Società di Vita Apostolica, sottolinea il dovere di mantenersi fedeli al carisma – o *patrimonium*, per utilizzare il linguaggio del Codice – proprio dell'istituto[23]. Le esigenze particolari e specifiche in cui tale carisma inevitabilmente si esprime illuminano e rendono serena la decisione di accettare o meno un giovane in un determinato luogo: che uno, per esempio, affascinato da un aspetto particolare della vita sacerdotale di un istituto di missionari, chieda di entrarvi, ma non sia disponibile a partire per la missione o a intendere questa secondo l'orientamento dell'istituto stesso, è un segno evidente che probabilmente quello non è il suo posto o non è stato ancora riconosciuto come tale. Rispettare lo specifico di una comunità sacerdotale significa rispettare il metodo dell'Incarnazione. La vocazione non è mai generica, ma sempre determinata. È sempre chiamata in un luogo specifico, luogo che l'uomo è invitato a riconoscere e a vivere come l'espressione della Chiesa universale, sua dimensione eucaristica.

3.2.4. Un criterio sintetico

Come ho avuto modo di spiegare nelle pagine precedenti, il discernimento può certamente esercitarsi su alcuni punti analitici e decisivi della forma di vita cui il giovane è chiamato nel sacerdozio. L'amore alla preghiera, per esempio, è un punto rivelatore perché è scoperta della propria dipendenza originale, del proprio affidamento in tutto e per tutto alle braccia di Dio. Poi la verginità abbracciata come strada della propria pienezza affettiva, l'obbedienza desiderata come sicurezza per la propria strada, la passione perché il giudizio che nasce dalla fede illumini tutte le pieghe della vita, sia comunicato agli uomini e possa così illuminare anche la loro, l'amore per la persona, per la sua singolarità irripetibile.

Ma penso che occorra, alla fine, rivolgersi ad un punto sintetico. Ciò che mi sembra particolarmente significativo è capire se la persona che si ha davanti ami veramente più Cristo del superamento dei propri limiti, del proprio progetto, delle proprie difficoltà, anche delle proprie obiezioni. In altri termini, se la persona ha lo sguardo rivolto a Dio o a se stessa, è tutta protesa a camminare sulla strada che Dio le ha indicato o è ripiegata a cercare, in una possibile auto perfezione, la propria risposta alla voce che chiama.

---

[23] Cfr. *Codex Iuris Canonici*, III pars.

4. La paternità spirituale

Riconoscere l'autenticità di una vocazione, avere di fronte un giovane deciso ad abbracciarla, non vuol dire che questi sia pronto e preparato a ciò che il Signore gli chiede. Né questo è in realtà possibile. È compito del padre spirituale, dei superiori del seminario e degli insegnanti accompagnare con prudenza e decisione il giovane lungo il cammino che inizia a percorrere. Alcune delle stesse condizioni che la Chiesa pone per illuminare il discernimento di una vera vocazione sacerdotale, come l'amore alla preghiera e al popolo di Dio, per esempio, o anche una certa maturità affettiva, sono in realtà semi che hanno bisogno di molto tempo e di un lungo cammino, mai definitivamente compiuto, per affondare le proprie radici e germogliare in una vita santa ed equilibrata.

Forse più ancora rispetto alle altre vocazioni, quella del sacerdote, proprio per la sua natura missionaria, esige un equilibrio, una maturità, una disponibilità ad un lavoro su di sé che non possono essere messi in secondo piano. Esige di essere saldamente ancorata ad una vita di preghiera costante e profonda.

Grave compito del padre spirituale è quello di accompagnare, giudicare e sostenere questa maturazione, «offrire uno spazio – e questo descrive anche il compito essenziale del seminario – in cui possa continuamente compiersi questo costruire spirituale»[24].

4.1. Chi è il padre spirituale?

Nemo pater est, sicut Deus est Pater[25], ricorda il catechismo riassumendo in questa felicissima espressione il cuore di tutta la Rivelazione. Nessuno è padre quanto Dio. Ogni paternità umana, sia essa carnale o spirituale, trova in Dio il suo modello e il suo orientamento. È Dio padre che genera, è lui che custodisce e fa crescere. Lui crea, lui educa. Se il padre carnale partecipa e serve innanzitutto l'opera creativa di Dio, il padre spirituale invece partecipa essenzialmente della Sua opera educativa.

4.1.1. Padre perché figlio

Cosa è chiesto al padre spirituale? Qual è il suo compito precipuo?

C'è un'immagine nel II libro dell'*Eneide* che ci aiuta ad entrare in cosa voglia dire

---

24 J. Ratzinger, *Prospettive della formazione sacerdotale oggi*, cit., 16.

25 *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 239.

paternità[26]: Enea accompagna il figlio Ascanio lontano da Troia in fiamme, portando sulle spalle il padre Anchise. Il padre è colui che guida, colui che indica la strada, colui che la percorre insieme. Ma come la percorre? Mostrando cosa voglia dire essere figlio, sostenendo la gravità del proprio padre, di colui da cui lui stesso è sostenuto. Basta guardare le splendide raffigurazioni di Raffaello o di Batoni per vedere che tutte le energie di Enea sono impiegate nel portare il padre, ed è questo che educa e conduce anche suo figlio.

Cristo, non solo "sulle sue spalle", ma in ogni piega della sua esistenza lascia trasparire il Padre. Tutta la sua vita non è altro che la visibilità del Padre: solo la comunione con lui spiega adeguatamente ogni suo gesto, ogni sua parola, ogni respiro.

Il senso profondo della paternità spirituale è proprio quello di introdurre in questa comunione.

A tale scopo è fondamentale che il padre spirituale viva innanzitutto in comunione con gli altri superiori del seminario o della casa di formazione. In questo modo potrà servire veramente la vocazione di chi ha di fronte. Solo così la sua presenza contribuirà all'edificazione di una casa, di quello «spazio» cioè – per usare le parole dell'allora cardinal Ratzinger – in cui solamente può compiersi l'edificazione dell'uomo[27].

Prima responsabilità di chi accompagna un giovane nel suo cammino sacerdotale è, dunque, partecipare della dimensione ecclesiale della comunità educativa. Questo significa conoscere le finalità della Chiesa (così come dell'eventuale istituto particolare) e verificare nel ragazzo sia la disponibilità a queste finalità, sia una proporzionata attitudine a esse. Innanzitutto una disponibilità. In tutta la letteratura sul tema della direzione spirituale questo è un tema ricorrente e, in un certo senso, anche riassuntivo. In fondo la Chiesa chiede al padre spirituale una verifica della serietà nell'intenzione del soggetto. Un'intenzione non è mai generica: si diventa preti in un luogo preciso per un particolare servizio. Accanto alla disponibilità occorre però anche una proporzionata attitudine. Nessuno è perfetto, perciò con "proporzionata" intendo sottolineare una ragionevole speranza che condurre un ragazzo fino al sacerdozio non sia un insulto alla provvidenza.

4.1.2. Accompagnare «in sinu Jesu»

Conoscere una persona esige molto tempo, molti colloqui, una certa comunanza

---

26 Virgilio, *Eneide*, II, 705 ss.

27 Cfr. J. Ratzinger, *Prospettive della formazione sacerdotale oggi*, cit., 14-18.

di vita. Il padre spirituale è chiamato a vivere questa sua responsabilità nella concretezza di un cammino lungo il quale aiuta il ragazzo che Dio gli ha affidato a giudicare l'esperienza che vive e fare un lavoro su di sé. In questo lavoro è molto importante imparare a rileggere la propria storia, riconciliarsi con essa. Riscoprire l'importanza di tante esperienze passate, la loro influenza su di sé. Riscoprire soprattutto i propri genitori carnali ai quali siamo legati da fili ben più profondi e spessi di quanto riusciamo a percepire. Tutto questo è fondamentale per raggiungere una maturità affettiva senza la quale il futuro ministero sacerdotale sarebbe penosamente offeso, tragicamente esposto ai rischi dello spiritualismo, dell'attivismo e, infine, del lassismo.

Si tratta, per il ragazzo, di un lavoro lungo, non facile, a volte persino doloroso. Un lavoro che ha come unico scopo quello di aiutarlo a raggiungere la propria statura totale. Di entrare nello sguardo che Dio ha su di lui e sul mondo.

Ma come è possibile questo? La fioritura dell'umano è resa possibile dalla grazia di Cristo; non avviene perciò seguendo delle tappe che si possono prefissare secondo programmi stabiliti, ma guardando Gesù e domandando che la sua umanità fiorisca in noi. Ogni altra posizione, infatti, soprattutto la posizione di chi si aspettasse tutto da se stesso, sarebbe non solo destinata all'insuccesso, ma anche portatrice di delusione, disillusione e, molto spesso, di una incapacità a ricominciare. Anche sulla posizione contraria, non meno negativa, il padre spirituale è chiamato a vigilare: quella di chi non si aspetta nulla da sé, di chi pensa che "Dio fa tutto da solo", ignorando che la grazia nella vita di un uomo suscita la libertà, suscita in lui il volere e l'agire. È una verità antica, riaffermata con autorevolezza dal Concilio di Trento: non siamo morti, ma feriti. La nostra umanità non è l'umanità di un morto, ma di un ferito; è quindi un'umanità che vuole, che *può* volere.

Non di angeli ha bisogno Dio, ne ha in abbondanza, né di asettici esecutori, nella sua onnipotenza può farne tranquillamente a meno. Dio ha bisogno di uomini. Della loro libertà e del loro amore.

Gesù Cristo Salvatore e Giudice

Editoriale, di Aldino Cazzago
Cristo di Rouault (riproduzione)
In agonia fine alla fine del mondo è Cristo, giudice e salvatore, di Maria Antonietta Crippa
Gesù Cristo mio giudice e mio Salvatore, di Ignazio Sanna
Nessun altro nome da cui essere giudicati, di Antonio Maria Sicari
"*Vedrete venire il Figlio dell'Uomo*". *Note sull'iconografia di Cristo Giudice*, di Michele Dolz
Le indulgenze, dono totale della misericordia di Dio, di Jean-Robert Armogathe
Pluralismo delle religioni e dialogo interreligioso. Fede e dialogo, società e tolleranza, di Julien Ries
I "fratelli e sorelle maggiori". Per una sintesi della teologia dell'Ebraismo di Joseph Ratzinger, di Karl-Heinz Menke
La "Lettera ai cercatori di Dio": genesi e presentazione, di Bruno Forte
Sant'Anselmo d'Aosta (1033-1109), di Antonio Maria Sicari
A trent'anni dallo storico primo viaggio di Giovanni Paolo II in Polonia, di Aldino Cazzago

communio
Rivista Internazionale di Teologia e Cultura
numero 221, luglio-agosto-settembre 2009

Editoriale Jaca Book

Abbonamento annuo, 4 numeri 38,00€. Un numero 11,50€
Ccp 14918205, intestato
Editoriale Jaca Book, via G. Frua 11, 20146 Milano
Oppure carte di credito BA, AE, CartaSI, Diners
www.communio.it - communio@jacabook.it - serviziolettori@jacabook.it

La spiritualité sacerdotale selon le saint Curé d'Ars

François-Xavier Amherdt
Université de Fribourg (Suisse)

Année paulinienne, année sacerdotale à l'occasion des 150 ans de la «naissance au ciel» de Jean-Marie-Baptiste Vianney: l'enchaînement est fort symbolique, malgré les différences de trajectoires d'existence qui séparent le vigoureux apôtre, planteur d'Églises et athlète de Dieu, du petit fils de paysan devenu curé d'une minuscule paroisse. Car, ainsi que l'affirmait le Pape Benoît XVI lors de la catéchèse prononcée le 24 juin 2009, quelques jours après l'ouverture de l'année sacerdotale pour la fête du Sacré-Cœur de Jésus, «[I]l y a cependant quelque chose de fondamental qui les rassemble: il s'agit de leur identification totale avec leur ministère, leur communion avec le Christ qui faisait dire à saint Paul: "Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi" (Ga 2,20). Et saint Jean-Marie Vianney aimait répéter: "Si nous avions la foi, nous verrions Dieu caché dans le prêtre comme une lumière derrière la vitre, comme le vin mélangé à l'eau"».

1. Une spiritualité de transparence

La spiritualité sacerdotale à l'école du curé d'Ars est donc *en premier lieu* une affaire de transparence. Plus la vie du prêtre est identifiée au Christ, plus sa manière d'être et d'agir ressemble aux mœurs mêmes de Dieu en Jésus-Christ, et plus son ministère sera cohérent et sa parole crédible. «Il ne prêche pas encore très bien – disaient les paroissiens après le premier sermon du vicaire Vianney à Ecuvilly –, mais il possède la qualité la plus importante d'un prédicateur: il commence par faire ce qu'il

dit. Des prêtres bons comme lui, cela fait vraiment croire au Bon Dieu»[1].

Puisque le prêtre est appelé à re-présenter sacramentellement le Christ Tête pour les membres de l'Église, son Corps, c'est par la bonté radicale de son être et de son action pastorale qu'il fera «aimer Dieu». Dès son arrivée dans sa paroisse, le curé d'Ars constatait combien Dieu n'était pas «quelqu'un» pour ses ouailles. «Je sens cette absence de Dieu dans la vie de mes paroissiens, et j'en souffre – déclarait-il à la châtelaine d'Ars –. Ils sont gentils pour moi, mais ce qui compte, c'est ce qu'ils sont pour le Seigneur. Il faut que je les donne tous à Dieu».

1.1. Un engendrement par «contagion»

La raison d'être du prêtre? Favoriser la rencontre personnelle de chacun avec le Christ, mettre en place les conditions de possibilité pour que chaque personne se sente aimée de Dieu et vive une expérience intérieure, voire «mystique» avec le Seigneur. Le ministère du prêtre participe donc de manière éminente à ce que la recherche actuelle en théologie pastorale francophone appelle «la pastorale d'engendrement»[2].

«Il ne nous laissera pas tranquilles tant que nous n'aimerons pas le Bon Dieu comme lui», soupirait un notable d'Ars. Le prêtre n'a d'autre préoccupation que de permettre à tout être, enfant, adolescent, jeune, adulte, vieillard, de se laisser engendrer à la vie de l'Esprit, chacun à sa manière, unique et connue de Dieu seul. Cela présuppose qu'il soit donc lui-même profondément habité de cette présence divine pour qu'il puisse en rayonner comme en surabondance. Ainsi que le dirait Paul, il convient qu'il soit «la bonne odeur du Christ» (2 Co 2,15), par la tendresse ferme et la douceur exigeante de son témoignage. Il est invité à pratiquer une «pastorale du parfum»: si en lui et autour de lui cela «sent bon» le Christ, les êtres seront irrésisti-

---

1 Les diverses citations de Jean-Marie Vianney et des témoins de son époque sont tirées et adaptées de ses principales biographies en français: D. Pezeril, *Pauvre et saint curé d'Ars*, (Livre de vie 56-57) Paris 1959; 2002[2]; M. Van der Meersch, *Vie du curé d'Ars*, Paris 1979; R. Fourrey, *Jean-Marie Vianney, curé d'Ars. Vie authentique*, Paris 1981; A. Dupleix, *Comme insiste l'amour. Présence du curé d'Ars*, Paris 1986; B. Bro, *Jean-Marie Vianney, curé d'Ars*, (Foi vivante 245) Paris 1990; B. Nodet, *Le curé d'Ars par ceux qui l'ont connu*, Paris 1994; Id., *Jean-Marie Vianney curé d'Ars. Sa pensée, son cœur*, Paris 2007; A. Ravier, *Le curé d'Ars, un prêtre pour le peule de Dieu*, Paris 1998; E. Faure, *Le curé d'Ars*, Paris 2001; C. Lassagne, *Le Curé d'Ars au quotidien par un témoin privilégié*, Paris 2003; F. Trochu, *Le Curé d'Ars, saint Jean-Marie Vianney*, Paris 2004[2]; M. Joulin, *Petite vie de Jean-Marie Vianney, Curé d'Ars*, Paris 2004; F. Bouchard, *Le Saint Curé d'Ars, viscéralement prêtre*, Paris-Mulhouse 2005; J.-J. Antier, *Le curé d'Ars. Un saint dans la tourmente*, Paris 2006.

2 Cf. les deux ouvrages dirigés par P. Bacq et C. Theobald (dir.), *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement* (2004) et *Passeurs d'Évangile. Autour d'une pastorale d'engendrement* (2008), coll. «Théologies pratiques», Bruxelles-Montréal-Paris.

blement attirés par ce parfum de l'Esprit. Par une contagion encore plus irrésistible que celle de la grippe A H1 N1!

2. *Le pouvoir des mains vides*[3]

D'où vient «l'autorité» conférée au prêtre, sinon de «l'exousia» de Jésus lui-même? Une autorité paradoxale, comme chez cet obscur curé, faible en études au point d'être renvoyé du Grand Séminaire Saint-Irénée de Lyon, nul en latin mais «premier par le cœur»; une autorité qui requiert des aptitudes exégétiques et théologiques mais qui, fondamentalement, provient du caractère sacramentel de l'ordre. A condition que le prêtre se laisse toujours davantage configurer au Christ, au nom duquel il annonce l'Évangile, célèbre la liturgie, rassemble la communauté et sert ses frères. Une autorité qui demande donc des «compétences» foncièrement spirituelles, un «savoir-être», dirait-on en jargon pédagogique, autant qu'un «savoir» et qu'un «savoir-faire»: un amour profond de l'Évangile, du Seigneur et des hommes, cultivé, comme le faisait le curé d'Ars, dans la prière, la formation permanente[4], la *lectio divina* et la passion pour les hommes d'aujourd'hui.

Les contemporains de Jean-Marie Vianney rapportent qu'il semblait «contempler ce dont il parlait», et que sa gestuelle expressive emportait les réticences. Prêcher la Bonne Nouvelle convoque toutes les dimensions de l'être, l'âme, le cœur et le corps, en plus d'une rhétorique bien ajustée dans l'Esprit.

Au fond, le prêtre ne dispose d'aucun «pouvoir», si ce n'est celui des mains vides. «C'est quand je suis faible que je suis fort», confessait le puissant Apôtre des nations

---

3 C'est le titre du dernier ouvrage de mon confrère d'ordination – c'était le 17 juin 1984, lors de la venue du Pape Jean-Paul II dans ma cité, Sion, ville épiscopale, soit… il y a 25 ans –, l'Abbé Joël Pralong, curé «in solidum» de Salins-Les Agettes-Veysonnaz et Nendaz, publié aux Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice 2009, avec une préface du Cardinal de Lyon Philippe Barbarin. Comme l'indique le sous-titre, «Jérémie, le curé d'Ars, le prêtre», J. Pralong y établit un parallèle suggestif entre la parole du prophète des «Confessions», l'Abbé J.-M. Vianney et le prêtre d'aujourd'hui: une même parole les habite, spécifique à chaque période, qui appelle et interpelle, impossible à contenir, décapante et douloureuse, qui purifie comme l'or au creuset et qui ouvre à la lumière (pour reprendre les titres des diverses parties du livre).

4 Malgré ses horaires incroyables, Jean-Marie Vianney s'appliquait à lire chaque soir un ouvrage de spiritualité ou de théologie avant de s'endormir: «Que viendra-t-on demander à un prêtre? se disait-il. Des précisions sur Dieu et sur la manière d'aimer Dieu». Malgré ses lacunes et ses trous de mémoire, il était intelligent et travailleur, affirment ses professeurs. L'essentiel est de faire au mieux avec ce que l'on est et ce que l'on a, et de laisser Dieu accomplir le reste…

(2 Co 12,10). C'est lorsqu'il renonce à toute maîtrise sur les fruits de son ministère et sur la Parole qu'il proclame que le prêtre remplit sa mission: une heureuse «démaîtrise», selon l'expression d'A. Fossion[5], applicable à tout ministère pastoral ou catéchétique, laïc ou ordonné, indispensable car c'est l'Esprit seul qui fait germer le grain semé en abondance: «Il en est du Royaume de Dieu comme d'un homme qui aurait jeté du grain en terre: qu'il dorme ou qu'il se lève, nuit et jour, la semence germe et pousse, il ne sait comment» (Mc 4,26-27).

Tel est le *deuxième trait* d'une spiritualité sacerdotale à l'image de l'Abbé Vianney: un abandon à l'action du Seigneur qui libère de toute fausse culpabilité devant l'apparent échec des actes du ministère. Ce n'est pas «par hasard» que le curé d'Ars se prénommait Jean-Marie-Baptiste[6]! Comme le Précurseur, le prêtre n'est que la «voix de la Parole», il ne fait que renvoyer à Celui dont l'Écriture révèle le dessein. Il est un «passeur d'Évangile», chargé de communiquer cette Bonne Nouvelle qui illumine sa vie et qu'il ne peut garder pour lui. Les mains vides, il a la possibilité d'accueillir pour lui le don de Dieu et de le transmettre à sa communauté.

2.1. La kénose du pauvre

Cet authentique «lâcher-prise» ne peut faire l'économie d'une certaine ascèse pour participer au mystère même de la mort et de la résurrection du Christ. Sans aller jusqu'aux mortifications extrêmes que s'imposait l'Abbé Vianney, sans adopter son rythme de sommeil ni son régime alimentaire (!), la vie de prêtre implique une certaine mort à soi-même pour faire de toute l'existence sacerdotale un «sacrifice vivant» englobant la volonté, la liberté, l'intelligence et l'être corporel (cf. Rm 12,1-2). «Seule la participation au sacrifice du Christ, à sa *khènosis*, rend l'annonce authentique – précise Benoît XVI dans la même allocution du 24 juin 2009 –. Tel est le chemin qu'il [le prêtre] doit parcourir avec le Christ pour parvenir à dire au Père avec lui: que s'accomplisse non «ce que je veux, mais ce que tu veux» (Mc 14,36)».

Le curé d'Ars donnait l'exemple de cette joyeuse abnégation et il invitait ses paroissiens à faire de même. S'il les exhortait à de vigoureuses pénitences, c'est parce qu'il y voyait le préliminaire nécessaire à l'accueil de la tendresse divine. «Je pleure de ce que vous ne pleurez pas de vos péchés», disait-il à un pénitent. «Être aimé de Dieu, vivre en sa présence! Tout faire pour lui plaire, oh! que c'est beau!».

---

5 Cf. A. Fossion, *Dieu toujours recommencé. Essai sur la catéchèse contemporaine*, (Théologies pratiques) Bruxelles-Montréal-Paris-Genève 1997, 52-53.

6 Du reste, la catéchèse pontificale à laquelle notre contribution fait référence a été livrée le jour de la nativité de saint Jean-Baptiste, le 24 juin dernier.

Si rien n'était trop magnifique pour le Seigneur, les plus somptueuses chasubles, les plus belles décorations, une église dépoussiérée et complètement rénovée, peu lui importait son confort personnel. Pauvre parmi les pauvres, configuré au Christ nu sur la croix, J.-M. Vianney donnait tout ce qu'il avait. Sa générosité se faisait inventive, notamment pour édifier l'œuvre de la *Providence*, cet orphelinat qu'il avait fondé et qui rayonnait de l'amour du Seigneur. «Vous n'avez plus de lit pour ce nouvel arrivé – disait-il à sa collaboratrice directrice de l'établissement, Catherine Lassagne –, il reste le vôtre!».

3. Sacerdoce *et* service

Dans cette perspective, les deux conceptions du prêtre que d'aucuns tendent à distinguer, voire à opposer, se trouvent en fait profondément unies: d'un côté la vision «sacramentelle-ontologique» du prêtre identifié au Christ, Tête de l'Église son Corps mystique, et de l'autre, la notion «socio-fonctionnelle» de service pour l'Église et dans le monde.

Car, d'une part, ce n'est que si le prêtre ancre son sacerdoce dans l'être même du Christ que l'ensemble de ses tâches apostoliques pourront s'ouvrir à la fécondité de l'Esprit. C'est dans la célébration du sacrifice de la messe, auquel il associe l'offrande de sa propre existence, qu'il puise la raison d'être de son ministère. D'autre part, ce «sacrifice spirituel» ne trouve sa réalisation plénière que s'il se traduit dans des actes concrets de fraternité, de solidarité et d'évangélisation. Ainsi, le primat de l'eucharistie, marqué par le binôme «sacerdoce-sacrifice», ne s'oppose pas au primat de la Parole et du service de l'annonce.

En Jésus, vie reliée au Père et proclamation de l'Évangile font ensemble signe. Le Christ allie toujours le geste à la Parole: ses rencontres salvifiques avec les femmes et les hommes de son temps, les miracles et guérisons qu'il opère font advenir le Royaume que sa prédication proclame. Il dit ce qu'il fait, il fait ce qu'il dit et ce qu'il dit se fait.

De même le curé d'Ars manifestait une profonde cohésion entre son être tout donné à Dieu dans l'oraison personnelle et la messe quotidienne, et son ministère paroissial de confession ou de catéchèse.

3.1. Serviteur du Christ et des hommes

C'est en cela que consiste la *troisième caractéristique* d'une spiritualité sacerdotale inspirée du curé d'Ars: profondément et «ontologiquement» unie au Christ Serviteur (Ph 2,5-11), l'existence du prêtre est donc dans le Christ et avec le Christ au service des hommes ses frères. Ainsi que le souligne Benoît XVI dans la même catéchèse de juin dernier, «il est le ministre de leur salut, de leur bonheur, de leur libération authentique, mûrissant, dans cette assomption progressive de la volonté du Christ, dans sa prière, dans le «cœur à coeur» avec Lui».

Le prêtre est un «autre-Christ-pour-les-autres». Son ministère est par nature relationnel, or-donné, tout donné au Père par son Fils, et entièrement donné aux hommes que le Christ veut sauver.

3.2. Une intense vie intérieure

La condition pour vivre ce double service? Une intense vie de prière, une relation constante avec Celui qui est la Source: «Oh que c'est beau la prière, dit Jean-Marie Vianney, en elle l'âme peut se nourrir du Seigneur. Il n'y a que Dieu qui lui suffise! Il n'y a que Dieu qui puisse la remplir, il n'y a que Dieu qui puisse la rassasier de sa faim. Que c'est beau cette vie intérieure! Elle nous donne l'union avec le Bon Dieu. On ne se trompe jamais quand on donne à Dieu. Quand on a fait le premier pas, quand on en a tâté, qu'il est difficile de s'en décrocher!».

Pour le curé d'Ars, un prêtre qui célèbre la messe comme un fait ordinaire, ou qui n'a pas de vie intérieure, se met en danger d'insignifiance et de déliquescence. «Nous ne pouvons rien donner aux autres si nous n'avons pas d'intériorité – commente le Souverain Pontife –. Nous devons trouver les sources de cette intériorité, comme la messe, célébrée de l'intérieur, et la remise de notre vie entre les mains de Dieu»[7].

Comment faire pour prier? On connaît la fameuse réplique du père Chaffangeon, ce paysan qui passait très régulièrement des moments à l'église: «Que fais-tu là, si longtemps?», lui demandait, intrigué, un de ses amis. «Je l'avise et il m'avise», répondit le vieil homme. «On n'a pas besoin de tant parler pour prier, enseigne l'Abbé Vianney. On sait que le Bon Dieu est là, on lui ouvre son cœur, on se complaît en sa présence. Car la prière est une douce amitié, une familiarité étonnante. C'est un «doux entretien» d'un enfant avec son Père».

C'est dans ce dialogue avec le Père que le prêtre puise la force de répondre à l'ap-

[7] Cf. Benoît XVI, *Discours du 14 septembre 2006* à la cathédrale de Freising, lors de sa rencontre avec les prêtres et les diacres permanents de la Bavière, dans www.zenith.org.

pel qui donne sens à son existence. C'est dans l'adoration du Saint Sacrement qu'il trouve l'élan pour accomplir sa mission au service de l'Amour: «Oh, mes enfants, si vous aviez plus de foi, avec quel respect et quel amour vous viendriez passer quelques instants devant notre Seigneur qui nous attend pour nous donner ses grâces», disait cet amoureux de l'eucharistie. Jean-Marie Vianney parlait si souvent de la présence réelle du Christ au tabernacle et prêchait si bien par l'exemple de son adoration quotidienne, que les gens regardaient l'église paroissiale avec des yeux tout neufs: «C'est la maison du Bon Dieu – se disaient ainsi les gens d'Ars –. Il habite là pour être au milieu de nous».

4. Un coeur débordant de miséricorde

Quatrième marque de la spiritualité du prêtre, dans la mouvance de l'apostolat du curé d'Ars: un amour débordant pour ses paroissiens, une passion pour la conversion de chacun d'eux, une tendresse surabondante pour le plus petit d'entre eux.

Bien sûr, le contexte de l'époque de «restauration post-révolutionnaire» explique les outrances dans lesquelles tombe parfois le saint Curé. Il avait une telle hantise du salut des âmes, qu'il pourfendait en chaire, avec une rigueur non transposable aujourd'hui, toutes les activités dont il craignait qu'elles puissent conduire à la perdition: cabarets et cafés, danse et bal, blasphèmes et jurons, travail le dimanche… Non sans ruse malicieuse d'ailleurs. Pensons à son subterfuge pour détourner un violoniste venu faire danser les jeunes à Ars – il donna à l'artiste le double de la somme qui lui avait été promise pour son activité musicale – ou sa manière de capter l'intérêt des jeunes filles le dimanche après-midi, afin de les empêcher de rejoindre le bal populaire – il les invitait à déguster à l'envi les fruits du jardin de la cure et leur proposait ensuite des lectures savoureuses et édifiantes…

Alcool, sensualité, manque de respect du nom et du jour du Seigneur: il combattait ces menaces à l'équilibre de la vie des couples, des familles et des âmes par souci extrême de la conversion de ses ouailles. Parce qu'il les aimait d'un amour jaloux, semblable à celui du Seigneur, qu'il ne supportait pas de les voir vagabonder auprès des «divinités de ce monde» et emprunter la voie menant à la perdition. Le style des pénitences qu'il imposait aux fidèles n'est plus d'actualité, il est vrai, mais son zèle pastoral mériterait d'être davantage imité.

4.1. Prêcher par l'exemple

Et c'est avec une grande liberté de cœur ainsi qu'une joie profonde qu'il s'imposait à lui-même des mortifications, bien plus importantes que celles qu'il dictait aux pénitents. Dans cette ascèse impressionnante s'exprimait le «trop grand amour» qui brûlait son cœur, à l'exemple de celui de Jésus lui-même: *«Le zèle pour ta maison me dévorera»* (cf. Jn 2,17, citant le Ps 69 (68),10, lors de la purification du temple de Jérusalem).

«Faites ce que je dis… et ce que je fais»: telle devrait être la devise de tout curé de paroisse. L'amour pastoral traduit en acte (bienveillance, exigence et douceur) mérite d'être cultivé par des moyens spirituels appropriés. Une certaine maîtrise de soi suscite l'abandon plénier à la volonté du Seigneur et le désir d'aller chercher la centième brebis égarée (Mt 18,12-14), toutes préoccupations et affaires mondaines cessantes! C'est parce qu'il les croyait destinés par Dieu à devenir tous des saints que Jean-Marie Vianney chérissait ainsi ses paroissiens. A une femme pieuse qui lui demandait des reliques, le saint curé répondit: «Faites en vous-même! Devenez une sainte!».

4.2. Le sacrement du pardon

Et c'est pour cette raison que le pasteur d'Ars mettait tout en œuvre pour ramener chaque âme du pire exil qui fût, celui du péché, en ouvrant en surabondance les trésors de la miséricorde de Dieu par le sacrement du pardon. Pour lui, le pire malheur, c'était d'être plongé dans la douleur «d'avoir perdu le pouvoir d'aimer […], d'avoir le cœur desséché comme la grappe passée sous le pressoir […]. Plus de bonheur parce qu'il y a plus d'Amour».

Il passait ses journées au confessionnal parce qu'il croyait à la force du pardon divin: «[…] nous sommes faibles […], affirmait-il, cependant c'est notre faute parce que le Bon Dieu ne refuse pas sa grâce. Mais rester dans le péché après l'avoir commis ayant tous les moyens d'en sortir, est une chose que je n'ai jamais pu comprendre».

Sommes-nous aujourd'hui aussi persuadés que lui de ce que le ministre du pardon ouvre les sources de l'Amour miséricordieux, tel Moïse frappant le rocher pour que l'eau jaillisse dans le désert (cf. Ex 17,1-7)? Sans consacrer nécessairement comme J.-M. Vianney dix-sept heures par jour à la confession, sans recevoir comme lui trois à quatre cents pénitents quotidiens, osons-nous suffisamment prononcer l'exhortation prophétique qui réveille le pécheur, lui dire la parole de consolation qui

le libère de sa culpabilité[8]? «C'est beau de penser que nous avons un sacrement qui guérit les plaies de notre âme – s'exclamait le saint curé – […] Le Bon Dieu aura plus tôt pardonné à un pécheur repentant qu'une mère n'aura retiré son enfant du feu».

5. Au creuset de l'épreuve

La vie du curé d'Ars fut un combat perpétuel contre les calomnies et les persécutions – au point que l'évêque de Belley-Ars envoya le curé de Trévoux pour enquêter sur la conduite de l'abbé Vianney –, contre le découragement et le désespoir – il demanda à plusieurs reprises d'être muté de sa paroisse et essaya de s'enfuir.

Plus un être se rapproche de Dieu, et plus le démon cherche à le tourmenter. Dès son arrivée à Ars, le Diviseur voyait dans l'humble curé un ennemi redoutable. Le «grappin», comme J.-M. Vianney l'appelait, s'efforçait de le harponner en visant ses points faibles et en l'empêchant de dormir. Le saint curé résista par la force de la prière. Il fit de ces expériences de blessures intérieures et de nuit profonde des occasions de purification, comme l'or au creuset. Plus il touchait à sa fin terrestre, et plus la sérénité descendait sur cette âme constamment agitée par l'angoisse: il avançait vers l'heure du passage avec la calme résolution de Jésus montant vers Jérusalem, le regard tendu vers l'Amour (cf. Lc 9,51).

Voilà une *cinquième caractéristique* de la spiritualité sacerdotale, à l'imitation du curé d'Ars: pas de ministère de prêtre sans critiques ni vigoureuses remises en question, pas de service de curé sans blessures ni épreuves existentielles et mystiques.

5.1. Un second appel

Après les enthousiasmes des débuts, surviennent les «échecs» et les déceptions, la lassitude et l'amertume, la fatigue et les bouffées d'inquiétude, les décisions épiscopales incompréhensibles et les réactions des paroissiens déboussolantes…

Jusqu'à ce que se vive une seconde conversion après ces temps de désert, un nouvel appel à un abandon plus radical[9]. Avec comme seul recours la force du Christ

---

8 Cf. les perspectives pastorales ouvertes par l'ouvrage de P. Desthieux, curé-doyen de Romont (Fribourg), *La confession. Enfin je comprends mieux!*, St-Maurice 2008.

9 Voir à ce propos le chap. III, «Discerner des étapes dans la vie spirituelle» du petit traité de F.-R. Wilhélem, *Le temps du discernement. Renouveau dans l'Esprit*, (Renouveau et charisme) Nouan-le-Fuzelier 2007, 69-86.

venu guérir non les bien-portants, mais les malades (cf. Mt 9,13), grâce aussi au soutien d'un confrère ou d'un accompagnateur. Une traversée pascale ouvrant alors à une liberté intérieure recouvrée, bien plus profonde, qui permet de dire à la suite de Pierre le renégat, par trois fois: «Seigneur, tu sais tout, tu sais bien que je t'aime» (Jn 21). L'Église n'a pas besoin de managers informatisés ni de coaches super-organisés, mais de saints prêtres sanctifiés au feu de l'Esprit vivificateur!

6. Une spiritualité de la paroisse

Sixième trait: croire en la paroisse, croire en la beauté du ministère de prêtre diocésain. Jean-Marie Vianney avouait à ses paroissiens, quatre ans après son arrivée dans le petit village, au terme d'une remarquable mission paroissiale: «J'ai confessé et j'ai prêché dans beaucoup d'endroits, mais je n'ai jamais rien trouvé comme ici. Ars n'est plus Ars». Le soir, au son de la cloche, la plupart des habitants se rendaient à l'église pour la prière. Ceux qui en étaient empêchés, les vieillards, les mères et les enfants, certains travailleurs, se recueillaient chez eux ou dans leur lieu d'activité. La paix régnait entre personnes de conditions différentes, les villageois se signalaient par leur honnêteté vite devenue «proverbiale», on surprenait plus d'un paysan conduisant son attelage le chapelet à la main.

6.1. Une douce folie

Pour devenir prêtre diocésain, il faut être un peu fou, c'est-à-dire embrasé d'une douce folie: celle de l'amour de Dieu, infiniment versé en chaque être; celle de l'émerveillement devant la générosité inscrite dans le cœur des gens; celle de la foi que le Seigneur continue d'agir au cœur de ce monde en y répandant des énergies nouvelles; celle enfin de la conviction que (presque) tout le monde, en fin de compte, a besoin du témoignage et de la présence du prêtre, à un moment ou à un autre.

A l'heure des restructurations en secteurs et en unités pastorales, des regroupements «mammouthesques» en des entités à taille inhumaine, que les prêtres continuent d'investir leur espérance en l'humble pastorale de paroisse, en se prenant d'affection pour les gens du coin de terre qui leur est confié.

7. Tendre vers la béatitude céleste

Septième et ultime marque d'une spiritualité du prêtre, à l'école de l'abbé Vianney, le désir irrépressible de la béatitude éternelle[10]. «Oh mes frères – prêchait-il à ses paroissiens dans la dernière partie de sa vie, ses grands yeux bleus dilatés – pensez-vous bien à cela? Nous verrons Dieu pour de bon, tel qu'il est, face à face!».

On peut reprocher au curé d'Ars de s'être assez peu engagé dans les combats sociaux ou politiques de son temps, même si nous rappelions précédemment ses initiatives pour les orphelins et les pauvres[11]. C'est qu'en réalité, il était si peu «du monde», tout en demeurant «dans ce monde»! La seule chose qui importait pour lui, c'était l'amour donné et reçu ici bas, avant d'entrer dans l'infini de la tendresse divine. Il en anticipait en quelque sorte les contours en vivant constamment dans l'Esprit des béatitudes. Ses attitudes et ses paroles d'humilité, de douceur, de pureté, de miséricorde, de paix et de justice le rendaient si proche des hommes que ceux-ci le sentaient déjà en Dieu.

Au cœur de notre univers technologique et formaté, le prêtre se présente comme un rappel vivant de l'invisible, cet invisible qui ne se discerne qu'avec les yeux du cœur, et qui nous fait déjà pénétrer dans l'intimité du Père des cieux. Le sur-naturel est l'habitat naturel d'un curé du 21e siècle. Ou sinon, qu'il se fasse assistant social ou éducateur – nobles fonctions au demeurant!

Comme s'il voyait l'invisible[12], l'apôtre des temps modernes fait signe vers ce plus divin qui habite tout homme, et dont son ministère sacerdotal sert comme «révélateur» au sens photographique du terme. Que le saint curé d'Ars aide tous les curés du monde à le vivre!

---

10 Cf. Mgr E. de Moulins-Beaufort, *Le saint Curé d'Ars, pauvreté et richesse du prêtre*, en La vie spirituelle 784 (2009) 455-467, ici 464-467.

11 Cf. supra, point 2, «La kénose du pauvre».

12 Selon le titre du classique de J. Loew, *Comme s'il voyait l'invisible. Un portrait de l'apôtre d'aujourd'hui*, Paris 1964.

Lire et faire lire la Bible

Bernardo Estrada
Pontificia Università della Santa Croce (Roma)

1. Introduction

Le chapitre VI de *Dei Verbum* constitue le premier traité organique sur la relation vitale qui unit la Sainte Écriture à tous et à chacun des fidèles[1]; et on peut le qualifier d'authentique *magna charta* de la rencontre de chaque chrétien avec la révélation divine, spécialement en ce qui concerne la parole écrite[2]. Là se manifeste, en effet, un échange de perspective sur le rôle et la fonction de la Sainte Écriture dans la vie de l'Église, comme le fruit mûr de l'étude de la Bible dans les années précédant immédiatement la Constitution conciliaire.

On peut dire que la *Dei Verbum* est venu jeter une lumière nouvelle sur beaucoup d'aspects qui étaient en fait déjà présents, de façon implicite, au sein de l'Église: «l'Eglise a toujours témoigné son respect à l'égard des Ecritures, tout comme à l'égard du Corps du Seigneur lui-même, puisque, surtout dans la Sainte Liturgie, elle ne cesse, de la table de la Parole de Dieu comme de celle du Corps du Christ, de prendre le pain de vie et de le présenter aux fidèles»[3]. D'où l'intérêt de souligner la primauté et le caractère central de l'Écriture sur le Magistère: celui-ci «n'est pas au-dessus de la Parole de Dieu; il la sert, n'enseignant que ce qui a été transmis»[4];

---

1 Cfr. G. Ghiberti, *Cento anni di esegesi biblica*, in C. M. Martini, G. Ghiberti, M. Pesce, *Cento anni di cammino biblico*, Milano 1995, 24.

2 Cfr. R. A. Ferreira, *La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia según la Const. "Dei Verbum" n. 21*, Pamplona 1985.

3 DV 21.

4 DV 10.

c'est cela qu'il faut déduire encore de ce qui suit: «la prédication ecclésiastique tout entière, tout comme la religion chrétienne elle-même, il faut donc qu'elle soit nourrie et guidée par la Sainte Ecriture»[5]. Ce qui favorise ainsi une délicate et fine symbiose, un échange continuel entre l'usage pratique de la Bible et son étude scientifique, approfondie par l'exégèse et l'herméneutique[6]. Dans les premiers siècles du christianisme comme au moyen-âge, elle fut le livre fondamental pour la formation des fidèles. Le *De Doctrina christiana* de saint Augustin[7] est un bel exemple d'instruction théologique fondée sur la Sainte Écriture.

Mais si la Bible est essentiellement le livre qui contient la révélation de Dieu aux hommes, elle est aussi le lieu où le Père s'avance de façon très aimante à la rencontre de ses fils, en engageant une conversation avec eux. Les fidèles y trouvent, de leur côté, la nourriture qui éclaire leur esprit, fortifie leur volonté et les pousse à l'amour de Dieu. La réception des Écritures est donc l'ouverture de toutes les facultés à une parole transcendante, qui se manifeste dans la lecture ou l'écoute d'un texte déterminé[8].

Pour l'ensemble des fidèles, la lecture de l'Écriture se réalise avec la profonde conscience d'être Église, d'appartenir au Corps du Christ en qualité de communauté des croyants. Dans l'Église, tous reçoivent le même esprit et participent à la même foi dans la diversité des fonctions. L'Église nourrit l'union entre les pasteurs et les fidèles, les prêtres et les laïcs, les exégètes de profession et les simples lecteurs de la Bible. Elle aide les uns et les autres en éclairant les passages difficiles à interpréter et en résolvant les doutes. En somme, Elle conduit les uns et les autres à écouter avec humilité la Parole de Dieu transmise dans la Bible sans jamais se perdre dans des discussions purement humaines[9]. Les diverses fonctions de pasteur, de mystagogue, de philologue, d'historien et d'interprète s'unissent, dans l'unique corps de l'Église, pour approfondir et accroître la connaissance de la Parole et, par voie de conséquence, la vie divine dans l'Église.

La parole suscite la foi et convoque l'Église. De son côté, la foi de l'Église accueille, défend, interprète et transmet la parole. C'est donc à partir du même mys-

5 DV 21.

6 Cfr. C. M. Martini, *La Bibbia nella vita del credente oggi*, in C. M. Martini, G. Ghiberti, M. Pesce, *Cento anni di cammino biblico*, 109.

7 CCL 32, 1-167.

8 Cfr. DV 23.

9 Cfr. C. M. Martini, *La Sacra Scrittura, nutrimento e regola della predicazione e della religione*, in S. Lyonnet, K. Hruby, M. Zerwick et Al., *La Bibbia nella Chiesa dopo la "Dei Verbum"*, Roma 1969, 171.

tère de la parole qu'on déduit les critères d'interprétation et de compréhension de la Sainte Écriture[10]. C'est sur ce même mystère de la parole qu'on se fonde pour affirmer, d'une part, l'identité à la foi divine et humaine du livre sacré et, d'autre part, son insertion vitale dans l'ensemble de la foi de l'Église. La vie dans l'esprit dans le Corps mystique du Christ permet souvent de confronter la propre interprétation du texte sacré avec celle qui surgit, enrichie, du *sensus fidei*. Il faudra, de surcroît, tenir compte de l'approfondissement qui provient des lumières reçues de l'étude attentive de la Bible[11].

Enfin, on peut affirmer qu'«une si grande force, une si grande puissance se trouve dans la Parole de Dieu, qu'elle se présente comme le soutien et la vigueur de l'Eglise, et pour les fils de l'Eglise, comme la solidité de la foi, la nourriture de l'âme, la source pure et intarissable de la vie spirituelle»[12].

Pour comprendre la parole de Dieu et la faire propre dans la vie personnelle, il est nécessaire de suivre un *modus agendi* qui, sans exclure la légitime pluralité des méthodes existant dans l'Église, contient néanmoins certaines normes d'interprétation[13]:

- En premier lieu, contempler le mystère de l'Incarnation, dont fait partie la parole écrite dans sa sobre «essentialité», moyennant l'usage du sens littéral-historique pour découvrir ce que les auteurs sacrés ont bien voulu nous transmettre. À cet effet, il est nécessaire de faire une exégèse correcte, une exégèse qui évite des interprétations arbitraires et considère en même temps, le mystère du Christ et de l'Église;
- Confronter le passage étudié à d'autres textes de la Bible de façon que chaque partie soit lue dans l'ensemble; et en particulier, lire le Premier Testament à la lumière du Deuxième – où le Premier trouve son sens plénier. Le Nouveau Testament doit aussi être lu à la lumière de l'Ancien afin de reconnaître la pédagogie divine qui conduit l'humanité à travers le chemin historique du Salut;
- Lire le texte dans le contexte ecclésial et sacramentel, pour partager et vivre la foi de l'Église. En revenant quelque peu en arrière, nous pouvons dire qu'en ouvrant la Bible, nous trouvons le Père qui nous parle dans le Christ par la force de l'Esprit. L'attitude de fidélité à la parole fait partie, en même temps, du mys-

10 Cfr. *La Bibbia nella vita della Chiesa*, in E. Lora (ed.), *Enchiridion de la Conferenza Episcopale italiana*, 5: *1991-1995*, Bologna 1996, 2926.

11 *Divina eloquia cum legente crescunt*. S. Gregoire Magne, *Omelie su Ezechiele* 1, VII, 8, CCL 142, 87.

12 DV 21.

13 Cfr. *La Bibbia nella vita della Chiesa*, 2930-2932; CCC, 111-114.

tère de l'Église. Celle-ci – Corps du Christ et Épouse de l'Esprit – a son origine dans le décret salvateur de Dieu le Père.

– Chercher dans le texte la réponse aux grandes interrogations d'aujourd'hui. L'Écriture est une parole vivante et efficace[14]; et elle l'est pour tous et chacun des lecteurs. Elle les aime, les illumine et les conforte. Bien que générée dans le passé, la Parole possède la force de l'Esprit; et l'Esprit donne la réponse aux inquiétudes et aux problèmes de notre temps;
– Enfin, il ne faut pas oublier que Dieu lui-même a voulu intervenir dans l'histoire des hommes avec des faits et gestes, avec sa parole vivifiante qui font, dès lors, partie de la vie des hommes. La dimension transcendante de la parole de Dieu se conjugue avec les exigences du langage et de la littérature, suivant la condition et les exigences des destinataires.

2. La *Lectio Divina*

La Bible n'est pas seulement un témoignage écrit et un support de foi pour l'Église ou encore une réalité qui – avec le Corps du Christ – illustre le mystère du salut, qui se transforme par la suite en expérience de vie et en témoignage de service et de charité. Elle est aussi objet de méditation et d'annonce, d'interprétation, de réflexion spirituelle et de communication. Tout cela se réalise dans la *lectio divina*, d'où naît l'amour constant et effectif pour la parole de Dieu – source de vie spirituelle et de fécondité apostolique –; et la *lectio divina* suscite aussi un meilleur approfondissement et une connaissance adéquate du mystère révélé. Dans le document *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, il en est question en ces termes: «lecture individuelle ou communautaire, d'un passage plus ou moins long de l'Écriture accueillie comme parole de Dieu et se développant sous la motion de l'Esprit en méditation, prière et contemplation»[15].

La *lectio divina* conduit à l'écoute de la parole de Dieu en contact direct avec la Sainte Écriture. Elle est en même temps le lieu fondamental où se réalise la symbiose harmonieuse entre l'exégèse scientifique et l'usage pratique de l'Écriture dans l'Église. La Concile Vatican II la décrit comme l'exercice par lequel on apprend «une

[14] Cfr. Heb 4,12.

[15] Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église* (IBE), Rome 1993, IV.C.

science éminente de Jésus Christ (Phil 3,8)», grâce à la lecture fréquente des divines Écritures[16]. *La lectio divina* est le moment où la lecture d'une page biblique devient prière et transforme la vie. Elle est en outre un exercice méthodique et ordonné, et en aucun cas fortuit, de l'écoute de la Parole dans le silence du dialogue avec Dieu. Aucun passage de la Bible n'est exclu: la *lectio divina* a comme point de départ que toute la Sainte Écriture est porteuse d'un message du salut.

En somme, la *lectio* est *divina* non seulement parce qu'elle s'exerce sur la parole de Dieu écrite, en maintenant avec cette parole écrite une relation spéciale, mais aussi parce qu'elle met l'esprit du lecteur, son intelligence et son cœur en contact avec le Père, le Verbe et l'Esprit Saint. Elle nous place dans une optique trinitaire. Mus par l'Esprit, nous cherchons le Christ pour contempler le Père[17].

Née dans l'antiquité des temps de la Bible hébraïque, la *lectio* s'est consolidée dans la communauté chrétienne primitive et s'est répandue à l'époque médiévale. En effet, la préoccupation d'une fréquente – mieux encore, quotidienne – lecture de l'Écriture appartient à une pratique antique dans l'Église. Dès le IIIème siècle de notre ère, nous trouvons des témoignages de l'exercice collectif de la *lectio divina*. Origène prêchait ses homélies en se fondant sur un texte de l'Écriture, lu tout au long de la semaine. Il y avait alors des assemblées quotidiennes consacrées à la lecture et à l'explication de l'Écriture. L'expérience du Maître de Césarée de Palestine apparaît dans une lettre adressée à son disciple Grégoire le Thaumaturge. On y lit: «applique-toi principalement à la lecture des divines Écritures: car nous avons besoin de beaucoup d'application lorsque nous lisons les livres divins de peur de prononcer quelque parole ou d'avoir quelque pensée trop téméraire à leur sujet. En t'appliquant à les lire avec l'intention de croire et de plaire à Dieu, frappe à la porte de ce qui est fermé et le gardien t'ouvrira, le portier dont Jésus a dit: "celui qui garde la porte lui ouvre" (Jn 10,3). En t'appliquant à cette lecture divine cherche avec droiture et avec une confiance inébranlable en Dieu le sens des divines Écritures caché au grand nombre. Ne te contente pas de frapper et de chercher car il est absolument nécessaire de prier pour comprendre les choses divines. C'est pour nous y exhorter que le Sauveur a dit non seulement "frappez et l'on vous ouvrira", et "cherchez et vous trouverez" mais aussi: "demandez et l'on vous donnera" (Mt 7,7; Lc 11,9)»[18]. L'objectif final, conclut Origène en écrivant à Grégoire, est de pouvoir dire: «nous

16 DV 25.

17 Cfr. G. De Roma, *La lectio divina*, in VitaCon 25 (1989) 574.

18 *Lettre de Origène à Gregoire le Thaumaturge* 4, SC 148, 192-194.

sommes devenus participants du Christ, mais nous sommes aussi devenus participants de Dieu»[19]. Dans l'exhortation apparaît pour la première fois l'expression θεία ἀνάγνωσις, *lectio divina*. Il est fort probable que l'expression *lectio divina* soit ensuite passée à l'Église latine à travers saint Ambroise, qui conseille de se nourrir du Verbe céleste moyennant la *lectio divina*, de façon à oublier la faim (corporelle) physiologique[20].

Cette première façon de vivre la *lectio* – que nous pouvons appeler biblico-exégétique – n'a pas toujours été bien accueillie par les chrétiens et a été postérieurement abandonnée[21]. Un parcours à travers les méthodes de lecture de la Bible dans l'Église permet d'observer les différentes facettes de la *lectio divina*, caractéristiques des périodes différentes de l'histoire[22].

En tout premier lieu, nous trouvons la «recherche de Dieu». Pour Grégoire de Nisse, la ἀκολουθία (la suite, le suivre) est le fil conducteur qui permet d'être constamment à la recherche du Seigneur à travers l'Écriture. Bien conscient de l'impossibilité de pénétrer et de connaître à fond l'essence divine par la raison, Grégoire sait cependant harmoniser, dans sa méditation personnelle, les efforts de la raison et de la foi dans sa quête patiente et persévérante de la vérité. Il s'établit ainsi une relation entre la réalité divine et la capacité réceptive de l'homme dans la lecture biblique.

Augustin affirme que la vie du véritable chrétien est, dans son intégralité un «saint désir»[23], tandis que Grégoire le Grand souligne que ce désir ne s'accomplit que rarement. Ce qui stimule alors l'ardeur de la charité et dilate le cœur[24].

Une deuxième phase de la *lectio* est celle qui devient prière, spécialement dans le silence du désert. Pour les ermites comme Antoine, Jean Climaque ou Romualdo, la *lectio divina* signifie un chemin de l'esprit que l'on doit vivre de toutes ses forces jusqu'à atteindre l'union avec Dieu. Jean Climaque emploie, pour la décrire, le terme συνουσία, parole qui indique généralement l'union de deux personnes et qui n'est pas du tout étrangère à l'expérience de l'intimité amoureuse; la lecture de la

---

19 *Ibid.*, 195.

20 «Quasi homo conmune sibi arcessit auxilium ut *divinæ* pabulo *lectionis* intentus famem corporis neclegat». S. Ambroise, *Expositio in Luc.* IV, 20, CSEL 32, 149.

21 Origène, *Homélies sur la Genèse* X, 1, SC 7bis, 254.

22 Cfr. M. Masini, *La «lectio divina»*, Cinisello Balsamo 1996, 105-157.

23 Cfr. S. Augustin, *Commento all'Epistola ai Parti di san Giovanni* IV, 6, in *Opere di Sant'Agostino*, Roma 1968, 1716.

24 «Scriptura sacra videlicet, quem spiritaliter replet, amoris igne succendit». S. Gregoire Magne, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques, Préface* 5, CCL 144, 7-8.

Bible doit conduire à cette fin. Ainsi donc, la *lectio* et la *oratio* constituent – comme l'avaient déjà vécu Origène, Jérôme et Cyprien – l'aspect fondamental de l'union mystique, du dialogue avec Dieu.

Un troisième aspect de la *lectio* est la lecture assidue des cénobites. Ils ajoutent la caractéristique de la vie commune à l'isolement (éloignement) de la société. Pacôme et Basile ont ouvert un sillon fécond, emprunté par la suite par Jean Cassien et Paladio. Prière et lecture communautaire, se relayant dans la vie de ces anciens spécialistes de l'Écriture, ont purifié et ont fortifié leurs âmes, mues déjà par le désir de Dieu.

Divers moyens sont proposés. À côté d'une lecture individuelle, on suggère une lecture en groupe. Le texte conciliaire souligne que la prière doit accompagner la *lectio*, car elle est la réponse à la Parole que Dieu nous donne dans l'Esprit. «De nombreuses initiatives pour une lecture communautaire ont été pris par le peuple chrétien et on ne peut qu'encourager ce désir d'une meilleure connaissance de Dieu et de son dessein de salut en Jésus Christ à travers les écritures»[25].

Dans la *lectio divina*, le trésor accumulé de l'exégèse conflue dans la vie ordinaire du peuple de Dieu à travers les differents modes de rapprochement, partant de l'apport scientifique jusqu'à la divulgation. La lecture du texte proprement dit est le point de départ dans l'ascension vers une meilleure compréhension du texte.

Le premier niveau n'est pas seulement celui de la lecture mais aussi de l'attente, la *lectio*. Puis la question et l'étude du texte même, la *meditatio*, qui suit (son cours normal), sa «juste vie», dans une confrontation avec la théologie biblique et l'enseignement de l'Église[26]. Elle conduit à désirer et à prier, l'*oratio*. Il faut attendre aussi la compréhension véritable de la parole dans le texte et la mise en pratique dans la ligne de l'accomplissement des Écritures (*operatio*), tandis qu'on la conçoit comme une grâce du Dieu vivant qui parle par le moyen des lettres divines (*contemplatio*).

Toutes ces étapes s'appuient logiquement sur une authentique exégèse[27], en accord avec les circonstances et la culture de celui qui s'y exerce.

25 IBE, IV.C.2.

26 Cfr. C. M. Martini, *La Bibbia nella vita del credente*, 112.

27 Cfr. Hugue de saint Victor, *Six opuscules spirituels*, SC 155, 46. L'auteur considérait en effet ces cinq niveaux: *lectio, meditatio, oratio, operatio, contemplatio*. Selon G. de Roma, *La lectio divina*, in VitaCon 25 (1989) 570, la présentation de la *lectio* en quatre moments est l'œuvre de Guigo le Chartreux, et ces moments seraient: *lectio, meditatio, oratio, contemplatio*. En réalité la *meditatio* et la *oratio* peuvent être considérées comme deux moments de la prière.

3. De la *lectio* au sens

Saint Thomas rappelle que la tâche du bon interprète n'est pas celle de considérer les paroles du texte, mais son sens[28]. Pour tirer profit de la *lectio divina*, il faut avant tout qu'elle soit conforme au texte[29]. Le sens littéral de l'écriture est celui qui a été exprimé directement par les auteurs humains inspirés[30]. «Étant le fruit de l'inspiration, ce sens est aussi voulu par Dieu, auteur principal. On le discerne grâce à une analyse précise du texte, située dans son contexte littéraire et historique»[31].

L'analogie entre le mystère de l'Incarnation et celui de la parole révélée n'est pas, dans sa formulation, une nouveauté. Le Pape Jean Paul II en parle dans le texte qui sert d'introduction au document *L'interprétation de la Bible dans l'Église*[32]. À l'image de la personne du Verbe incarné qui possède deux natures, divine et humaine – on peut ainsi affirmer qu'il est vrai Dieu et vrai homme –, la sainte Écriture est aussi à la fois parole de Dieu et parole des auteurs humains. Même si le Verbe a assumé les limitations de la nature humaine pour nous révéler le mystère divin, Dieu a décidé de se faire connaître à l'humanité en utilisant le langage de cette dernière. Par conséquent, pour comprendre la Parole de Dieu dans l'Écriture, il faut avant tout la considérer comme expression humaine. Un «saut spirituel», qui ne prendrait en considération cette vérité, n'est pas possible.

Ce fait implique trois caractéristiques:

1) Le rôle littéraire des auteurs/éditeurs dans la composition des livres sacrés. En effet, les livres existent grâce à leur effort intellectuel et littéraire. Nous devons par conséquent connaître les modes d'expression de leur temps et lieu, et ne

---

28 «Officium est enim boni interpretis non considerare verba sed sensum». S. Thomas d'Aquin, *In Matthæum* XXVII, I, n. 2321, Torino-Roma 1951, p. 358.

29 «Nulla confusio sequitur in sacra scriptura, cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem; ex quo solo potest trahi argumentum». S. Thomas d'Aquin, *S.Th.* I, q. 1, a. 10, ad 1.

30 On remarque l'évolution à partir de la classique *intentio auctoris* vers une plus large *expressio auctoris* qui, sans méconnaître son intention, se détache de l'intellectualisme et du psychologisme de l'hagiographe pour entrer dans une compréhension plus large du texte en tant que communication objective de signification. Le barycentre se déplace de la subjectivité de l'auteur et du processus mental que génère le texte, «vers le produit littéraire, vers le texte lui-même». R. Vignolo, *Questioni di ermeneutica*, in G. Ghiberti, F. Mosetto, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Leumann (Torino) 1998, 283.

31 IBE, II.B.1.c. Pour Origène *Homélies sur la Genèse* II, 6, SC 7bis, 106, le lecteur doit chercher dans la «leerte» du texte biblique la «première compréhension», et l'exégète la «première interprétation».

32 Cfr. IBE, *Allocution de sa Sainteté le Pape Jean Paul II*, 6. Vid Pie XII, *Divino Afflante Spiritu*, EB 559 et DV 13, qui améliore et élargit la formulation de l'encyclique.

pas non plus perdre de vue que tout ce qu'ils racontent n'a pas la même valeur théologique.

2) La nature historique du processus de rédaction de l'Écriture. «La Bible, en effet, ne se présente pas comme une révélation directe de vérités intemporelles, mais bien comme l'attestation écrite d'une série d'interventions par lesquelles Dieu se révèle dans l'histoire humaine»[33]. Les livres bibliques répondent aux circonstances historiques particulières, sous forme de pensée et d'expression propres à une période déterminée de l'humanité. On doit donc connaître les modèles intellectuels des auteurs et les circonstances d'édition pour capter leur message, tout en sachant que ce qu'ils ont écrit, est, au moins en partie, historiquement conditionné.
3) Les limitations propres des hagiographes. L'auteur divin n'élimine pas les défauts ou les erreurs des auteurs/éditeurs humains au moment d'écrire la Bible. Il est donc nécessaire de mener une étude approfondie sur la vérité de la sainte Écriture sans prétention d'une absolue précision scientifique sur les détails historiques ou sur les questions purement scientifiques. Il faut avant tout chercher les différentes raisons – normalement de caractère religieux – qui ont poussé l'auteur à écrire ce qu'il a écrit.

L'analyse des sources et de la personnalité des auteurs bibliques fait partie de l'ensemble des méthodes historico-critiques, qui illuminent, par leur vision diachronique, le dynamisme historique et la riche complexité de la Sainte Écriture. S'il est certain que dans l'exégèse catholique de la première moitié du XXème siècle, on considérait ces méthodes avec une certaine réserve, étant conscient du postulat philosophique de certains de leurs principes fruit de la pensée des siècles immédiatement antérieurs[34], on constatait aussi un important progrès dans l'étude et l'analyse des textes bibliques, spécialement dans leur confrontation avec les cultures des peuples de l'antique orient, pour ne pas parler de l'aide apportée par les techniques littéraire-rédactionnelles à la connaissance et à l'approfondissement de la parole inspirée.

L'Encyclique *Divino Afflante* invitait les exégètes à en faire usage dans la recherche du sens littéral de l'Écriture. Il s'agit d'une tâche essentielle de l'exégèse et, pour remplir cette tâche, il est nécessaire de déterminer le genre littéraire des textes[35], ce qui s'effectue à l'aide de la méthode historico-critique.

---

33 IBE, *Conclusion*.

34 Cfr. J. Ratzinger, *L'interpretazione biblica in conflitto*, in I. de la Potterie (ed.), *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991, 111-114.

35 Cfr. *Enchiridion Biblicum*, 560.

La méthode historico-critique, utilisée de façon objective, n'implique en soi aucun *a priori*. «Si son usage s'accompagne de tels *a priori*, cela n'est pas dû à la méthode elle-même, mais à des options herméneutiques qui orientent l'interprétation et peuvent être tendancieuses»[36].

Face à l'effort fourni et aux résultats obtenus par l'analyse historico-critique de la parole révélée, on ne doit pas oublier que l'exégèse catholique est consciente du fait que La Bible nous est parvenue à travers un long processus évolutif, sachant en même temps que la forme finale du texte est l'expression de la parole de Dieu. Par conséquent il ne serait pas correct de se concentrer sur les sources sans dédier une attention à la forme finale du texte et au contenu de son message. L'équilibre synchronie-diachronie est un bon guide dans l'interprétation de la Bible. «A la tendance historicisante qu'on a pu reprocher à l'ancienne exégèse historico-critique, il ne faudrait pas que succède l'excès inverse, celui d'un oubli de l'histoire, de la part d'une exégèse exclusivement synchronique»[37]. Il faut rejeter également une reconstruction hypothétique en lieu et place du texte inspiré: cette méthode se montre parfois insuffisamment attentive à l'aspect dynamique de la signification et aux possibilités de développement du sens. «Lorsqu'elle ne va pas jusqu'à l'étude de la rédaction, mais s'absorbe uniquement dans les problèmes de sources et de stratification des textes, elle ne remplit pas complètement la tâche exégétique»[38].

«Cette méthode, dit Benoît XVI, n'épuise pas le travail d'interprétation pour ceux qui voient dans les écrits bibliques la Sainte Écriture et qui la croient inspirée par Dieu»[39]. Il est certain que le sens biblique ne s'épuise pas dans ce que les auteurs humains ont dit consciemment. Si la *Dei Verbum* insiste sur l'effort pour «rechercher ce que les hagiographes ont eu réellement l'intention de nous faire comprendre, ce qu'il a plu à Dieu de nous faire connaître par leur parole», le même document conciliaire précise ensuite: «mais comme l'Ecriture Sainte doit être lue et interprétée avec le même Esprit qui l'a fait écrire, pour découvrir correctement le sens des textes sacrés, il ne faut pas donner une moindre attention au contenu et à l'unité de l'Ecriture tout entière, compte tenu de la Tradition vivante de l'Église tout entière, et de l'analogie de la foi»[40]. L'interprétation catholique doit employer aussi bien les

36 IBE, I.A.4.

37 Cfr. IBE, I.A.4.f.

38 IBE, *Conclusion*.

39 Benoît XVI, *Jésus de Nazareth*, Paris 2007, 14s.

40 DV 12.

principes scientifiques qui permettent de mieux expliquer que les principes positifs qui permettent d'étudier la Bible comme tout autre message humain, que les principes théologiques ou spirituels qui permettent de percevoir avec les yeux de la foi ce qui n'apparaît pas de façon évidente dans la littéralité du texte[41]. L'interprétation dans la Tradition biblique et dans la Tradition de l'Église éclaire les divers aspects du problème d'interprétation de l'Écriture; c'est ce que tend à ignorer la méthode historico-critique[42].

Le fait que l'Église ne considère pas la Bible simplement comme un ensemble de documents historiques concernant ses origines, mais «l'accueille comme Parole de Dieu qui s'adresse à elle, et au monde entier, dans le temps présent»[43], implique comme conséquence pratique l'actualisation de ce qui est permanent. «Pour manifester la portée qu'ils ont pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui, il est nécessaire d'appliquer leur message aux circonstances présentes et de l'exprimer dans un langage adapté à l'époque actuelle»[44]. Événements, personnages et textes, spécialement de ceux de l'Ancien Testament, sont médités dans la *lectio divina* dans le contexte du discours unique et unitaire développé dans l'Écriture: le cadre complet de l'histoire du salut et son apogée dans le Christ[45].

Le processus historique qui débouche naturellement sur le salut offert par le Fils de Dieu incarné tient compte de deux principes fondamentaux:

- Premièrement, Dieu a inspiré tout ce que contiennent aussi bien l'Ancien que le Nouveau Testament, étant leur auteur principal. Par conséquent, les actions réalisées et les paroles prononcées s'unifient organiquement, malgré leur dissémination dans le temps; et il en est ainsi par le fait d'avoir une même origine et une même fin. L'œuvre divine en faveur de son peuple, racontée dans l'Ancien Testament, trouve son plein accomplissement dans le Nouveau Testament.
- Le second principe – presqu'une conséquence du premier – concerne les réalités de l'ancienne alliance. Ces réalités sont images et figures de la nouvelle alliance. Une exégèse théologiquement correcte suppose aussi bien le développement de l'histoire du salut qui conflue dans l'événement «Jésus Christ», que l'interprétation du texte biblique à partir de la typologie.

41 «Pectus Iesu Sacra Scriptura est, quia sicut in pectore cor, et in corde vita est, sic latet in Sacra Scriptura spiritualis ille sensus ex quo vivificatur homo et reviviscit intrinsecus». Godfroi de Admont, *Homiliæ dominicales* LI; PL 174, 339.

42 Cfr. M. A. Tábet, *Introducción general a la Biblia*, Madrid 2003, 454.

43 IBE, IV.

44 IBE, IV.A.1.

45 Cfr. N. Lohfink, *Esegesi biblica in cambiamento*, Brescia 1973, 158-183.

Quiconque s'enferme dans une notion étroite, historiciste du sens littéral, est incapable de saisir le sens dynamique des textes bibliques qui, à un autre niveau de compréhension, permet de reconnaître en eux une continuité profonde.

On doit souligner le sens spirituel, à savoir «le sens exprimé par les textes bibliques, lorsqu'on les fit sous l'influence de l'Esprit Saint dans le contexte du mystère pascal du Christ et de la vie nouvelle qui en résulte»[46]. Sa relation avec le sens littéral, spécialement dans l'Ancien Testament, est évidente, sinon on ne saurait pas parler de l'accomplissement l'Écriture, de la réalisation de l'événement pascal comme le point saillant de l'intervention divine dans l'histoire d'Israël au bénéfice du genre humain. Nous pouvons dire avec De Lubac que l'Écriture interprétée dans l'Église sous l'illumination de l'Esprit Saint est cette base qui soutient toute l'économie traditionnelle[47].

La caractéristique du Nouveau Testament est d'être lié au témoignage de l'Ancien Testament, lequel se comprend maintenant comme une unité et une totalité significative. L'ensemble de l'Écriture appartient au nouveau peuple de Dieu[48]. Toute interprétation biblique doit être jugée sous ce critère de concorde, sous peine de demeurer en dehors de la logique de son herméneutique[49]. Tout en reconnaissant l'unité, il faut cependant respecter aussi la diversité des deux Testaments, leur propre fonction historique, et éviter de les confondre.

Ce pour cela que si le Christianisme possède un livre – comme c'est le cas pour le Judaïsme et l'Islam –, ce n'est pas une religion de livre[50]. Le christianisme est avant tout la religion de la parole, non seulement orale, écrite et muette, mais aussi de la Parole incarnée et vivante[51]. Toute *lectio divina* authentique est christocentrique, christologique, christique, c'est-à-dire orientée nécessairement vers le mystère du Christ.

Au matin de la Pentecôte, Pierre s'adresse aux juifs de Jérusalem et de la diaspora avec les paroles du prophète Joël: «Après cela je répandrai mon Esprit sur toute chair. Vos fils et vos filles prophétiseront, vos anciens auront des songes, vos jeunes gens, des visions. Même sur les esclaves, hommes et femmes, en ces jours-

---

46 IBE, II.B.2.

47 Cfr. H. de Lubac, *La Révélation divine*, Paris 1983³, 162.

48 Cfr. A. Dulles, *The Craft of Theology: From Symbol to System*, New York 1992, 73-76.

49 Cfr. J. Ratzinger, *L'interpretazione biblica in conflitto*, 105.

50 Cfr. CCC, 108.

51 Cfr. S. Bernard, *In laudibus Virginis Mariæ hom.* 4,11, in *Sancti Bernardi Opera omnia* IV, Roma 1966, 57; H. de Lubac, *Exégèse médiévale* II/1, Paris 1961, 197.

là, je répandrai mon Esprit. Je produirai des signes dans le ciel et sur la terre»[52]. Le prophète se réfère à l'épisode raconté dans le livre des Nombres, quand l'Esprit du Seigneur descend sur les soixante-dix anciens choisis pour aider Moïse dans le gouvernement du peuple. Ils ont commencé à prophétiser. Ensuite, il est dit qu'Eldad et Medad, qui étaient restés au camp, prophétisaient aussi. Devant la demande de Josué de les en empêcher, Moïse lui répondit: «Serais-tu jaloux pour moi? Ah! Puisse tout le peuple de Yahvé être prophète, Yahvé leur donnant son Esprit!»[53].

La relecture du livre des Nombres se réfère au temps messianique comme celui dans lequel tout le peuple prophétisera, parce que l'Esprit sera descendu sur les jeunes et les anciens, le temps de la plénitude désiré par Moïse et contemplé par Joël dans une vision du futur.

Quant à Pierre, il fait une relecture de Joël en précisant que ce temps s'est accompli. Le don des langues est pour l'apôtre le symbole qui indique l'accomplissement de la prophétie, l'actualisation du texte, l'effusion de l'Esprit. Cependant, son discours ne s'arrête pas à signaler le don prophétique comme manifestation du temps salvifique. Il cite, en effet, le texte de Joël et il conclut en parlant des prodiges dans le ciel et sur la terre. La dernière relecture comprend, pour ainsi dire, une seconde partie lue à la lumière des miracles réalisés par Jésus Christ. Il n'est pas seulement question des τέρατα, prodiges, mentionnés par le prophète, mais des miracles, δυνάμεις, et des signes σημεία, qui sont le fruit de son pouvoir. Parmi ceux-ci, on signale sa résurrection, en vainquant la mort et en évitant la corruption du sépulcre.

Cette double relecture et actualisation – on rencontre déjà des précédents dans la communauté du désert de Judée – me semblent un bon point de départ pour l'interprétation de l'Écriture *in sinu Ecclesiae*. En plus de la culture scientifique moderne, on a recourt à la tradition religieuse d'Israël et de la communauté chrétienne primitive[54]. Les passages bibliques, s'appuyant à leur tour sur des textes antérieurs à l'Écriture – pour approfondir leur signification ou affirmer leur accomplissement[55] – constituent, d'une part, le fondement de l'unité interne de la Bible, et d'autre part, ils soulignent le dynamisme herméneutique qui se manifeste dans la parole inspirée et se perpétue dans la vie même de l'Église.

52 Jl 3,1-3; cfr. Act 2,17-19a.

53 Nom 11,29.

54 Cfr. Act. 2,22-36.

55 Cfr. IBE, III.A.1.

4. Jésus Christ, centre de l'Écriture

C'est sur cette coïncidence que repose la pratique de la *lectio divina*, qui enrichit la spiritualité chrétienne – laquelle est essentiellement une *imitatio Christi* – spiritualité d'une dialectique du texte et de l'expérience. La lecture biblique conduit au Christ. Saint Augustin a fixé de façon incisive et claire ce qui le poussait à aller de l'avant dans son long chemin intellectuel et spirituel: «dans les livres, dit-il, je cherchais les trésors de la sagesse et de la science du Christ»[56]. Avec saint Jérôme, on peut ajouter que «la méconnaissance des Écritures est la méconnaissance du Christ». La conviction présente dans l'Église dès son début, et recueillie par l'exégèse du moyen-âge, est que toute l'Écriture trouve dans le Christ son contenu, sa vérité et son objectif[57]. Toute l'Écriture, aussi bien l'Ancien que le Nouveau Testament, est orientée vers le Christ[58]. Pour Luther, le critère d'inspiration et de canonicité des livres bibliques était de faire voir le Christ, qu'ils le montrent, qu'ils poussent le lecteur vers le Christ: *was Christum treibt*[59], pour le dire avec ses mots. Et c'est ainsi que la Parole s'est incarnée. Le Christ nous offre la clé de lecture des Écritures.

Les paroles initiales de l'Évangile selon saint Jean, «le Verbe était en Dieu et le Verbe était Dieu»[60], sont une bonne manière de contempler la réalité christologique dans les livres sacrés. Le texte sacré ne contient pas seulement les paroles prononcées par le Verbe incarné – dans certains passages des évangiles, on peut en effet découvrir la *ipsissima vox Iesu*[61] – mais aussi la révélation de Dieu aux hommes. Pour le chrétien, sa relation avec l'Écriture – toujours dans une attitude de vénération, de fidélité, d'amour – et sa connaissance constituent une nécessité vitale[62]. Ainsi quand nous lisons la Bible, nous avons devant les yeux, comme dans un miroir, le Fils de

56 S. Augustin, *Confesiones* XI, 2, 4, CCL 27, 196.

57 «Omnis divina Scriptura unus liber est. Et ille unus liber Christus est, quia omnis divina Scriptura de Christo loquitur et omnis divina Scriptura in Christo impletur». Hugue de saint Victor, *De archa Noe morali et mystica* II, 7, CCCM 176, 46.

58 «Tota Sacra Scriptura, tam novi quam veteris testamenti, ad solum respicit Christum». Godfroi de Admont, *Homiliæ dominicales* XV; PL 174, 108.

59 M. Luther, *Werke*, WA 39,147. Vid M. Masini, *Lectio divina*, 80-83.

60 Jn 1,1.

61 Cfr. J. Jeremias. *La dernière cène. Les paroles de Jésus*, Paris 1972, 238-240.

62 Cfr. Jean Paul II, Litt. Ap. *Patres Ecclesiae*, EV 7, 39.

Dieu lui-même[63]. Saint Ambroise affirmait: «les écritures qui nous sont transmises sont le Corps (du Fils de Dieu)»[64]. Elles nous permettent d'entrer en un contact ineffable avec la divinité.

Ce fait de se trouver dans la sphère divine met le lecteur en relation non seulement avec le Verbe mais aussi avec l'Esprit, qui «a laissé des traces de sagesse dans toutes les écritures, mêmes des traces minimes»[65]. Dans la *lectio divina*, on invoque, affirme Grégoire le Grand, la présence de l'Esprit, et Lui-même répond en nous donnant la *sapientia*[66]. En plus cette sagesse conduit à donner au lecteur l'«intelligence» du Christ, en partageant les mêmes sentiments du Christ et les désirs de l'Esprit: «C'est par le Christ que nous recevons l'Esprit, et celui-ci nous communique la propre pensée du Christ»[67]. Les textes naissent dans le contexte de l'autorévélation de Dieu, «ils naissent de l'Esprit Saint, par la force duquel a lieu et se comprend la révélation; l'Esprit fait que l'homme prend conscience du Christ; il fait que l'homme croyant, aimant et vivant dans le Christ s'accroche à lui, le fasse sien, soit convaincu de Lui, le réalise dans sa vie. L'Écriture est l'œuvre du *Pneuma* du Christ»[68].

L'Incarnation du Verbe et le mystère pascal du Christ mort-ressuscité et intronisé à la droite du Père comme Seigneur et donneur de l'Esprit, constituent le point culminant de la révélation et aussi, par voie de conséquence, de la lecture biblique[69].

Toute la Bible trouve alors son point de convergence et de continuité dans la personne et dans la vie de Jésus Christ. Le Christ lui-même trace dans l'Évangile le chemin vers l'intelligence des Écritures, chemin qui conduit à sa personne et à sa mission, et explique souvent les textes les moins clairs. Dans d'autres occasions, Jésus Christ justifie son comportement en faisant voir qu'ainsi s'accomplissent les oracles prophétiques. À propos de sa familiarité avec les publicains et les pécheurs, il dit: «Allez donc apprendre ce que signifie: c'est la miséricorde que je veux, et non

63 «Cum igitur Scripturam sanctam legimus, Verbum Dei tractamus, Filium Dei per speculum et in ænigmate præ oculis habemus». Rupert de Deutz, *De sancta Trinitate et operibus eius*, XXXIV-XLII: *De operibus Sipiritus Sancti* I, 6, CCCM 24, 1827. Cfr. M. Masini, *Lectio divina*, 171.

64 «Corpus eius traditiones sunt scripturarum». Saint Ambroise, *Expositio in Luc* VI, 33, CSEL 32, 245.

65 Cfr. Origène, *Selecta in psalmos* 4; PG 12, 1081.

66 «Unde et Spiritus sapientiæ mobilis describitur, ut per hoc quod nusquam deest, ubique nobis occurrere designetur». S. Gregoire Magne, *Moralia in Job* XXIX, 12, 24; CCL 143B, 1450.

67 Cfr. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1954, 220.

68 R. Guardini, *Sacra Scrittura e scienza della fede*, in I. de la Potterie (ed.), *L'esegesi cristiana oggi*, 62.

69 Cfr. M. Masini, *Lectio divina*, 177.

le sacrifice»[70]. Il fait, à des nombreuses occasions, allusion aux textes qui trouvent leur signification dans sa vie et dans son ministère, en les invitant à chercher dans l'Écriture: «n'avez-vous pas lu… ?»[71]. Il reproche aux disciples leur compréhension limitée[72]; ou encore il leur rappelle, par exemple, la multiplication des pains[73] et leur demande: «ne comprenez-vous pas encore?». Il sera encore plus difficile aux disciples de comprendre la passion et mort de Jésus Christ[74]. Aussi, dans l'Évangile selon saint Jean, leur manque de syntonie avec la parole révélée est évidente, spécialement lorsque Jésus leur parle du Père et de sa relation avec Lui[75].

La rencontre de Jésus avec les disciples d'Emmaüs, après la résurrection, est décrite par Luc en ces termes: «Puis, commençant par Moïse et parcourant tous les prophètes, il leur interpréta dans toutes les Écritures ce qui le concernait»[76]. Il s'agit là d'une authentique leçon d'exégèse, compte tenu, entre autres choses, du verbe employé, διερμενεύειν, qui n'a pas de correspondance dans le grec classique, et qui apparaît une seule fois dans la *Septuaginta*[77]. Ce verbe est utilisé dans le Nouveau Testament, en dehors de Luc, seulement dans la Première épitre aux Corinthiens[78] pour expliquer le charisme de l'interprétation de l'Écriture et des langues[79]. L'Évangéliste fait voir que Jésus commence par Moïse (*Toráh*), continue avec les prophètes (*Nebiîm*) et il termine probablement avec les écrits (*Ketubîm*), mentionnant ainsi les trois sections traditionnelles qui composent la Bible hébraïque. La même liste apparaît substantiellement peu après sur les lèvres de Jésus au Cénacle: «c'est bien là ce que je vous disais, étant encore avec vous: que doit s'accomplir tout ce qui est écrit de moi dans la Loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes»[80]; les Psaumes sont

70 Mt 9,13.

71 Cfr. Mt 12,3.5.7.

72 Cfr. Mt 8,17.21; 13,13.

73 Cfr. Mc 8,21.

74 Cfr. Lc 18,34.

75 Cfr. Jn 3,10; 7,27; 8,27s; 12,16; 13,12; 14,9; 16,3; 17,23, etc.

76 Cfr. Lc 24,27.

77 Cfr. 2 Mac 1,36.

78 Cfr. 1Cor 12,30; 14,5.13.27.

79 D'habitude, quand il fait allusion à l'explication d'un texte, Luc préfère parler d'«ouverture» et fait usage du verbe διανοίγειν, un mot dont il est le seul à utiliser (7 fois sur 8 dans le NT).

80 Lc 24,44.

pris ici comme collection des Écrits, dont ils constituent une partie significative[81]. Ces textes reflètent la première conviction chrétienne que l'Écriture témoigne de façon largement diffuse le mystère du Christ et en particulier la façon dont s'est développée la vie de Jésus. En effet, le discours de Paul dans la synagogue d'Antioche de Pisidie[82] illustre le parcours historico-salvifique, qui part de la terre d'Egypte et culmine dans la passion, mort et résurrection de Jésus Christ comme événement culminant du salut. Il s'agit, en fin, de la *preparatio evangelica* de l'Ancien Testament, que Fitzmyer appelle «lecture globale» de la Bible[83]. Plus qu'une induction détaillée à partir du texte de l'Ancien Testament, cette conviction semble jaillir de la communauté chrétienne primitive quand elle interprétait les textes qui anticipaient, d'une certaine façon, la mission de Jésus[84].

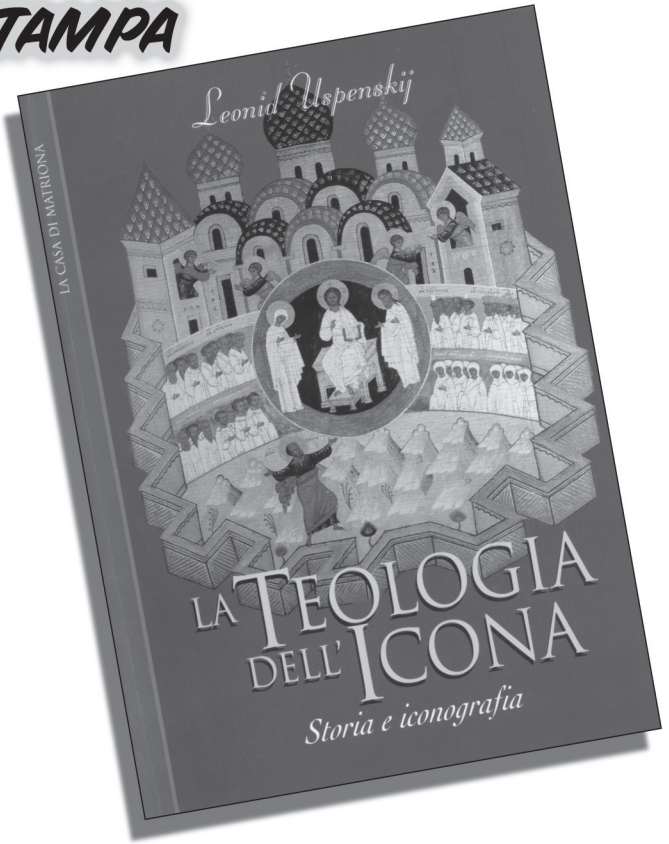
81 On emploie ici la figure rhétorique de la synecdoque.

82 Cfr. Hch 13,16-42.

83 Cfr. J. A. Fitzmyer, *The Senses of Scripture Today*, in IThQ 62 (1996/97) 101.

84 Cfr. J. Nolland, *Luke 18:35-24:53*, Dallas 1993, 1205.

RISTAMPA



LEONID USPENSKIJ

La teologia dell'icona.

Storia e iconografia

pp. 378 • Illustrazioni bianco-nero • € 30,00

L'opera presenta l'icona cogliendola nei nessi che la costituiscono: con l'Incarnazione, con la Chiesa e con la nota tipicamente ecclesiale dell'integrazione. L'icona è presentata come parte integrante della tradizione cristiana e come coessenziale alla natura del cristianesimo e della sua capacità di generare cultura e di trasfigurare la vita dell'uomo e del mondo. Lo studio di Uspenskij ha il merito di mostrare il valore artistico dell'icona, la sua bellezza, come un frutto della sua capacità di manifestare il vero: la potenza salvifica dell'Incarnazione di Cristo.

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

Bollettino balthasariano (2007)

André-Marie Jerumanis (a cura di)
Centro di studi Hans Urs von Balthasar – Facoltà di Teologia (Lugano)

J. P. Bourgeois, *The Aesthetic Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer and Hans Urs von Balthasar*, American University Studies, New York 2007, 144 pp.

Questo libro – una dissertazione – nel paragonare due autori come Hans Georg Gadamer e Hans Urs von Balthasar vuole evidenziare le profonde affinità nel campo di estetica ed ermeneutica, nella condivisione degli aspetti metafisici e antropologici della natura dialogica della verità e dell'interpretazione.

Già il titolo del libro si presenta come una sfida, ponendo il confronto tra due pensatori dei quali uno, indiscutibilmente, appartiene ai più noti filosofi del secolo scorso e l'altro è stato una delle più grandi figure della teologia del secolo scorso.

La prima parte è dedicata all'estetica, cominciando dalla descrizione dell'estetica di Gadamer e di Balthasar, per poi paragonare l'approccio dei due autori. Entrambi rifiutano la distinzione soggetto-oggetto, e in conseguenza la riduzione dell'opera d'arte o del testo ad un «oggetto»; l'interprete non dovrebbe adottare un atteggiamento di «distanza» o di «neutralità» nei confronti dell'opera d'arte o del testo, ma seguire piuttosto l'approccio heideggeriano, per cui l'interpretazione è la risposta alla rivelazione del dono dell'essere e l'interprete deve entrare in dialogo con la verità ontologica che si rivela attraverso l'opera d'arte o testo. Bourgeois mostra come entrambi gli autori rifiutino l'approccio soggettivistico di Kant all'estetica, proponendo la verità estetica come conoscenza nel contesto di un incontro dialogico con la bellezza. Perciò occorre evitare la neutralità metodologica ed essere ricettivi davanti alla verità svelata in un'opera d'arte o testo.

Se nella prima parte l'autore tratta piuttosto della dimensione ontologica-verticale del dialogo tra il soggetto e la bellezza, nella seconda parte, dedicata all'ermeneutica, analizza la dimensione orizzontale-temporale del dialogo tra il passato

e il presente, mostrando come sia Balthasar che Gadamer rifiutino l'approccio che vorrebbe interpretare il testo ricostruendo le sue origini storiche dal punto di vista oggettivo e una presupposta neutralità dell'umano interprete, ma non escludendo dalla sua analisi le differenze esistenti tra i due autori.

Nella terza e ultima parte l'Autore esamina le problematiche che emergono dalla questione della verità nell'estetica ermeneutica di Gadamer e Balthasar, ponendo attenzione alle assunzioni metafisiche e alla fondamentale struttura dialogica in cui la verità emerge. In seguito l'autore affronta le più diffuse critiche alla «estetica ermeneutica», per proporre l'applicazione della sua ricerca al corrente dibattito sulla metodologia nella teologia fondamentale, in particolare per quanto attiene ai problemi del pluralismo e della tradizione.

Il libro si presenta interessante non solamente per gli studiosi di Balthasar e Gadamer, ma anche per coloro che cominciano ad affrontare questa tematica. Abbiamo apprezzato particolarmente la chiarezza con la quale Bourgeois riesce a spiegare ed evidenziare i punti cruciali di questi due autori e il modo magistrale con cui trae i paralleli tra Hans Georg Gadamer e Hans Urs von Balthasar.

(Linda Gutpelca)

R. Carelli, *L'uomo e la donna nella teologia di H.U. von Balthasar*, Eupress FTL, Lugano 2007, 739 pp.

Il libro di Roberto Carelli costituisce nel campo della ricerca cattolica sull'antropologia teologica duale un lavoro molto prezioso, in quanto Balthasar è uno dei teologi contemporanei che nel distanziarsi da ogni effimera moda di pensiero ha contribuito ad arricchire in luce teologica l'antropologia duale. Inoltre il libro, che è la tesi di dottorato di Carelli e che manifesta la sua grande maturità teologica, contribuisce ad arricchire la *Balthasarsforschung*, in quanto propone una lettura approfondita del pensiero balthasariano sull'uomo e sulla donna, studiando i testi, collocandoli all'interno di tutta la sua opera e studiandone anche le fonti.

Carelli sviluppa la sua ricerca in due tappe. Nella prima parte (*Il genere, la generazione e il tempo*) l'autore studia diverse ragioni che permettono l'iscrizione della differenza sessuale in una considerazione dell'umano nel senso della sua genesi. Egli presenta i principali capisaldi del pensiero di Balthasar evidenziando l'indole radicalmente e complessivamente nuziale e filiale della sua teologia, che permette l'ela-

borazione di un'antropologia teologica duale valorizzando la differenza tra uomo e donna e la loro comune fecondità. In seguito dedica un capitolo alla recensione del complesso dibattito, tuttora in corso nel mondo teologico, sulla dottrina balthasariana dei sessi, analizzando sia gli autori che appoggiano la sua visione, come A. Scola, C. Giuliodori, R. Pesarchick, sia quelli che sono contrari, come C. Kaiser, R. Zwank, L. Gardner e D. Moos. Evidenzia i riferimenti critici di Balthasar sull'uomo e la donna in autori come K. Barth, E. Przywara, per ciò che riguarda la dottrina dei sessi, e in G. Siewerth e F. Ulrich, per ciò che riguarda la valorizzazione della fecondità e dunque della dimensione filiale dell'umano. Non viene dimenticato l'influsso di A. von Speyr per ciò che riguarda lo sviluppo dei nessi teologali ed ecclesiali fra l'uomo, la donna e la generazione.

Nella seconda parte (*L'uomo e la donna nel pensiero di Hans Urs von Balthasar*) Carelli, prima di presentare i testi principali di Balthasar sul mistero della differenza uomo-donna, per proporne un'ermeneutica presenta i presupposti impliciti della sua antropologia duale. Egli si confronta con la figura teorica del paradosso riconosciuta come tratto distintivo non solo dell'antropologia, ma di tutto il pensiero balthasariano. Senza questo chiarimento sul ruolo del paradosso nella comprensione della differenza, tutte le affermazioni di Balthasar sui sessi potrebbero essere fraintese. L'autore in corrispondenza alla figura teorica del paradosso esamina le implicazioni della figura teologica del "principio mariano". Nei capitoli seguenti l'autore analizza la portata antropologica di tale principio. A partire dalla cristologia balthasariana, l'autore elabora i fondamenti per un'antropologia filiale. Secondo l'autore, Balthasar è in particolare sintonia con F. Ulrich, che interpreta l'essere filiale come essere sé al mondo, ma come un non esistere per sé. Sono pagine arricchenti per la comprensione dell'antropologia filiale a livello sia filosofico che teologico. In realtà è la cristologia ad illuminare l'*humanum* filiale secondo il dogma di Calcedonia.

In seguito Carelli esamina l'ecclesiologia tipologica di Balthasar in ottica antropologica, con l'intenzione di integrare la logica filiale con la considerazione nuziale. La mediazione della Chiesa è determinante per una corretta ermeneutica del pensiero di Balthasar. Il tema centrale di tutto il ragionamento balthasariano nel campo dell'ecclesiologia è la relazione Cristo-Chiesa, la quale è designata come un'unità complessa che realizza un unico principio di mediazione in forma radicalmente nuziale. La relazione Cristo-Chiesa è archetipica, poiché partecipa realmente della *communio* trinitaria e compie realmente la fecondità, perché unifica l'ideale dell'amore trinitario e la realtà dell'amore umano. Nel pensiero balthasariano la coppia Cristo-Chiesa è assolutamente inseparabile, ma i due sono al tempo stesso conformi e differenti. Non si può strappare la Chiesa a Cristo, ma nemmeno si può ridurre la Chiesa a

Cristo: «La mediazione ecclesiale non succede alla mediazione cristologica, ma le è interiore» (p. 602). Carelli ne trae una conclusione importante per l'antropologia teologica duale: «la relazione Cristo-Chiesa adempie la pienezza dell'alleanza Dio-uomo valorizzando e trasformando l'unidualità creaturale di uomo e donna» (*ibid*.). La posta in gioco – secondo Carelli, che interpreta l'analogia fra la sponsalità umana e la nuzialità ecclesiale – è la radicale comprensione di tutto il disegno di Dio, della verità dell'amore umano che trova la sua sussistenza proprio nella dipendenza dall'amore di Dio. Infine l'ecclesiologia balthasariana viene riletta attraverso il binomio del principio mariano e del principio petrino, in evidente analogia con il mistero della famiglia secondo la creazione, dove il femminile, con il suo carattere ricettivo e avvolgente, rappresenta l'aspetto unificante e connettivo dell'unità familiare, e il maschile, con il suo tratto istituente e separante, rappresenta l'aspetto differenziante e identificante della stessa unità familiare. Le figure di Maria e di Pietro hanno una valenza teologica che configura altresì la comprensione della differenziazione ecclesiale anche per quanto riguarda la questione dell'ordinazione sacerdotale.

Dopo questa lunga analisi ecclesiologica ricca di implicazioni antropologiche, Carelli dedica un capitolo all'analisi dei testi in cui Balthasar sviluppa la dottrina dei sessi in senso antropologico. Delinea i motivi culturali che hanno complicato la comprensione dei sessi e ostacolato la ricezione della dottrina balthasariana. Presenta i fondamenti antropologici e trinitari di tale dottrina per giungere all'esame analitico delle convinzioni di Balthasar sul significato distintivo dell'essere uomo e donna come tale. Sono quattro nodi su cui Balthasar ritorna frequentemente nel valutare l'attuale congiuntura culturale: primo, la sterilità dell'omologazione dei sessi; secondo, i rischi dell'egualitarismo; terzo, le aporie del femminismo; quarto, le contraddizioni della rivendicazione del sacerdozio femminile.

Balthasar fa parte di quei teologi che ritengono vantaggiosa un'apertura più decisa alle analogie interpersonali della Trinità. Tale idea, di un'analogia in cui la distinzione è posta e superata dall'eccedenza del suo frutto, trova applicazioni a tutti livelli sia ecclesiali, sia nuziali, sia familiari. Il pensiero di Balthasar è un'ontologia cristologico-trinitaria in cui l'unità di Dio implica e rende ragione dell'esistenza di ogni distinzione e comunione, di ogni polarità e fecondità, di ogni provenienza e reciprocità. Carelli esamina dapprima i testi che mostrano l'impossibilità di comprendere la sessualità a prescindere dalla sua destinazione parentale, poi i testi che illustrano la tesi dell'attivo e del ricettivo come individuazione dell'essenza distintiva dell'uomo e della donna. In un terzo passo approfondisce l'idea capitale della co-originarietà, co-appartenanza e proporzionalità di distinzione e comunione tra uomo e donna.

In conclusione l'autore enumera i maggiori punti di forza della teologia dei sessi

balthasariana: logica dell'amore; coestensività di essere e amore; mediazione ecclesiale della pienezza divina; adeguatezza della categoria di paradosso; figura drammatica della verità, figura obbedienziale della libertà; la condizione di intelligibilità dei sessi è la co-originarietà di nuzialità e filialità; la relazione feconda fra i sessi è il luogo della realizzazione paradigmatica e della libera rappresentazione dei fondamenti ontologici e teologici.

Le conclusioni della ricerca offrono elementi per una riflessione ulteriore in diversi campi della teologia dove la dualità uomo-donna ha un ruolo fondante, come l'ordinazione sacerdotale, la questione dell'omosessualità, l'unità tra la sessualità e la fecondità, la differenza tra sessualità umana e animale, la comprensione del rapporto tra eros e agape…

Il libro si presenta come uno studio approfondito del pensiero balthasariano e come una sua ripresa qualitativa in vista di una più profonda intelligenza critica e di un maggior apprezzamento della persuasività della sua argomentazione. L'autore è riuscito ad approfondire teologicamente la persuasione cristiana circa il carattere non costruito e non decostruibile, ma costitutivo e paradigmatico delle relazioni familiari. Tuttavia, per chi non possiede pienamente l'universo filosofico e teologico di Balthasar, occorre riconoscere che il lavoro potrebbe presentare qualche difficoltà di lettura e di comprensione.

(Linda Gutpelca)

V. Donnelly, *Saving Beauty. Form as the Key to Balthasar's Christology*, Peter Lang, Bern 2007 (Religions and Discourse, 34), 264 pp.

Veronica Donnelly propone uno studio originale per il mondo anglofono sull'estetica teologica mettendo in evidenza la chiave ermeneutica essenziale della forma-*Gestalt* per tutta l'opera balthasariana. Si tratta di una tesi descrittiva che presenta correttamente le grandi linee dell'estetica teologica a partire dalla prospettiva della *Gestalt*. Il lavoro è suddiviso in tre sezioni.

La prima, intitolata «Gestalt», che ingloba i capitoli I e II, presenta i *preambula* filosofici dell'estetica teologica di Balthasar. Partendo da una investigazione sulle fonti d'ispirazione del concetto di *Gestalt*, nel capitolo I ne mostra tutta la ricchezza quando viene letta a partire dalla concezione della morfologia di Goethe e di melodia di Christian von Ehrenfels. La *Gestalt* rimanda dunque al principio di totalità

costituita dalla somma di diversi frammenti che richiedono per la loro esistenza la totalità comprensiva della figura o *Gestalt*. In ogni caso non solo la forma-figura non si riduce alla visibilità dei frammenti che vediamo, ma rimanda ad una profondità, la profondità dell'essere. Nel secondo capitolo, la Donnely si sofferma sull'esame della questione dell'essere in Balthasar, considerato come la questione fondamentale che sottende all'insieme del pensiero di Balthasar. Vengono presentati l'importanza dell'*analogia entis*, l'incontro interpersonale nella prospettiva dell'essere, la relazione con Heidegger e l'influenza della metafisica dell'Aquinate. Del fatto che la questione dell'essere sia essenziale per capire tutta l'opera balthasariana, l'autore trae convinzione partendo dell'Epilogo della Trilogia, nella quale i trascendentali vengono presentati con le tre qualità fondamentali dell'essere *Sich-zeigen* (bello), *Sich-geben* (buono), *Sich-sagen* (vero), per giustificare la divisione tripartita della Trilogia. Non solo hanno importanza a livello filosofico, ma secondo Balthasar possiedono una rilevanza per la cristologia e la comprensione della Trinità. La Donnelly evidenzia nell'*Epilog* la concezione balthasariana della rivelazione del Dio-Trino nei trascendentali. L'autrice è così convinta della centralità della questione dell'essere che preferisce chiamare Balthasar non il "teologo della bellezza" ma il "teologo dell'essere", in quanto l'essere è bello. Gli studi di O. Davies l'hanno confermato nelle proprie conclusioni (cfr. p. 79). In realtà la questione dell'essere rimanda alla questione dell'amore, come ha ben evidenziato W. Löser sottolineando come per Balthasar l'essere e l'amore siano co-estensivi.

Nella seconda sezione, intitolata «Übergestalt», Donnelly propone un'esame delle condizioni della trasposizione dei *preambula* filosofici all'estetica teologica per descrivere la Rivelazione di Dio nella Figura di Cristo, espressione del Dio-trino, fonte dell'Essere. Nel capitolo III, vengono esposti le grandi linee dell'estetica cristologica di Balthasar: la necessità di una forma oggettiva di rivelazione, l'unità e l'indissolubilità della figura di Cristo, la rivelazione del Dio trino, la singolarità della figura, la centralità della figura che unifica tutta la storia della salvezza. Nei capitoli IV e V, Donnelly completa giustamente la comprensione dell'estetica cristologica con una lettura della Teodrammatica. Non si possono separare figura e missione in Balthasar per essere coerenti con il mistero dell'essere e la relazione che esiste tra il *Sich-zeigen* (bello) e il *Sich-geben* (buono). La vita personale di Cristo, dove missione coincide con persona, rivela il mistero trinitario. La teologia della missione apre necessariamente sul significato della kenosi nella teologia di Balthasar e del suo apporto alla riflessione teologica nel risolvere la questione del *Deus sub contrario* di Lutero, la problematica dell'immutabilità e passività di Dio, la polemica che oppone la scuola tomista e scotisti sul significato dell'incarnazione (cfr. pp. 177-179).

La terza sezione, «Ungestalt», illumina la soteriologia di Balthasar. La Donnelly illustra come la missione di Cristo di salvare un mondo "peccaminoso" venga concepita da Balthasar rileggendo la teologia della sostituzione. La *Stellvertretung* deve essere considerata come un concetto essenziale della Teodrammatica. L'autore non manca di sottolineare che Balthasar valorizza una nozione teologica particolarmente cara ai protestanti, e lo fa contro la tendenza dominante nell'ambito teologico cattolico, che preferisce la nozione di solidarietà (cfr. p. 183). In modo sintetico, l'autore percorre i fondamenti scritturistici e patristici, per analizzare la sostituzione nella prospettiva del *pro nobis* e dell'*Admirabile commercium*. Sottolinea come la relazione tra la sostituzione e l'*Admirabile commercium* è rafforzata nella teologia dei Padri. Dal periodo medioevale, la Donnelly rileva l'accoglienza "positiva" di Balthasar della soteriologia di Anselmo senza tuttavia negarne le debolezze. Viene considerato il confronto del teologo di Basilea con la teologia della croce di Lutero e del mondo protestante. Balthasar «mantiene la sua indipendenza dai diversi modelli» e «avendo purificato l'idea della sostituzione da qualsiasi elemento penale, la colloca direttamente nel cuore delle relazioni trinitarie» (p. 207). L'autrice presenta le implicazioni soteriologiche della sostituzione nella teologia di Balthasar mostrandone tutta la ricchezza e trattando anche della questione dell'attuale non ricezione della teologia della sostituzione che preferisce la teologia della solidarietà. In realtà «Balthasar cerca di unire i due concetti, perché la sostituzione è un concetto che abbraccia e comprende la solidarietà, mentre non è vero il contrario» (p. 223). La Donnelly esamina la posizione di Balthasar sul *pro nobis* che si distingue radicalmente dall'analisi del *pro nobis* della soteriologia di Rahner (pp. 226-230). È particolarmente notevole la relazione che l'autore stabilisce tra la questione della sostituzione e l'autonomia, in quanto mostra l'influenza kantiana sul rifiuto della sostituzione. «Balthasar considera (a differenza di Kant) che è possibile concepire la sostituzione collocandosi in un contesto antropologico» (p. 231). Mostra ugualmente come l'auto-redenzione e la redenzione non sono due concetti antitetici, come pensa Rahner, proprio perché è Cristo a ridonare la piena libertà all'uomo e portarlo ad esercitarla in modo responsabile, libero dal peccato (cfr. p. 230), in linea con la teologia dell'*autoesousion* patristico.

Nella parte conclusiva, l'autrice riprende in modo riassuntivo le grandi linee della sua tesi, per proporre un bel finale con le grandi caratteristiche della cristologia di Balthasar. Lo studio realizzato, anche se descrittivo, riesce a mostrare la centralità della questione della metafisica, dell'essere nella sua manifestazione nel trinomio *Gestalt-übergestalt-Ungestalt*. Balthasar ci ricorda che non c'è stupore davanti all'essere senza la figura, essendo la figura la manifestazione dell'essere. Non c'è

di conseguenza una percezione dell'identità di Cristo come espressione del Padre, senza un'estetica teologica. Anche la comprensione della teologia della missione ne viene arricchita. Salvare la bellezza, come afferma l'autrice nel titolo del suo studio, significa in realtà essere il custode dell'"essere" in teologia, significa custodire la coestensione essere-amore, e dunque bellezza-amore, ed evitare alla teologia una deriva sui banchi non solo del razionalismo ma anche del sentimentalismo e del soggettivismo.

(André-Marie Jerumanis)

R. Fisichella (ed.), *Solo l'amore è credibile. Una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007, 293 pp.

Il volume raccoglie gli Atti del Convegno Internazionale per i 100 anni della nascita di Hans Urs von Balthasar tenutosi a Roma presso la Pontificia Università Lateranense (2005). L'intenzione del convegno era di ritornare in maniera significativa sulla personalità e l'opera dell'uomo «più colto del nostro secolo», come plasticamente lo definì l'amico Henri de Lubac.

Il volume è composto di tre parti fondamentali: nella prima parte, intitolata *La teologia alla luce dell'amore*, gli autori presentano il terreno e le radici della teologia di Hans Urs von Balthasar; nella seconda parte, altamente teologica (*Cristo e la Chiesa irradiazione della gloria*), vengono affrontati i temi centrali della sua teologia – Cristo, Trinità, antropologia critologica ed escatologia –, mentre nella terza parte (*Un teologo nella storia del XX secolo*) si rivolge l'attenzione all'attualità del pensiero balthasariano, al suo apporto al Concilio Vaticano II e alla fondazione della rivista internazionale *Communio*.

Nella lettera introduttiva alla raccolta, Benedetto XVI scrive: «Posso attestare che la sua vita è stata una genuina ricerca della verità, che egli comprendeva come una ricerca della vera Vita» (p. 8), e questo spiega perché la ricerca teologica di von Balthasar fosse profondamente legata alla spiritualità. Al mondo della teologia che vuole essere sempre più scientifico, il Pontefice ricorda che «La spiritualità non attenua la carica scientifica, ma imprime allo studio teologico il metodo corretto per poter giungere a una coerente interpretazione» (*ibid*.).

Rino Fisichella rileva l'importanza della bellezza come punto di partenza per avvicinarsi al pensiero balthasariano – la bellezza alla quale i nostri contemporanei

si richiamano cercando i modelli e gli stili di vita, cadendo nella contraddizione e vanificando la stessa bellezza a cui si ispira –, ma «senza bellezza non si potrà mai cogliere amore che trova forma in lei e che da lei promana come mistero di attrazione che rinvia sempre oltre, fino a raggiungere il culmine e la sorgente stessa di ogni amore: Dio» (p. 12). Il titolo del convegno e della raccolta *Solo amore è credibile* – che è anche uno dei più importanti scritti di von Balthasar – è anche la vera chiave interpretativa per accedere con coerenza all'*opus* balthasariano (*ibid.*).

James Francis Stafford nell'intervento intitolato *Una teologia in ginocchio* si rivolge alle fonti della preghiera di von Balthasar: la prima è l'analogia della libertà negli *Esercizi Spirituali* di sant'Ignazio; la seconda è la ripresa dei metodi di ermeneutica biblica classica, come anche l'accettazione dei metodi critici, e la terza è l'analogia dell'essere (p. 19). Questo è stato il progetto di von Balthasar, ossia ricollegare la teologia e la santità, la teologia e la contemplazione, la ricerca della verità e la ricerca della vera Vita.

Angelo Scola in *Una teologia per il nostro tempo* presenta brevemente i temi centrali della teologia balthasariana e il loro sviluppo nella riflessione contemporanea: il centro assoluto è «Dio è amore», e da qui scaturisce sia la pienezza della rivelazione, sia la piena salvezza dell'uomo (cfr. p. 31).

Particolarmente interessante e teologicamente molto denso è l'intervento di Massimo Serretti *La Parola di Dio fonte per la teologia*, in cui si affronta uno dei meno studiati temi dell'abbondante letteratura su Hans Urs von Balthasar. Serretti parte dalla dimensione creaturale e dal dato elementare per cui l'uomo vive nella parola e nel linguaggio che hanno una origine divina per poi, grazie all'analogia, rivolgersi alla parola di Dio con la centralità della dimensione cristologica, il Logos con cui Dio si rivolge verso l'uomo. Solamente in un passo successivo l'autore si rivolge alla Sacra Scrittura, analizzando il carattere ontologicamente diverso dell'Antico e del Nuovo Testamento (cfr. p. 53). Alla fine viene esaminata la dimensione comunionale della parola di Dio sia nella prospettiva trinitaria, sia ecclesiale. Uno dei risultati principali di questa ricerca è la necessità intrinseca di mantenere l'esegesi e l'ermeneutica della Sacra Scrittura legate alla teologia, e in particolare alla dogmatica.

Gilbert Narcisse si è posto un compito arduo cercando *I fondamenti filosofici* dell'opera balthasariana, che è fondamentalmente un'opera teologica, anche se organizzata a partire da una struttura filosofica dei trascendentali, il bello, il bene e il vero. L'autore volge un breve sguardo alla questione della *Gestalt* di Goethe, al rapporto con la teologia di san Tommaso e al rapporto con gli altri autori studiati e accolti da von Balthasar, per concludere con una domanda: «Può darsi che la questione dei fondamenti filosofici in Balthasar sia senza risposta filosofica perché, sull'esempio di

san Paolo, egli non conosce altro fondamento che Cristo. (...) Per questo la domanda iniziale potrebbe essere rovesciata: quali sono i fondamenti teologici della filosofia di Balthasar?» (cfr. pp. 73-74).

Per la comprensione dell'opera balthasariana non poteva mancare la riflessione sulla sua collaborazione con la mistica di Basilea Adrienne von Speyr, il che conferma il detto che dietro i grandi teologi c'è sempre un profeta. Anton Štrukelj in modo coinvolgente nella relazione intitolata *Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr: unità di due opere* presenta questa doppia missione ecclesiastica. La collaborazione non solamente a livello teologico, ma anche per la fondazione comune della comunità Giovannea. Sorprendente, ricordando la grandezza dell'opera balthasariana, è la citazione riportata dall'autore: «L'attività letteraria resta, nel bilancio della mia vita, un prodotto secondario e un *faute de mieux*, e lo sarà sempre. Al centro sta un interesse del tutto diverso: lavorare per il rinnovamento della Chiesa dando vita a nuove comunità (...)» (cfr. p. 80, in *Zu seinem Werk*, 38).

Elio Guerriero in *Una teologia sinfonica. Musica, letteratura, patristica nell'opera di Hans Urs von Balthasar* presenta l'influsso che ha avuto la musica, in particolare Mozart, la letteratura, con un posto di rilievo a Goethe, e la patristica, con l'importanza data a Origene, nella formazione di von Balthasar.

Nella seconda parte (*Cristo e la Chiesa irradiazione della gloria*) vengono affrontati i temi centrali della sua teologia: Cristo, Trinità, antropologia critologica ed escatologia.

Manfred Lochbrunner sul tema *L'amore trinitario al centro di tutte le cose* per delimitare ogni forma di panteismo assume come strumento speculativo l'*analogia entis*. Al centro della sua presentazione sta l'amore trinitario: «Dio è amore solo nella sua qualità trinitaria. La trinità divina è lo *specificum christianum*. È il dogma della trinità che distingue il cristianesimo da tutte le altre religioni del mondo, soprattutto dal monoteismo della religione ebraica e dell'Islam» (p. 121). Alla fine l'autore inserisce il discorso sull'*analogia caritatis*: con l'evento di Cristo l'analogia dell'essere deve essere trasposta nell'analogia dell'amore, perché la carità è l'unica cosa "credibile", è l'unica cosa comprensibile, l'unica cosa ragionevole ed è anche il fondamento infinito di tutto l'essere (p. 124).

Come al centro dell'opera balthasariana sta Gesù Cristo, così al centro di questa raccolta troviamo il tema *Gesù Cristo irradiazione della gloria* di Giovanni Marchesi. Attraverso la riflessione su Cristo – "la figura" (*Gestalt*) unica e irripetibile della rivelazione di Dio, quindi "epifania" della gloria di Dio – e Gesù come archetipo del Bello – non nel senso immanente, ma nel senso biblico, quale Gloria di Dio, pienezza della rivelazione divina – viene compendiata e focalizzata l'intera dinamica della rivelazio-

ne biblica nell'ottica della specificità dell'amore di Dio che dona se stesso all'uomo peccatore in Cristo Gesù. Proprio nel rivelare che «Dio è amore» sta la suprema bellezza e gloria di Cristo, manifestata e donata nella sua morte sulla croce (p. 148).

Jacques Servais con il tema *Maria, Pietro e Giovanni, figure della Chiesa* affronta la questione ecclesiologica: la Chiesa è istituzione gerarchica o evento pneumatico? Qual è il rapporto tra la Chiesa universale e le Chiese particolari? L'autore mostra come grazie alle figure di Maria, Pietro e Giovanni Balthasar abbia elaborato la sua ecclesiologia quale "unità cattolica", perché è allo stesso tempo istituzione gerarchica ed evento pneumatico, santità ministeriale oggettiva e santità vitale, cioè principio petrino e principio mariano.

Marc Quellet con la sua relazione su *Il mistero dell'uomo immagine della Trinità* abbozza il pensiero teo-antropologico di von Balthasar, il quale, distinguendo tra il «soggetto spirituale» e la «persona», restituisce all'uomo la sua dignità insostituibile nella *communio personarum* fondata in Cristo (p. 172) sul modello trinitario. Possiamo essere d'accordo con l'autore sul fatto che questo profilo di antropologia trinitaria, eucaristica e nuziale possa indicare una direzione promettente per la ricerca teologica attuale.

Angel Cordovilla Pérez approfondisce la questione antropologica in chiave cristologica con il tema *Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*.

Michael Waldstein, partendo dalla visione giovannea cioè dall'identità di missione e figliolanza in Cristo, fonda l'identità di persona e di missione, la quale «può essere presa come assioma fondamentale della teologia di Balthasar dell'impegno cristiano nel mondo» (p. 196).

Particolarmente bella e teologicamente ricca è la presentazione di Alberto Espezel intitolata *Desiderio e promessa*, su un tema così complesso come quello escatologico nell'opera balthasariana.

La terza parte (*Un teologo nella storia del XX secolo*) viene introdotta con il tema *Hans Urs von Balthasar e il Concilio Vaticano II* in cui Peter Henrici ci rivela gli aspetti storici sul rapporto o la mancanza del rapporto di Balthasar con il Concilio Vaticano II, al quale egli non fu invitato. L'autore ci rivela alcuni fatti che possono spiegare la sua assenza fisica dal Concilio, come anche il suo influsso pre- e postconciliare: «Il contributo più importante e più lungimirante di Balthasar per conservare viva la memoria del Concilio Vaticano II è tuttavia la Rivista Cattolica Internazionale Communio» (p. 234). Alla fine di questa raccolta Nicolas Healy presenta la storia e il programma futuro della rivista Internazionale *Communio* fondata da von Balthasar.

(Linda Gutpelca)

A. Lewis, *Responsorisch Kirche sein. Antwortgestalt und Sendung der Kirche nach Hans Urs von Balthasar*, LIT Verlag, Berlin 2007 (Theologie Band 84), 231 pp.

L'ecclesiologia di Balthasar ha sempre attirato l'attenzione degli studiosi. Opere di Balthasar come *Schleifung der Bastionen*, *Der antirömische Affekt* o *Sponsa Verbi* suscitano un grande interesse. Lo studio di Albert Lewis presenta in modo approfondito il pensiero di Balthasar sulla figura responsoriale della Chiesa integrandola nella prospettiva teodrammatica della missione.

Nella prima parte, «Wer ist die Kirche» (Chi è la Chiesa), colloca immediatamente l'ecclesiologia balthsariana in prospettiva "personale" e cristologica. La teologia della missione permette di concepire la Chiesa come un insieme di vocazioni singolari in relazione con la figura di Cristo. La Chiesa non esiste per se stessa ma come dispiegamento "continuato" del Figlio nel mondo. In tale modo è Cristo ad essere la vera forma della Chiesa, e non gli uomini. A tale proposito, è opportuno volgere l'attenzione sul capitolo 8, che tratta della santità della Chiesa, e sul capitolo 9, che presenta la Chiesa come *communio* e comunità di speranza.

Nella seconda parte, Lewis legge l'ecclesiologia balthasariana nella prospettiva del principio mariano, che l'autore valorizza accanto al principio petrino, senza opporli ma collocando tutta la Chiesa nella figura responsoriale mariana. Lewis parla giustamente di struttura bipolare del pensiero ecclesiologico balthasariano. Maria è prototipo e cellula originante della Chiesa (cfr. p. 122). Rileva come Balthasar abbia giustamente percepito che senza la figura mariana d'accoglienza la Chiesa perde la sua fecondità. La mariologia appare così come il nucleo della sua ecclesiologia responsoriale.

Nella terza parte, Lewis presenta la dimensione pneumatologica dell'ecclesiologia di Balthasar a partire dal fondamento trinitario di tutto il suo pensiero. In particolare rilegge il movimento della Chiesa nel suo rapporto con il mondo e la situazione del mondo in relazione alla Chiesa in una prospettiva pneumatologica. Evidenzia come la Chiesa sia per Balthasar il luogo dell'esperienza dello Spirito.

Nella quarta parte, alla luce della teologia della missione, l'autore approfondisce gli elementi emersi dalla sua analisi. L'autentica figura responsoriale della Chiesa e dei singoli che la compongono si manifesta nella missione. Il "sì" fa di ciascuno un inviato chiamato a vivere nell'impegno di Dio per il mondo e nel mondo alla sequela di Cristo la sua missione personale. L'autentica valorizzazione del laicato può solo avvenire alla luce di una teologia della missione nel rispetto degli stati di vita. L'au-

tore precisa qual è secondo Balthasar la missione della Chiesa nel mondo: renderla credibile, e impegnarsi nell'autentico ecumensismo a partire dalla figura di Cristo, in un'apertura alle religioni non-cristiane nella convinzione del fondamento dato da Dio in Gesù Cristo.

Nella sua conclusione, Lewis illustra con estrema precisione l'apporto di Balthasar all'attuale comprensione dell'ecclesiologia. Il fondamento cristologico e trinitario protegge da un "ecclesiocentrismo". Nel contesto di crisi vocazionale del mondo occidentale il richiamo a vivere nell'impegno di Dio per il mondo apre la via a una valorizzazione molto feconda del laicato nella logica della *sequela Christi* che la sua teologia della missione e dell'impegno esplicita. L'autore è cosciente che si possono evidenziare nel pensiero ecclesiologico di Balthasar accenti più critici nel periodo preconciliare e più contemplativi in quello postconciliare.

Lo studio di Lewis sull'ecclesiologia di Balthasar presenta un indubbio interesse per la comprensione della sua ecclesiologia, ma è soprattutto come teologo dell'India che il suo sguardo su Balthasar merita apprezzamento. Nell'ultimo capitolo, molto originale e ricco di tracce da approfondire, l'autore offre brevemente alcuni spunti sulla fecondità della teologia di Balthasar per l'India (cfr. pp. 202-204). Rileva l'importanza della grande intuizione di Balthasar sugli Istituti secolari per un cristianesimo di minoranza qual è quello in India. Nota ugualmente che esiste, come ha scritto il teologo di Basilea, una fecondità reciproca tra il cristianesimo e l'induismo. Riconosce quanto una teologia come quella di Balthasar, nel suo modo di usare il mondo dell'immagine, sia vicina alla mentalità dell'India. Lo è anche il pensiero del teatro del mondo, che attraversa tutta la Teodrammatica, e che la filosofia induista condivide. Lo è infine anche la teologia della *Schau der Gestalt* che incontra la sensibilità dell'India, per la quale il contatto interiore con Dio è sempre stato importante. Il ruolo della preghiera, della contemplazione, della ricerca e della missione trova in India un terreno fecondo. Proprio nel considerare la teologia nella sua unità, egli incontra profondamente la *forma mentis* indiana attraversata dall'idea dell'unità (*sampurna*). L'autore sottolinea come la filosofia induista con il suo carattere mistico arrichisca lo studio della teologia cristiana, ricordando che Dio non solo è conosciuto per via della "ragione", ma anche dal cuore, dalla via interiore – e questo senza disprezzare il ruolo della ragione. Lewis mostra come la teologia di Balthasar aiuti a mantenere la propria identità nel dialogo aperto con le altre religioni, in particolare con l'induismo. I suoi richiami all'elemento cristiano, all'importanza di una teologia vissuta e non solo pensata, sono di grande valore per chi vive in una tale situazione di contatto con le altre religioni. Lewis apprezza non solo l'erudizione scientifica di Balthasar ma anche l'orientamento pratico di impegno in favore della Chiesa univer-

sale. Non c'è dubbio per l'autore che la teologia di Balthasar sia adatta per l'India e incontri l'uomo.

(André-Marie Jerumanis)

M. Lochbrunner, *Hans Urs von Balthasar und seine Literatenfreunde. Neun Korrespondenzen*, Echter, Würzburg 2007, 320 pp.

Con una ricerca svolta sulle fonti, Manfred Lochbrunner ci offre uno studio molto prezioso a partire dalla corrispondenza di Balthasar con dieci dei suoi amici del mondo della letteratura di lingua tedesca: Gertrud von Le Fort, Ludwig Derleth, Christine Derleth, Reinhold Schneider, Regina Ullmann, Herbert Meier, Ellen Delp, Elisabeth Langgässer, Annette Kolb, Erika Mitterer. Prende in considerazione 338 lettere e cartelle inviate da Balthasar e 63 lettere di risposta ricevute durante un periodo che si estende dal 6 agosto 1935, con una prima lettera da Gertrud von Le Fort ai studenti di teologia di Lione, alla lettera scritta a Erika Mitterer l'11 giugno 1988. Il risultato dalla ricerca per ogni autore viene presentato da Lochbrunner in quattro momenti: una introduzione nella quale descrive le fonti, e una breve nota biografica e bibliografica del corrispondente; segue una presentazione della corrispondenza con larghi estratti; una conclusione offre l'essenziale dell'apporto dello studio della corrispondenza; infine per ogni corrispondenza esiste un repertorio dettagliato (come il luogo, la data, l'ampiezza della lettera), una sinopsi e una statistica.

Alcune conclusioni di tali lettere rivelano pensieri importanti sul momento storico vissuto da Balthasar. Altre mostrano tratti della personalità di Balthasar. Nella lettera del 31 gennaio 1947 a Gertrud von Le Fort, appare il dramma interiore di Balthasar che prende coscienza della missione affidata da Dio, che nell'*Unser Autrag* del 1984 viene esplicitato ancora una volta con chiarezza. Lochbrunner riconosce che la ricezione dell'eredità di Adrienne von Speyr non è ancora ben visibile, a differenza della fecondità della teologia di Balthasar (cfr. pp. 33-34). Dalla corrispondenza con i Derleth emerge quanto Balthasar sia ben lungi dall'essere un pensatore integralista, come mostra l'articolo pubblicato nel 1963 *Integralismus* in *Wort und Wahrheit*, che porterà ad una rottura con i poeti (cfr. pp. 81-83). Dall'esame delle 132 lettere scambiate tra R. Schneider e Balthasar emerge una profonda amicizia. Lochbrunner evidenzia nell'interesse per i santi il *trait d'union* tra i due. Balthasar era particolarmente attento alla drammatica dei santi nelle opere di R. Schneider

(cfr. pp. 130-131). Dall'ampia corrispondenza con il poeta H. Meier – più di cento lettere tra il 1945 e il 1978 – emergono diversi dati per una migliore conoscenza della biografia di Balthasar. Oltre al ruolo di mentore, veniamo a conoscenza di alcuni dettagli attorno alla sua uscita dall'ordine dei Gesuiti, alla grave malattia del 1959, alla genesi di *Im Raum dr Mataphysik*, alla sofferenza degli ultimi momenti della vita di Adrienne von Speyr. Le sei lettere di Balthasar a E. Langgässer, durante il periodo 1949-1950, ci rivelano le peripezie dell'edizione delle prime opere di Adrienne von Speyr, in particolare le difficoltà con la censura ecclesiastica. Di una lettera e delle 15 cartoline ad Annette Kolb, Lochbrunner coglie lo stile originale: esse rivelano il senso dell'*humour* di Balthasar e sono la testimonianza di una amicizia piena di tale *humour*. Emergono diversi spunti per la biografia, come per esempio il suo viaggio a Parigi per la difesa della tesi di Hans Küng all'Institut Catholique nel 1957. Così dalla corrispondenza con E. Mitterer l'autore presenta lo sguardo di Balthasar sulla Chiesa svizzera, austriaca e tedesca nel periodo postconciliare, in modo particolare nel periodo della corrispondenza tra 1972 e 1988. Lochbrunner sottolinea come in questo periodo molto fecondo della produzione teologica di Balthasar, egli trovi tempo per rispondere a diversi inviti e svolgere numerose attività. La Chiesa in Svizzera dopo il concilio lo deprime molto (cfr. 265): esiste un atteggiamento negativo verso il papa, un'educazione sbagliata dei futuri sacerdoti sia a Lucerna, che a Coira e Friburgo (cfr. 266), un'ignoranza dei cattolici svizzeri, un'accoglienza piena di riserve e irrispettosa alla notizia della sua nomina al cardinalato. La situazione della Chiesa in Germania sembra più positiva: «La Germania possiede alcuni buoni vescovi, ma troppa burocrazia», scrive Balthasar (p. 267). Balthasar interviene nel dibattito con Küng; esprime le sue perplessità davanti alla nomina all'episcopato di J. Ratzinger e K. Lehman, in ragione della perdita che questo fatto procura al lavoro accademico (p. 267). Scopriamo che Balthasar ha contatti con la DDR e che coltiva un'amicizia con l'esegeta H. Schürmann. Il periodo postconciliare viene descritto in toni apocalittici, con note di speranza alla nomina di Giovanni Paolo II.

Nell'ultimo capitolo, Lochbrunner presenta in maniera brillante la relazione che esiste tra la letteratura e la teologia, essendo Balthasar un germanista che diventa teologo pur rimanendo un germanista. H. Meir lo descrive come il «teologo che pensa in maniera poetica» (p. 275). Lochbrunner inizia con un breve ricordo, molto originale e prezioso, delle grandi tappe che porteranno Balthasar alla letteratura (pp. 275-285), per evidenziare le diverse forme di contatto con i letterati. Tutte le lettere analizzate evidenziano un'ammirazione di Balthasar versi i suoi amici del mondo letterario. Egli sarà tanto il loro editore, quanto il loro padre spirituale, o il loro mentore o ancora il loro mediatore presso la von Speyr. È lodevole l'ultimo punto di

questo capitolo, in quanto ci offre una presentazione teorica del rapporto tra la letteratura e la teologia in Balthasar. In un primo momento, l'autore rileva quattro livelli del rapporto secondo una prospettiva funzionale: è una scuola di stile linguistico, è un luogo di sensibilizzazione per i "segni dei tempi", la teologia funge da critica della letteratura (si veda *Apokalypse der deutschen Seele*, la letteratura come elemento catalizzatore per l'innovazione in teologia: cfr. drammatica, il principio della forma di Goethe). In un secondo momento, Lochbrunner analizza il rapporto tra letteratura e teologia in prospettiva sistematica a partire dalla teologia della Parola di Dio, alla luce dell'analogia tra il linguaggio dell'uomo e di Dio, evitando in teologia la trappola di due vie senza uscita: quella del razionalismo astratto e del positivismo, quella della mistica astratta.

Non possiamo che apprezzare la ricerca di M. Lochbrunner che porta alla luce elementi per una migliore conoscenza di Balthasar sia per la sua biografia che per il suo rapporto con il mondo della letteratura. È notevole la precisione e la sistematicità della ricerca che rende più facile la *Balthasarsforschung*. Dopo la sua prima ricerca sul rapporto esistente tra Balthasar e i filosofi, Lochbrunner ci ha arricchito con un'opera che lo studioso balthasariano non potrà che consultare con grande interesse.

(André-Marie Jerumanis)

A. Nichols, *Divine Fruitfulness. A Guide through Balthasar's Theology beyond the Trilogy*, T&T Clark, London 2007, 364 pp.

Aidan Nichols conclude con quest'ultimo libro una serie di cinque dedicata ad una introduzione a Hans Urs von Balthasar e pubblicata dalla nota casa editrice inglese T&T Clark. Il titolo, *La fecondità divina*, indica in modo significativo la fecondità dell'opera balthasariana: essa deriva dalla fecondità divina, essa la esprime. Ancora una volta, il teologo domenicano mostra le sue qualità pedagogiche e intellettuali, la sua eccellente conoscenza dell'autore nel presentare un libro che va oltre i suoi studi presenti, come Nichols stesso nota nella prefazione. Li oltrepassa in quattro modi. Primo, in quanto considera nella sua introduzione (capitolo I) il contesto politico-ecclesiale di tutta l'ampia opera balthasariana; secondo, in quanto identifica le origini principali (capitoli II-V); terzo, perché rilegge tutta l'opera non solo alla luce dei trascendentali, ma seguendo una lettura tematica (capitoli VI-XIII), per concludere

con l'eredità lasciata non solo alla teologia cattolica del XXI secolo, ma anche alla Chiesa dei secoli futuri.

Nel capitolo I, Nichols ci offre diversi elementi per la comprensione del percorso teologico di Balthasar e la sua accoglienza nella Chiesa. Ne evidenziamo alcuni. Egli ricorda bene come Balthasar fu un promotore del Concilio Vaticano II, ma anche una voce critica degli sviluppi postconciliari marcati da una lettura riduttiva del Concilio di Calcedonia: la rivendicazione dell'*humanum* non deve fare dimenticare l'autotrascendenza dell'*humanum* nella direzione del *Divinum*. A Balthasar sembrava che nella fase postconciliare si assistesse ad una riduzione della dimensione del Mistero cristiano (cfr. p. 10). Nichols rileva che Balthasar voleva un modo più democratico dell'agire ecclesiale, ma a condizione che fosse accompagnato da un rinnovamento spirituale e da una riduzione della burocrazia (cfr. p. 13). Notava anche l'assenza della grande tradizione della meditazione cristiana nella Chiesa postconciliare (cfr. *ibid.*) e la riduzione dell'educazione cristiana offerta dalle istituzioni scolastiche cattoliche a semplice etica dell'amicizia. Balthasar invitava i laici a non abbandonare la Chiesa perché ciò significava allontanarsi dalla luce, ma al contrario a fare uso del loro ufficio profetico per far sentire la loro voce ai vescovi, e ai preti indicava di ritrovare la via della contemplazione per farla passare nelle loro parrocchie.

Nei capitoli seguenti, l'autore passa in rivista le fonti della teologia balthasariana. Nel capitolo II, si sofferma sull'influenza di alcuni Padri della Chiesa come Ireneo, Origene, Gregorio di Nissa, Massimo il Confessore, Agostino, che considera come i suoi divini predecessori. Nel capitolo III, ricorda l'influenza del suo maestro Henri de Lubac. Si tratta di un capitolo importante per la comprensione del pensiero di Balthasar, troppo spesso sorvolato nelle biografie comunemente diffuse. Nel quarto capitolo, intitolato «L'interlocutore divino: Karl Barth», Nichols presenta le grandi linee del dialogo fecondo avvenuto tra i due teologi di Basilea, che tuttavia non arriveranno ad un perfetto accordo (cfr. la ricca conclusione, e il significato di Barth, per i cattolici postconciliari invitati a studiare il protestantesimo liberale e le sue conseguenze sulla comprensione del cristianesimo rilevate giustamente da Barth, pp. 102-107). Nel quinto capitolo, viene illustrata l'influenza di Adrienne von Speyr, che Nichols chiama «l'assistente divina». Il teologo domenicano nota come certamente rimangano delle domande sulla concezione della discesa di Gesù negli inferi, senza fissarsi però su questo punto e mostrando al contrario la ricchezza di questa collaborazione (cfr. p. 122).

Nella seconda parte del suo studio, Nichols in modo tematico ci offre elementi notevoli per cogliere correttamente il pensiero di Balthasar. Basta leggere il capitolo VI, «La concezione divina: Rivelazione e Teologia», per avere un'idea molto precisa

sull'epistemologia teologica balthasariana. Il capitolo VII, sulla teologia della Storia, l'autore affronta la questione del rapporto della storia umana con il tempo di Cristo, per presentare la concezione balthasariana di Cristo come norma della storia. Nel capitolo VIII, analizza il punto culminante della rivelazione divina: il Mistero pasquale. Si tratta di un capitolo importante per la comprensione di diversi punti originali e spesso contestati della teologia balthasariana, come la kenosi di Cristo e l'impassibilità di Dio, la teologia del Venerdì Santo e del Sabato Santo. Nichols sottolinea che, se prendiamo in considerazione la teologia della teodrammatica, non c'è dubbio che Balthasar non accetti l'idea di sofferenza e di cambiamento in Dio in accordo con la scolastica. Il teologo domenicano mostra giustamente come il pensiero di J. Galot e di J. Maritain sia da prendere in considerazione per cogliere la questione dell'immutabilità e dell'impassibilità nella logica del dinamismo divino (cfr. pp. 170-175). Nichols ricorda anche che se Balthasar presenta una teologia di speranza per tutti, nello stesso tempo non può essere accusato di essere semplicemente un "universalista", come rivelano le parole sul giudizio che appartiene solo a Dio (cfr. p. 186). Egli rigetta qualsiasi *apocastasis* sul modello di Origene o Gregorio di Nissa. Come sottolinea Nichols, Balthasar ricorda sempre che il Salvatore ha lasciato abbastanza luce per sperare, ma anche ammonimenti sulla reale possibilità di perdere la salvezza. Nel capitolo IX, Nichols presenta sinteticamente le grandi linee dell'ecclesiologia di Balthasar, mostrando come la Chiesa prenda origine dalla kenosi di Cristo in linea con la teologia patristica, per sviluppare alla luce della Pentecoste i principi mariani, petrini, giovannei, senza dimenticare la teologia degli stati di vita. Nei capitoli ulteriori, vengono presentate la mariologia, la teologia dei santi, la teologia spirituale, e infine il significato della letteratura cristiana nella teologia balthasariana.

Passando immediatamente alla conclusione, ne evidenziamo i tratti salienti. Così l'autore ricorda l'intenzione profonda presente in tutta l'opera balthasariana, ed espressa dal teologo di Basilea al compimento dei suoi 70 anni, di voler essere il dito di Giovanni Battista: «Io considero la mia teologia come una specie di dito di Giovanni posto nella pienezza della rivelazione in Gesù Cristo»[1]. Ciò significa secondo Nichols essere pienamente in accordo con la *Dei Verbum* e implica una teologia che prende sul serio l'invito a fare della Scrittura la sua anima. Ma questo esige di leggere la Sacra Scrittura nella Tradizione, nella grande dinamica dello Spirito santo, con gli occhi dei santi, autentici interpreti della rivelazione. Nichols rileva che nella prospettiva balthasariana la teologia delle figure di santità che non sono solo i dottori, ma anche altre figure laiche, comprese quelle delle altre confessioni cristiane,

[1] M. Albus (ed.), *Geist und Feuer, Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*, in *HK* 30 (1976) 73.

suggerisce un ecumenismo del pensiero che va al di là dei dialoghi bilaterali (cfr. p. 337). L'autore sottolinea giustamente la relazione tra santità e totalità. Balthasar è preoccupato, in qualsiasi questione teologica particolare, del tutto della fede, di una totalità che non si riduce alla somma dei particolari ma esprime l'unico mistero fondamentale dell'amore di Dio per il mondo manifestato nel dono del suo Figlio e nella Chiesa. Solo se manteniamo l'idea dell'intero è allora possibile una lettura teo-estetica, teo-drammatica, teo-logica e teo-mistica della Rivelazione, che non si escludono, ma si arricchiscono. Così si riesce a concepire la teologia nella dinamica ecclesiale e nella sua dimensione contemplativa. Balthasar si distingue dal modo contemporaneo di fare teologia nell'epoca post-concilaire che nel nome della scientificità della teologia mette tra parentesi la dimensione ecclesiale e considera come estranea alla teologia scientifica la dimensione spirituale, mentre per Balthasar sono due aspetti che si integrano nella prospettiva cristiana della teologia. Nichols considera che la rivista *Communio* nel suo programma iniziale esprimeva l'intuizione profonda di Balthasar, nel senso di proclamare l'universalità del Cristianesmo proprio sulla base della sua unicità. La denominazione stessa *Communio* indicava non solo un'ecclesiologia cristo-trinitaria, ma anche un programma di vita attraverso un'autentica riforma spirituale, sociale, culturale. Il principio della Comunione doveva guidare il dialogo tra le diverse confessioni cristiane, ma anche con i non-cristiani e persino con gli oppositori del cristianesimo (cfr. p. 342). Nichols ricorda i moniti di Balthasar alla Chiesa, che deve essere umile ma non deve ridursi ad essere portavoce di un amore interpersonale senza l'annuncio della misura dell'amore divino manifestato sulla croce. Il teologo domenicano ricorda che per Balthasar l'amore intramondano è certamente il criterio dell'autenticità dell'amore di Dio, ma non sostituisce o si identifica semplicemente con esso. In questo modo ricorda la priorità delle virtù teologali per la vita della Chiesa.

Il lavoro compiuto da Nichols nelle sue cinque introduzioni a Balthasar, come conferma ancora l'ultimo volume che il lettore avrà sotto gli occhi, è di grande qualità e un aiuto prezioso per capire meglio la teologia balthasariana e il suo significato per la Chiesa, al di là delle solite polemiche spesso segnate da uno spirito di trincea. Il teologo domenicano, con grande amore alla verità, ha saputo mettere in evidenza la grande e innegabile fecondità del pensiero del teologo svizzero.

(André-Marie Jerumanis)

A. L. Pitstick, *Light in Darkness. Hans Urs von Balthasar and the Catholic Doctrine of Christ's Descent into Hell*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K. 2007, 458 pp.

Tra le tematiche trattate da Hans Urs von Balthasar, la "discesa agli inferi" ha suscitato molte perplessità anche tra i suoi seguaci più fedeli. La teologa statunitense Alyssa Lyra Pitstick ha il merito di proporre, con la sua tesi di dogmatica, guidata dal padre domenicano svizzero Charles Morerod (Angelicum, Roma), un'investigazione molto precisa e ampia che evidenzia il legame del tema con l'intera teologia balthasariana. Nell'introduzione (cap. 1: pp. 1-6), la Pitstick abbozza l'importanza della dottrina sulla "discesa" di Gesù "agli inferi": nella tradizione cattolica, si tratta della rivelazione della vittoria di Gesù sulla morte e della prima applicazione dei frutti della redenzione ai defunti; per Balthasar, invece, la passione di Cristo non raggiunge il suo culmine sulla croce, bensì nella sua solidarietà con i morti il Sabato Santo. «L'ultimo scopo» del dottorato è quindi di chiarire «se una discesa vittoriosa di Cristo oppure una discesa sofferente rappresenti la vera espressione della fede cattolica» (p. 2). Esistono già degli studi sul tema del *descensus* in Balthasar, ma in prevalenza dal punto di vista storico ed esegetico. Finora è mancata un'investigazione dogmatica della teologia del Sabato Santo; l'autrice la offre, concentrandosi sui rapporti del tema con la cristologia e la dottrina trinitaria. Lo studio fornisce una documentazione molto puntuale che confronta anche, per dettagli importanti, la traduzione inglese delle opere di Balthasar (la quale a volte nasconde qualche problema) con l'originale tedesco (p. es. pp. 193-196, quando si tratta della sospensione temporanea dell'Incarnazione).

Prima di analizzare l'opera balthasariana, la Pitstick presenta la tradizione cattolica sulla "discesa agli inferi" (cap. 2-4: pp. 9-85). La prima tappa dell'indagine riguarda le Professioni di fede e i catechismi (cap. 2: pp. 9-29), la cui dottrina può essere riassunta in quattro punti (cfr. in particolare *Catechismo Romano* I, 6, 1-6 e CCC 632-637): 1. Cristo scese con la sua anima unita dalla sua persona divina soltanto al limbo dei padri; 2. Il suo potere fu manifestato in tutte le fasce degli inferi (intese come dimora dei morti); 3. Con ciò Cristo compì i due scopi della discesa, quello di liberare i giusti, comunicando loro la gloria celeste, e quello di annunciare il suo potere; 4. La sua discesa fu gloriosa, e Cristo non patì le sofferenze tipiche per una parte degli inferi (cfr. p. 18).

Sono interessanti in questo contesto anche le diverse prese di posizione del Magistero, come la condanna (poco nota oggigiorno) delle tesi di due chierici da parte di Gregorio Magno, il quale ribadisce: il Signore liberò dagli inferi soltanto quanti Egli

aveva preservato con sua grazia durante la loro vita sulla terra tramite la fede e le buone opere (*Reg. epist*. VII, 15) (pp. 19-22).

In che senso la "discesa agli inferi" fu "gloriosa"? L'autrice offre un'analisi notevole del concetto di "gloria", differenziando il riconoscimento di una vittoria dalla sua realtà stessa. Mentre in Dio stesso e nella risurrezione di Cristo i due significati coincidono, sulla croce c'è la differenza tra la vittoria ottenuta e il suo riconoscimento. La Pitstick osserva che Balthasar non distingue i due aspetti, identificando il contrasto tra realtà e riconoscimento della gloria sulla croce con l'essenza della gloria stessa. In questo modo si rischia di travolgere la semplicità e l'immutabilità dell'essenza divina (pp. 23-28).

Percorrendo poi le affermazioni della Sacra Scrittura e della Tradizione sul *descensus* (cap. 3: pp. 30-60), l'autrice parte dalla dottrina ecclesiale delle due nature di Cristo legate tra di loro nell'unione ipostatica, senza essere mescolate o separate. Cristo prende su di sé la morte corporale come pena del peccato, ma non il peccato grave, "la morte dell'anima", come nota già sant'Agostino. Sia l'esegesi della Tradizione sia il Magistero sono concordi nell'insegnamento di una discesa gloriosa di Cristo. Il medesimo risultato appare dalla terza tappa dello studio della Tradizione: la testimonianza della liturgia e il *sensus fidelium* nell'ambito dell'arte (cap. 4: pp. 61-85). Qui traspare la differenziazione tra redenzione oggettiva (compiuta il Venerdì Santo) e redenzione soggettiva che trasmette agli uomini la salvezza, iniziando con i giusti dell'Antica Alleanza tramite la discesa agli inferi. La discesa agli inferi non è una continuazione della passione del Venerdì Santo, bensì un primo splendore della gloria pasquale, come mostra con chiarezza l'icona orientale dell'Anastasis.

La maggior parte della tesi di dottorato si dedica all'analisi del contributo balthasariano (pp. 89-277). L'autrice presenta prima la dottrina della discesa (cap. 5), poi illustra il suo rapporto con la Trinità (capp. 6-8) e manifesta la posizione centrale della dottrina nell'insieme della teologia di Balthasar (cap. 9). Per il teologo svizzero, la discesa è una continuazione della croce. Quello che Cristo compie nel tempo e nello spazio sulla croce, lo svolge fuori del tempo e dello spazio dopo la morte. Durante la discesa, Gesù Cristo è completamente passivo. Egli è privo della visione beatifica e persino della fede, della speranza e della carità. A Balthasar non interessano le questioni (importanti per l'analisi sistematica) se il corpo e l'anima di Cristo rimangano nell'unione con il Verbo divino o se l'anima separata dal corpo sia capace di qualche azione. Mentre la Tradizione legge l'assunzione del "peccato" da parte di Cristo (2 Cor 5,21) come accoglienza vicaria della morte quale pena del peccato, Balthasar (in dipendenza da Calvino e Lutero) applica a Cristo (in contrasto con Eb 4,15) il peccato stesso nel senso dei peccati attuali di tutti gli uomini.

A differenza della dottrina di fede (definita) secondo cui le opere delle Persone trinitarie *ad extra* non possono essere separate tra di loro, Balthasar ascrive ad ogni Persona divina degli atti indipendenti nell'economia salvifica. Così il Padre appare come principio attivo nell'Incarnazione e il Figlio come ricevente passivo del comando del Padre di portare il carico dei peccati. Secondo la dottrina classica, invece, già reperibile nel Nuovo Testamento (Eb 10,5; Fil 2,5-7; Mt 1,20; Lc 1,35), le tre Persone divine appaiono insieme come principio attivo dell'Incarnazione. Alcune osservazioni critiche vengono fornite dall'autrice anche a proposito della "distanza" nella Trinità tra le Persone, una distanza che secondo Balthasar "abbraccia" la distanza del peccatore da Dio, di modo che, sulla croce, Dio (Figlio) è abbandonato da Dio (Padre). L'idea che Dio possa sottoporsi nella sua divinità a un cambiamento viene criticata come ricaduta nell'eresia antica del patripassianismo.

Un'analisi notevole della Pitstick riguarda la spiegazione balthasariana della "kenosi" (Fil 2,5-11). Secondo Balthasar, il Figlio depone nell'Incarnazione le sue proprietà divine presso il Padre, l'ipostasi del Figlio esiste soltanto come relazione al Padre e assume delle proprietà umane. Perciò il Figlio non poteva aiutare se stesso sulla croce. Al posto delle due volontà (quella divina e quella umana), in Gesù si trova soltanto la volontà umana portata dall'ipostasi del Figlio (pp. 143-153). In questo senso, la Pitstick interpreta anche l'identificazione balthasariana tra missione economica e processione trinitaria: la processione (l'ipostasi del Figlio) è la missione (l'uomo Gesù) (p. 154). L'autrice paragona la concezione di Balthasar circa la kenosi a un vetro che può accogliere qualsiasi liquido: le ipostasi divine assomigliano al vetro, le proprietà divine invece al liquido che cambia (pp. 154s.). In questo caso l'essere della relazione trinitaria e il suo carattere di relazione vengono distaccati tra loro. Siccome le persone divine sono delle relazioni sostanziali e la relazione è in Dio identica alla sostanza (ciò che non vale per l'ambito creato), le proprietà divine non possono essere distaccate dalle Persone: in Dio l'essere della relazione non è nient'altro di quello dell'essenza (Tommaso d'Aquino, *ST* I, 28, 2).

In Balthasar, invece, il distacco tra persona divina e proprietà divina porta non soltanto alla perdita temporanea della proprietà divina nell'Incarnazione, ma persino della natura umana, quindi ad una sospensione dell'Incarnazione stessa. Nella discesa agli inferi, l'ipostasi "nuda" del Figlio, priva della natura umana, diventa la portatrice del "peccato in sé"; vale a dire, il Figlio di Dio assume il male che viene presentato quasi come una sostanza. Così vi è un contrasto tra Padre e Figlio, una contrapposizione "superata" dallo Spirito Santo come nesso di amore.

La terza parte della tesi di dottorato paragona la dottrina balthasariana sulla discesa agli inferi con l'insegnamento ecclesiale (cap. 10: pp. 281-340). Il problema

principale è l'interpretazione del rapporto tra natura divina e persone divine. Mentre secondo la dottrina di Tommaso d'Aquino non è possibile separare le Persone dalla natura divina, Balthasar propone proprio una tale separazione. Così la natura divina appare come una quarta realtà accanto alle tre Persone. Alle Persone trinitarie vengono ascritte delle azioni a sé stanti, di modo che l'opera trinitaria al di fuori (nel mondo) appaia quale cooperazione di tre entità separate, al punto che le tre Persone possono farsi delle "sorprese" l'una all'altra. Questa concezione porta al triteismo (p. 291). Inoltre si confondono le due nature di Cristo, quando si applica l'obbedienza, un atto della volontà umana, al Figlio di Dio nel suo rapporto eterno col Padre. L'autrice parla qui di "monofisismo" (pp. 337 ecc., vedi indice). La redenzione acquista un significato quasi fisico, quando essa si svolge tramite l'unione ipostatica del Figlio con il peccato.

Per ciò che riguarda i quattro punti essenziali per la fede ecclesiale rispetto al *descensus*, la Pitstick nota una contraddizione di Balthasar in tutti i punti. Visto il legame intrinseco del tema con la cristologia e la Trinità, l'autrice si pone la domanda: «Cambiare la dottrina del *descensus* significa cambiare la fede in Gesù Cristo… Se qualcuno non crede più nel *descensus* proclamato dalla Chiesa, si crede ancora nel Cristo proclamato dalla Chiesa?» (p. 345).

Lo studio si conclude con un'ampia bibliografia plurilingue (pp. 349-369), un apparato critico ben elaborato (pp. 370-449) e con degli indici su persone e contenuti (pp. 450-458). Il lavoro esigente e ricco della giovane teologa americana merita un chiaro riconoscimento. Senza cadere in una sterile polemica, l'autrice presenta con precisione la dottrina di Balthasar e nomina anche i vari problemi ivi presenti. L'osservazione forse più importante riguarda, a nostro parere, la dottrina trinitaria con la separazione tra ipostasi divine e natura divina, un punto particolarmente manifesto nelle esposizioni sulla discesa agli inferi (vedi anche un nostro contributo più ampio sulla tesi della Pitstick, in Forum Katholische Theologie 24 [2008] 29-42, in lingua tedesca). L'esito dello studio è piuttosto critico, ma questo non desta tanta meraviglia di fronte al tema trattato. È una certa novità per gli studi balthasariani invece vedere il fortissimo intreccio della dottrina sul *descensus* con le idee sulla Trinità. Forse lo studio della Pitstick potrebbe assumere il ruolo di un "programma antivirus" per evidenziare dei punti inaccettabili per una sana ricezione del pensiero di Hans Urs von Balthasar. Se non si eliminano delle dottrine inconciliabili con il dogma della Chiesa, si rischia di compromettere in futuro l'intera eredità spirituale balthasariana. E questo sarebbe un male, di fronte ai tanti punti positivi, per esempio nell'ambito dell'ecclesiologia. Sembra che lo studio della Pitstick abbia già provocato, in ambito anglofono, una specie di felice "terremoto" per la ricezione dell'opera

balthasariana. Auspichiamo che il puntuale lavoro sortisca il suo effetto anche in altri ambiti linguistici.

(Manfred Hauke)

T. Schumacher, *Perichorein. Zur Konvergenz von Pneumatologik und Christologik in Hans Urs von Balthasars theodramatischem Entwurf einer Theologik*, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München 2007, 385 pp.

Oggetto del presente studio è il rapporto fra pneumatologia e cristologia all'interno della struttura della Teo-Logica, sezione con la quale von Balthasar conclude la monumentale Trilogia. Se il primo volume della Teo-Logica è una vera e propria ontologia relazionale, mentre il secondo è piuttosto una riflessione cristologicamente fondata sul rapporto fra Trinità immanente e Trinità economica, il terzo volume, dedicato allo Spirito Santo, riprende e conclude l'intero "Dramma" umano-divino mostrando nel reciproco gioco delle relazioni intratrinitarie il fondamento, l'origine e il compimento della storia della salvezza.

Questo studio si articola in tre sezioni fondamentali: 1) uno sguardo globale al significato della Teo-Logica e alle sue componenti caratterizzanti (pp. 11-136), 2) una riflessione sulla Trinità immanente e sulle relazioni trinitarie (pp. 137-217) e 3) il rapporto fra Trinità e Storia di salvezza, con particolare riferimento al Mistero Pasquale (pp. 219-345). Comune denominatore di ogni fase della ricerca è il rapporto cristologia-pneumatologia, vera chiave di volta della Teo-Logica.

Va detto che l'autore presuppone un lettore già abbondantemente introdotto nell'universo balthasariano, all'interno del quale – limitatamente alla scelta del tema – si muove prestando attenzione a non perdere mai il centro e a ricondurre ad esso ogni molteplice frammento. Conforme alla *Denkform* balthasariana, anche Thomas Schumacher percorre la via di un pensiero che dalla periferia di avvicina al centro, come una figura che procede a cerchi concentrici, evitando la tentazione "sistematica" di una deduzione sillogistica o dialettica delle verità teologiche; e come lo stesso von Balthasar alla forma classica del trattato preferì il "dramma", costituito dai diversi ruoli di coloro che vi prendono parte, così anche all'autore riesce in modo convincente di evidenziare come in realtà non ci sia una "periferia", se tutte le parti periferiche sono chiamate a comporre il cammino verso il centro.

Il primo capitolo, dedicato alla "Teo-Logica", risulta anch'esso tripartito e pro-

cede dal compito fondamentale che la Teo-Logica si assume, cioè la riflessione sulle leggi del pensiero e del linguaggio nelle quali deve esprimersi la libertà divino-umana che ha nel Cristo la sua origine e il suo paradigma. Come von Balthasar ripetutamente sottolinea, la verità cristiana ha carattere essenzialmente incarnatorio, cioè storico e mondano, e questo esige che il concetto di verità adeguato ad esprimere il fatto del "dramma" divino-umano sia realmente "ontologico", cioè non limitato al concetto, ma riferito all'essere stesso nel suo carattere di "affidabilità": questo significa, nella terminologia balthasariana, che nella percezione dell'essere è implicita anche la percezione dell'inessenza del nulla, e pertanto chi conosce l'essere conosce il suo carattere ultimativo, cioè la sua "affidabilità". L'autore insiste sulla lezione ontologica balthasariana evidenziando come l'esistente non sia solo presenza, ma anche e soprattutto "sacramento": ogni cosa infatti, nella luce dell'essere, rimanda ad un fondamento (*Grund*) che nella cosa si offre in quanto si nasconde. Ad apparire, infatti, è l'ente (*das Seiende*), ma insieme all'ente, sul fondo e come fondamento (*Grund*) dell'ente, appare anche l'Essere (*Das Sein*). Infine, contrariamente alla tendenza moderna, non è l'intelletto umano a dare luce alle cose, ma l'intelletto umano può cogliere le cose come luminose in quanto queste sono pensate dalla mente di Dio: la cosa è "vera" perché innanzitutto pensata creativamente da Dio.

Le riflessioni ontologiche di von Balthasar sono tuttavia mirate al problema teologico del rapporto fra verità creaturale e verità divina, specialmente per ciò che riguarda la possibilità di una risposta umana alla Parola divina che interpella. Non deve quindi stupire che il primo volume della *Theo-Logik* sia dedicato all'ontologia: anche la creaturalità appartiene alle condizioni di possibilità dell'evento di rivelazione. In particolare la contingenza si mostra come l'ambito di pronunciabilità della Parola, che Dio vuole pronunciare kenoticamente nel mondo. La possibilità della parola comporta però sempre la dimensione personale: solo nella relazione personale è infatti possibile il dialogo e il rimando della parola. Nel caso dell'uomo, l'ascolto della Parola di Dio è possibile in base alla natura "obbedienziale" dell'uomo stesso: deciso dal Dio creatore, l'uomo è uditore non in quanto si eleva a tale condizione in forza della propria natura, ma in quanto la natura umana è predisposta da Dio all'ascolto del suo Verbo. In tal senso l'Autore sottolinea con chiarezza che l'uomo ascolta e comprende Dio in quanto è Dio stesso che si rende umanamente comprensibile. L'udibilità della Parola è infine premessa all'Amore, poiché l'amore è preceduto dalla Parola che lo dichiara e lo rivela.

La seconda sezione, dedicata alla riflessione trinitaria, procede da quella che l'Autore chiama «logica economico-incarnatoria» (p. 137), che presuppone la Trinità immanente come orizzonte della libera e gratuita autocomunicazione di Dio all'uomo

e al mondo. L'immanenza di Dio nella creazione, sottolinea Schumacher, non è «trovata», ma «portata» da Dio stesso nel suo venire e, come tale, è e resta incommensurabile rispetto al mondo e all'uomo. La presentazione del percorso balthasariano è chiara e fedele: ogni atto di destinazione e di accoglienza rimandano, come a loro ultima sorgente, alla polarità Padre-Figlio, quale dono che interpella e accoglienza che risponde; e infatti la Parola, il Logos, non è semplice annunciarsi di qualche cosa di esterno, ma espressione con la quale il Padre dona la natura al Figlio che, generato dal Padre, è capace di corrispondere con la stessa intensità con cui si è ricevuto (Spirito). Tutto ciò fonda quello che l'Autore chiama «attuosità» (*Akthaftigkeit*) di Dio, proprio per sottolineare il carattere dinamico dell'amore che, pur esprimendosi nella Parola, genera un Logos che è amore, vita ed essere (pp. 122-125).

La terza e ultima sezione, infine, reca come titolo «Esplicazione economica» e analizza la sovrabbondanza d'amore divino che si comunica «all'esterno». Ciò che l'Autore sottolinea, in conformità al carattere «drammatico» dell'amore trinitario, è che la manifestazione dell'autocostituzione trinitaria di Dio verso il mondo coinvolge quest'ultimo nel dinamismo di Dio: fondamento ultimo del dramma mondano è pertanto il gioco pericoretico delle relazioni trinitarie (p. 217). L'essenza della «Trinità economica» viene così a mostrarsi come l'autoattestazione della relazione di Padre, Figlio e Spirito. A differenza della teoria hegeliano-idealista, secondo la quale Dio «si fa» nella storia, von Balthasar presenta il coinvolgersi di Dio nella storia come reso possibile dalla Trinità immanente quale vita di relazioni intradivine, senza delle quali un «esprimersi all'esterno» non sarebbe affatto pensabile. Tutto ciò viene ulteriormente esplicato a approfondito in tre capitoli: «Missio», «Pascha» ed «Eschaton».

La *missio* economica, cioè l'invio del Figlio nel mondo, corrisponde alla *processio* intratrinitaria (p. 220): solo alla luce della processione del Figlio dal Padre è possibile comprendere la missione del Figlio nel mondo. L'Unione ipostatica diventa così la *ratio cognoscendi* della Trinità, così come la Trinità è la *ratio essendi* dell'evento storico nel quale Dio liberamente si esprime. Questa grande «opera di comunione» (*Gemeinschaftswerk*), intesa come «epifania teodrammatica di Dio come è in sé» nel mondo voluto per questo fine, si compie tuttavia nella «pienezza dei tempi» (1 Cor 10,11), passando attraverso incarnazione, croce, pentecoste fino alla pienezza dell'effusione dello Spirito (pp. 307-343). Come già per l'esistenza di Gesù, kenoticamente realizzata e vissuta, anche nell'evento della pienezza dei tempi von Balthasar osserva una dimensione «kenotica», nella quale, sia pure analogicamente, si rispecchia la kenosi intratrinitaria: del Padre, quale possesso che si spossessa nel dono della natura al Figlio, del Figlio come sussistenza ricevuta, sempre riferita ad altro da Sé e in stato di gratitudine estatica; lo Spirito, quale «frutto» dell'amore perico-

retico-kenotico di Padre e Figlio e quale «Dono sostanziato», non si limita ad essere una semplice relazione tra Padre e Figlio, ma si configura come «persona».

Lo studio, pur non aggiungendo nuove acquisizioni allo studio della teologia balthasariana, costituisce una buona introduzione all'architettura della "Teo-Logica" e alla teologia trinitaria di von Balthasar. La seconda sezione, che analizza i termini intratrinitari, risulta talvolta piuttosto concettuale e astratta, anche a causa della scelta dell'Autore di non procedere dall'economia salvifica, ma piuttosto da una sorta di autodistinzione logico-filosofica. La letteratura secondaria, nella quale è da segnalare qualche piccolo errore (v., ad es., p. 371) e l'eccessiva citazione di manuali, registra qualche "assenza" (come, ad es., gli studi di E. Babini e M. Neri).

(Giorgio Sgubbi)

Finito di stampare
nel mese di novembre 2009
da Reggiani S.p.A. - Varese