

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

1

Anno XV
marzo 2010



RTLu 1/2010**Editoriale**

André-Marie Jerumanis – Markus Krienke, <i>Non essere vittime, ma protagonisti della globalizzazione (CV 42)</i>	5
--	---

Articoli

André-Marie Jerumanis, <i>La question bioéthique et la Caritas in Veritate</i>	13
Markus Krienke, <i>Giustizia sociale e carità. Il liberalismo della Caritas in veritate</i>	27
Roberto Ruozi, <i>L'economia e l'Enciclica Caritas in veritate</i>	53

Contributi

Massimiliano Padula, <i>«Incarnati nella vita del mondo». I media alla luce della «Caritas in Veritate»</i>	71
Markus Vogt, <i>Schritte zur Integration der Schöpfungsverantwortung in die Soziallehre der katholischen Kirche</i>	87
Ettore Malnati, <i>«Caritas in Veritate». Una presentazione</i>	103

Dibattiti

Linda Gutpelca, <i>Dalla povertà della solitudine alla ricchezza della comunione. Riflessione sull'identità relazionale nel pensiero dialogico di Martin Buber</i>	119
--	-----

Vita ecclesiale

John Egbulefu, <i>The Second Assembly for Africa of the Synod of Bishops</i>	143
Vincenzo Pacillo, <i>Verità, giustizia e diritto naturale: brevi note intorno ad una conferenza</i>	149

Recensioni

Heiner Keupp et al., <i>Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne</i> (Jochen Ostheimer)	153
Gerhard Droesser et al., <i>Konkrete Identität. Vergewisserungen des individuellen Selbst</i> (Markus Krienke)	157

Stephan Lessenich, *Die Neuerfindung des Sozialen*.
Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus (Jochen Ostheimer)163

AA.VV., *Amore e verità* (Markus Krienke)167

Flavio Felice – Paolo Asolan, *Appunti di Dottrina sociale della Chiesa*.
I cantieri aperti della pastorale sociale (Markus Krienke).173

AA.VV., *Handbuch der Katholischen Soziallehre* (Markus Krienke)179

Michael Fischer – Michaela Strasser (edd.), *Rechtsethik* (Markus Krienke) ...183

Ottavio de Bertolis, *Elementi di antropologia giuridica* (Andrea Favaro) 189

Stefano Biancu – Giuseppe Tognon (a cura di), *L'autorità*.
Una questione aperta (Andrea Favaro)193

Massimiliano Padula, *Immersi nei media*.
Il nuovo modo di essere vivi (Maria Antonia Chinello) 197

Editoriale

Non essere vittime, ma protagonisti della globalizzazione (CV 42)

André-Marie Jerumanis – Markus Krienke

Facoltà di Teologia (Lugano)

La *Caritas in veritate* si confronta con i problemi specifici della «società in via di globalizzazione», come Benedetto XVI caratterizza le *res novae* del XXI secolo nella introduzione¹. Questa è caratterizzata dalla «interdipendenza di fatto tra gli uomini e i popoli» e dalla distruzione dell'«interazione etica delle coscienze e delle intelligenze»², ed ha quindi, come conseguenza sociale, la dissoluzione dei legami etici ed umani. Tale processo sarebbe partito dai «Paesi economicamente sviluppati» ed avrebbe caratterizzato l'intera sfera internazionale di conseguenza³. Esso consiste, nella prospettiva sociale, nel prevalere della prospettiva tecnica e degli imperativi impersonali dei meccanismi sociali con la conseguente sottomissione dell'uomo a tali strutture anonime. Il problema che si verifica è che in tal modo le istituzioni sociali sono compromesse nel loro compito primario di garantire la libertà umana; al contrario esse diventano il suo più grosso rischio: in questo senso, l'uomo tardo-moderno si trova esposto sempre di più a meccanismi nei confronti dei quali si sperimenta come privato dalle sue possibilità esistenziali. Queste «esigenze obiettive» (*Sachgesetzhlichkeiten*), anche se sono state originate e messe in atto dall'uomo, si rivolgono contro la sua libertà.

Questo processo viene analizzato dalla recente enciclica non solo per l'ambito dell'economia, anche se questo, forzato dalla recente crisi, risulta il più emblematico sia per il suo trattamento all'interno dell'enciclica sia per la sua ricezione: «La convinzione poi della esigenza di autonomia dell'economia, che non deve accettare "influenze" di carattere morale, ha spinto l'uomo ad abusare dello strumento econo-

¹ Cfr. CV 5-7.

² CV 9.

³ Cfr. CV 33. Cfr. in merito J. RATZINGER, *Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri, oggi e domani*, in: M. PERA – J. RATZINGER, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Milano 2004, 47-72, qui 58s.

mico in modo persino distruttivo. A lungo andare, queste convinzioni hanno portato a sistemi economici, sociali e politici che hanno conculcato la libertà della persona e dei corpi sociali e che, proprio per questo, non sono stati in grado di assicurare la giustizia che promettevano»⁴.

La prospettiva dell'enciclica, quindi, è più ampia del solo aspetto economico e considera in generale la riduzione della dimensione dell'uomo ad uno sviluppo programmabile con imperativi tecnico-sistemici, ad uno sviluppo che viene definito puro *progresso* (economico e tecnico in generale) ma che non considera la sua sostanza umana e personale, nella prospettiva della quale esso diventa *vocazione* ossia *vero sviluppo umano*. Come formula l'enciclica, l'uomo sotto l'imperativo tecnico-sistemico, si sperimenta come «vittima», non come «protagonista» della globalizzazione: la chiave per rendere giustizia all'uomo non è l'organizzazione tecnicamente perfezionata, non consiste in sistemi perfettamente funzionanti, ma è appunto la *vocazione*. Per questo, la risposta della Dottrina sociale della Chiesa non è «tecnica»; la Chiesa «non ha soluzioni tecniche da offrire»⁵.

Siccome la «opzione per i poveri» costituisce la cartina da tornasole per la Dottrina sociale della Chiesa, anche la recente enciclica la tematizza, pur non menzionandola esplicitamente: i poveri non costituiscono un gruppo di persone tecnicamente da «organizzare» e «gestire», non sono un «fardello», ma devono essere considerati, nella prospettiva della «vocazione», come una «risorsa»⁶. L'ingiustizia sociale non si rivela quindi nella disuguaglianza materiale di per sé, ossia al livello della distribuzione dei beni materiali che è tecnicamente «organizzabile» e «gestibile», ma soprattutto perché in questa prospettiva materialistica l'imperativo sistemico-tecnico sostituisce la dimensione personal-etica della «dignità» e della «libertà» del singolo⁷. Mentre nelle encicliche 'classiche' dalla *Rerum novarum* alla *Centesimus annus* questo «perfettismo» fu declinato in chiave politica, Benedetto XVI lo applica agli sviluppi tardo-moderni della «globalizzazione». In tale contesto, non è più un sistema politico (il socialismo) nel quale viene scoperto il rischio della «dignità» e della «libertà» dell'uomo, ma tale rischio ormai parte dai sistemi dell'economia e della tecnica.

Ricordiamo che è stato già Antonio Rosmini ad avvertire da questo «perfettismo»: «[il] *perfeittismo*, cioè quel sistema che crede possibile il perfetto nelle cose umane, e

⁴ CV 34.

⁵ CV 9; cfr. GS 36, OA 4, CA 43.

⁶ CV 35.

⁷ Cfr. RATZINGER, *Europa*, 58s., 67-72.

che sacrifica i beni presenti [cioè la dignità umana] alla immaginata futura perfezione, è un effetto dell'ignoranza. Egli consiste in un baldanzoso pregiudizio, pel quale si giudica dell'umana natura troppo favorevolmente [...]. In certo ragionamento io parlai del gran principio *della limitazione delle cose* e ivi dimostrai, CHE VI SONO DE' BENI LA CUI ESISTENZA SAREBBE AL TUTTO IMPOSSIBILE SENZA L'ESISTENZA DI ALCUNI MALI»⁸. Non è forse proprio questa dimensione della limitazione dell'uomo e dell'impossibilità di un'organizzazione moralmente perfetta che viene negata dall'"ideologia" del perfetto sistema economico e della tecnica? L'"ideologia" della perfettibilità tecnica sacrifica l'uomo allo sviluppo diventato solo progresso. Al di là di questa "tecnicizzazione" dell'ambito sociale e della messa a rischio della libertà umana, Benedetto XVI prospetta la strategia per riscoprire e per recuperare la prospettiva del «vero sviluppo umano» che esige però un atteggiamento che dia spazio all'uomo e alla sua libertà per essere compresa come «vocazione»: questa dimensione viene sviluppata soprattutto per l'ambito interpersonale dove l'imperativo "tecnico" si esprime in termini economici. A tal punto il Papa sottolinea che la «logica» dell'economia, il «contratto», deve essere fondata ed integrata con quella dimensione che è l'uomo nel suo essere *fratello* e *Figlio di Dio*: queste due dimensioni vengono espresse dalla realtà del «dono» e del «perdono» – entrambi aspetti che la «logica» dell'economia come imperativo tecnico delle relazioni interpersonali non riesce a cogliere. Tale dimensione si schiude appunto non per un atteggiamento controllabile e perfezionabile come prevedono i sistemi sociali, ma per quei momenti spontanei nei quali l'uomo scopre l'«eccedenza» e il «principio di gratuità» come momenti della rivelazione del «vero umano» in chiave di «verità e carità». Perciò l'appello del Papa ad essere attenti alla «carità» riapre gli spazi per la *giustizia* e la *libertà* negli ambiti ormai pervasi dalla tecnicizzazione ed economicizzazione. Soprattutto vengono trattati, dall'enciclica, gli ambiti dell'economia, dell'ambiente e dei mass media. In questo senso è chiaro che la prospettiva aperta dall'enciclica non consiste in «ricette solamente social-tecniche, ma solo [in] un ripensamento cultural-antropologico»⁹.

Da enciclica sociale, la *Caritas in veritate* si basa sulla domanda quale prospettiva deriva dalla dignità dell'uomo e dall'immagine cristiana dell'uomo per le *res novae* del tempo. Analogamente, quindi in chiave di "differenza nella continuità"¹⁰,

⁸ A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, a c. di M. d'Addio, Roma 1997, 104s. Cfr. il rispecchiamento di questa definizione nell'affermazione dell'enciclica: «La convinzione di essere autosufficiente e di riuscire a eliminare il male presente nella storia solo con la propria azione ha indotto l'uomo a far coincidere la felicità e la salvezza con forme immanenti di benessere materiale e di azione sociale» (CV 34).

⁹ L. ROOS, *Die Enzyklika – ein «Schrottpapier»?*, in <http://www.christliche-sozialethik.de/aktuelles.html>; (consultato il 17.02.2010), 1-4, qui 1.

¹⁰ Cfr. CV 12.

all'antisocialismo e all'anticostruttivismo delle encicliche dalla *Rerum novarum* alla *Centesimus annus*, la *Caritas in veritate*, rifacendosi alla *Populorum progressio*, inizia una riflessione su libertà e dignità umana che focalizza il potere impersonale e sistemico dei sistemi sociali internazionali, soprattutto dei mercati e dell'ordinamento economico¹¹. In questo contesto risulta decisivo che il giudizio della *Populorum progressio* sulla «dittatura economica»¹² non è stata ripresa e che anzi il mercato riceve un elogio a pari livello della *Centesimus annus*, ma Benedetto XVI avverte allo stesso momento anche in modo più insistente dai pericoli dell'economicizzazione della vita umana per cui la logica del mercato deve essere integrato con quella del «dono».

Con queste considerazioni iniziali è prospettato allo stesso momento lo sviluppo dei contributi di questo numero della nostra Rivista: l'approfondimento tematico dell'enciclica viene svolto dagli *Articoli* di Markus Krienke¹³, André-Marie Jerumannis¹⁴ e Roberto Ruozi¹⁵ che trattano questa prospettiva sistematica a partire dalla comprensione del «nuovo paradigma» che Benedetto XVI introduce, mantenendo la piena continuità con la tradizione della Dottrina sociale della Chiesa. Questo nuovo «paradigma» ha due conseguenze centrali proprio nel campo della bioetica e dell'economia: sono questi infatti i due ambiti centrali in cui il Papa individua le crisi del nostro tempo e nei quali si realizza la sua interpretazione generale della globalizzazione e della tarda modernità. La bioetica viene trattata da lui in tante occasioni, e sempre egli ricorre all'importanza di introdurre, tramite una riconsiderazione personalistica del diritto naturale, la prospettiva umana ed etica in questo ambito che ormai è dominato dalle necessità della tecnica e non più dalla vocazione dell'uomo. L'economia, poi, è quella parte dell'enciclica che a buone ragioni finora ha suscitato il maggiore interesse in quanto si cerca di capire quale strategia di risposta all'attuale crisi il Papa ricava dalla sua analisi del sistema economico e dalla sua interpretazione tardo-moderna della Dottrina sociale della Chiesa.

I *Contributi* di questo numero si occupano, poi, di due ulteriori dimensioni importanti dell'enciclica. Essi non trattano dei momenti fondativi dell'enciclica ma di

¹¹ N. GOLDSCHMIDT – A. HABISCH, *Was die Wirtschaft vom Papst lernen kann?*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 12. Februar 2010, 14.

¹² PP 59.

¹³ Professore associato di Etica sociale cristiana e di Dottrina sociale della Chiesa presso la Facoltà di Teologia di Lugano; Direttore della Cattedra «Antonio Rosmini».

¹⁴ Professore ordinario di Teologia morale presso la Facoltà di Teologia di Lugano; Direttore del Centro Studi Hans Urs von Balthasar.

¹⁵ Professore ordinario emerito di Economia degli Intermediari Finanziari presso l'Università Bocconi Milano; è stato Rettore della stessa Università dal 1995 al 2000.

due ambiti di concretizzazione del nuovo paradigma dell'enciclica, come esso è stato esplicito dagli *Articoli*. Ed il fatto che tali dimensioni ulteriori sono state assunte per la prima volta in un'enciclica sociale è di grande importanza, perché – interpretando gli sviluppi sociali attuali – aprono prospettive per l'ulteriore sviluppo della Dottrina sociale della Chiesa: evidentemente si tratta dell'aspetto dell'ambiente e dei mezzi di comunicazione. Markus Vogt¹⁶ e Massimiliano Padula¹⁷ rileggono criticamente le affermazioni dell'enciclica in merito, valorizzano positivamente l'attenzione assegnata a questi problemi sociali, ma rammaricano pure che le potenzialità analitiche e le strategie di soluzioni, che sono ormai oggetto di riflessione non solo nelle discipline specifiche ma anche a livello dell'Etica sociale cristiana, non vengono del tutto riprese dalla *Caritas in veritate*. Ma sottolineano l'importanza che l'enciclica introduce la riflessione su questi argomenti nella chiave della tarda modernità ossia della minaccia che gli imperativi tecnico-sistemici costituiscono per la «dignità» e «libertà» umana nonché per la «giustizia sociale». Ettore Malnati¹⁸ integra non solo questi due contributi ma l'intero delle prospettive proposte da questo numero con una lettura riassuntiva dei temi principali dell'enciclica, completando il quadro di prospettive specialistiche con la dimensione generale.

Nel suo contributo ai *Dibattiti*, Linda Gutpelca¹⁹ aggiunge alle riflessioni basate sul testo dell'enciclica un argomento che non parte dall'enciclica stessa ma che nell'interazione con essa dà una chiave interessante di lettura che fa scoprire gli aspetti dell'«identità relazionale» all'interno dell'argomentazione della *Caritas in veritate*.

Vincenzo Pacillo²⁰ e John Egbulefu²¹, a loro volta, contribuiscono con i loro resoconti di due eventi importanti: Pacillo riassume le discussioni di una tavola rotonda su *Verità, giustizia e diritto naturale* nella prospettiva interreligiosa svoltasi lo scorso 3 dicembre tra un esperto ebreo, islamico e cristiano presso la Facoltà di Teologia di Lugano; mentre il prete nigeriano Egbulefu riassume i temi del Sinodo per l'Africa, aggiungendo una sua valutazione personale.

¹⁶ Professore ordinario di Etica sociale cristiana presso la Facoltà di teologia cattolica della Ludwig-Maximilians-Universität München.

¹⁷ Professore a contratto presso l'Istituto Pastorale «Redemptor Hominis» della Pontificia Università Lateranense; Professore invitato presso la Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione Auxilium.

¹⁸ Professore di Dogmatica presso il Seminario di Udine e presso la Facoltà Teologica del Triveneto; Professore invitato della Facoltà di Teologia di Lugano.

¹⁹ Assistente alla cattedra di Teologia morale della Facoltà di Teologia di Lugano.

²⁰ Professore associato di Diritto ecclesiastico e delle religioni presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Modena e Reggio Emilia; Docente presso l'Istituto DiReCom della Facoltà di Teologia di Lugano.

²¹ Professore consociato di Dogmatica presso la Pontificia Università Urbaniana.

Le recensioni cercano di “commentare” e “riflettere” lo svolgimento dell’interpretazione dell’enciclica in questo numero attraverso la discussione di alcuni studi recenti. Innanzitutto il tema spinoso della tarda modernità, l’identità dell’individuo, viene problematizzato dal volume curato di Heiner Keupp sulla *Costruzione delle identità*, e le rispettive conseguenze costruttive e critiche per la teologia morale troviamo tratte dal libro curato da Gerhard Droesser, Ralf Lutz e Jochen Sautermeister, dal titolo *Identità concreta*. Stephan Lessenich aggiunge a queste considerazioni sull’identità individuale la riflessione delle specifiche trasformazioni del sociale, trattando della *Reinvenzione del sociale*. Dopo questo approfondimento di una dimensione diventata centrale, proprio con la recente enciclica, anche per l’antropologia teologica e per la Dottrina sociale della Chiesa, lo sguardo si rivolge sulla risposta dell’Enciclica: seguono le recensioni della raccolta di commenti importanti all’enciclica, pubblicata sotto il titolo *Amore e verità*, e di due volumi generali sulla Dottrina sociale della Chiesa, ossia dell’*Introduzione* di Flavio Felice insieme a Paolo Asolan, e del nuovo *Manuale* monumentale sulla Dottrina sociale della Chiesa apparso in Germania. Sempre più importante diventa per la Dottrina sociale della Chiesa la disciplina dell’*Etica del diritto* che costituisce nientemeno che la dimensione epistemologica della Dottrina sociale della Chiesa in quella «modernità realizzata» che è la «tarda modernità»: i costumi e l’*ethos* come mezzo dell’organizzazione sociale sono sempre di più sostituiti dal diritto. Perciò per l’Etica sociale cristiana è importante il confronto con questa disciplina che ormai anche in giurisprudenza e nelle scienze sociali guadagna consensi. Da quest’ultime due prospettive, infatti, parte il libro di Fischer e Strasser dal titolo *Etica del diritto*. Un dialogo promettente si lascerà, in tale merito, impostare con l’*Antropologia giuridica* che è tematizzata da Ottavio De Bertolis. Le domande importanti che un’etica del diritto deve affrontare si focalizzano inoltre nel problema dell’*Autorità* e del potere: in questo senso, il volume curato da Stefano Biancu e Giuseppe Tognon analizza i concetti e dibattiti centrali in merito come essi caratterizzano l’attuale discussione nell’Etica del diritto. Come disciplina importante per la futura Dottrina sociale della Chiesa avanza anche l’etica dei mass media sui quali recentemente è uscito il volume di Massimiliano Padula dal titolo *Immersi nei media*.

Già negli articoli e contributi, e a maggior ragione nelle recensioni viene realizzata la riflessione teologica sull’enciclica magisteriale, riflessione che spesso funge sotto il titolo Etica sociale cristiana. Essa riconosce la dignità e l’autorità dell’enciclica, ma prende anche sul serio il compito del lavoro riflessivo che essa assegna alla teologia e a quel discorso interdisciplinare che quest’ultima è chiamata di intraprendere. Questa riflessione evidentemente costituisce un livello diverso da quello

dell'autorità magisteriale e si ispira a quest'ultima: l'Etica sociale cristiana ha come base e come *differentia specifica* della sua epistemologica l'autorità dei documenti pontefici. In questo senso, anche la prospettiva critica – qualora espressa nei suoi limiti appena delineati, e cioè qualora è oggettiva e costruttiva –, come ricorda Gerhard Kruip nel suo commento al documento sociale, è da intendere come segno di «carità nella verità»²².

L'attuale fase della ricezione dell'enciclica si caratterizza come una seconda fase, di riflessione e di approfondimento, rispetto ad una prima fase che immediatamente dopo la pubblicazione dell'enciclica ha dato i primi commenti, spesso attraverso i mass media. Già tale fase ha prodotto due atteggiamenti di analisi che si dividono geograficamente per le Alpi: mentre al sud delle Alpi notavamo un'atmosfera di predominante entusiasmo per l'enciclica, al nord prevaleva un'atmosfera di scetticismo. Queste prime reazioni ormai si sono attenuate e l'attuale fase di riflessione e approfondimento sta producendo, sia nell'ambito cisalpino che in quello transalpino, convegni, saggi scientifici, raccolte di commenti, numeri tematici di riviste e quant'altro²³. In questo quadro anche la *Facoltà di Teologia di Lugano* si inserisce con una serie di conferenze serali, con una tavola rotonda e con la pubblicazione di questo numero tematico sull'enciclica. Tramite queste iniziative si cerca di evidenziare il carattere particolare che Lugano, a metà tra sud e nord, può contribuire alla

²² Cfr. G. KRUIP, Wahrheit vor Liebe, Manoscritto dell'intervento in NDR-Kultur il 12 luglio 2009, il documento si trova all'indirizzo <http://www.christliche-sozialethik.de/aktuelles.html> (consultato il 17.02.2010), 1-7.

²³ Per le raccolte di commenti cfr. in Italia: BENEDETTO XVI, *Lettera Enciclica Caritas in veritate*, a c. di A. Campati, Soveria Mannelli 2009; AA.VV., *Amore e verità. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Caritas in veritate di Benedetto XVI*, Milano 2009; AA.VV., *Carità globale. Commento alla Caritas in veritate*, Roma 2009; inoltre la riflessione a partire dall'enciclica a c. di D. TETTAMANZI, *Etica e capitale*, Milano 2009; per la Germania cfr. Caritas in veritate, Amosinternational. Gesellschaft gerecht gestalten. Internationale Zeitschrift für christliche Sozialethik 3 (2009); K. ABMEIER – A. SIEBERT, *Moralische Wegmarke. Die Enzyklika «Caritas in veritate» und ihr Echo*, a c. di Konrad-Adenauer-Stiftung (Analysen und Argumente, 68), Berlin 2009. *Pars pro toto* per gli articoli scientifici finora apparsi cfr. in Italia: G. SALVINI, *L'enciclica «Caritas in veritate»*, in La Civiltà Cattolica, q. 3822 (2009) 457-470; G. CREPALDI, *Sulla strada della Carità nella Verità*, in BENEDETTO XVI, Caritas in veritate, a c. di G. Crepaldi (Quaderni dell'Osservatorio, 10), Siena 2009, 9-42; G. CAMPANINI, *Linee guida per la lettura*, in: BENEDETTO XVI, Caritas in veritate, a c. di G. Campanini, Bologna 2009, 5-64; per la Germania: P. J. CORDES, *Kirchliche Soziallehre und Offenbarung. Zur Enzyklika «Caritas in veritate»*, in Die neue Ordnung 5 (2009) 324-332; G. KRUIP, *Entwicklung und Wahrheit. Die Sozialenzyklika Benedikts XVI. ermöglicht viele Lesarten*, in Herder Korrespondenz 63 (2009) 388-392; R. MARX, *Die Globalisierung gestalten – in verantworteter Freiheit. Zur Sozialenzyklika Papst Benedikts XVI.*, in Stimmen der Zeit 10 (2009) 651-661. Cfr. inoltre i commenti monografici di M. TOSO, *La speranza dei popoli. Lo sviluppo nella carità e nella verità*, Roma 2009, e di L. LEUZZI, *Eucarestia e carità intellettuale. Prospettive teologico-pastorali dell'Enciclica Caritas in veritate*, Città del Vaticano 2009.

discussione ormai vasta e piena di iniziative. Infatti, si può notare senza dubbi che i relativi dibattiti, anche nella ormai «seconda fase», si svolgono rispettivamente in modo chiuso, e non si ispirano a vicenda. Tale mancanza di interazione scientifica tra «sud» e «nord» delle Alpi rispecchia comunque una caratteristica generale dei dibattiti sulla Dottrina sociale della Chiesa ossia sull'Etica sociale cristiana. In questo senso, Lugano vorrebbe offrire un punto di incontro, e cerca di realizzarlo in occasione della *Caritas in veritate* con questo volume tematico che riunisce le due prospettive che inoltre non vengono limitate ad un argomento specifico dell'enciclica ma cercano di rendere presente sempre la dimensione complessiva ed integrativa della stessa²⁴. In tal modo, la Facoltà di Teologia di Lugano si presenta come punto d'incontro di diverse prospettive europee con l'intenzione di rendere la dimensione complessiva ed integrativa dell'enciclica.

²⁴ Gli articoli raccolti in questo numero si riferiscono alle encicliche sociali secondo le loro sigle ormai comunemente accettate e recepite, citandole secondo i paragrafi e senza riferimento ad un'edizione particolare. Per la *Caritas in veritate* viene usata la sigla CV.

La question bioéthique et la *Caritas in Veritate*

André-Marie Jerumanis

Facoltà di Teologia (Lugano)

«L'ouverture à la vie est au centre du vrai développement» (Benoît XVI)

L'Encyclique *Caritas in Veritate* se distingue par l'introduction de la bioéthique dans le discours de la doctrine sociale de l'Église¹. Elle prend acte de la croissante importance des questions éthiques que soulèvent la recherche biomédicale et les décisions politiques concernant la vie dans sa phase initiale et terminale. La recherche sur l'embryon humain pose des questions éthiques qui dépassent une simple approche procédurale de l'éthique. La question démographique ne peut être traitée sans une réflexion sérieuse sur le contrôle des naissances et l'avortement. La vulnérabilité de l'être humain au début de sa vie et à son terme pose la question de la légitimité de la domination de l'homme sur l'homme. Le rôle croissant de la technique dans notre société, le développement des biotechnologies, marque profondément la culture au début du troisième millénaire.

La question bioéthique ne se limite pas seulement aux n° 74-77 où Benoît XVI l'aborde explicitement pour un développement intégral de l'homme et de la société. Au n° 15, en référence à la pensée de Paul VI, la question bioéthique apparaît pour la première fois dans le cadre de la régulation des naissances en soulignant le lien entre l'éthique de la vie et l'éthique sociale. Au n° 28, c'est dans la perspective du respect pour la vie, en allusion à l'avortement et à l'euthanasie que la question de la vie prend son importance dans l'enseignement social de l'Église. Au n° 44, l'Encyclique affronte la question de la croissance démographique, et la question de la procréation responsable. Relevons encore que la question bioéthique ne se limite

¹ Cf. I. SCHINELLA, *Etica della vita ed etica sociale*, in *RTM* 164 (2009) 541-547; pour un excellent commentaire de l'Encyclique cf. J. P. AUDOYER – P. DE LAUBIER, *L'Eglise à l'heure de "Caritas in Veritate"*, Paris 2009.

pas seulement aux questions de la vie de l'homme mais aussi à la vie en générale, et touche donc la question écologique. C'est ainsi que Benoît XVI, aux n° 48-51, met en évidence la responsabilité de l'homme envers la nature. Nous n'aborderons pas ce dernier point.

1. La régulation des naissances et la croissance démographique

D'aucun pourrait être surpris de l'importance accordée à la question de la régulation des naissances et à l'évaluation positive de l'encyclique *Humanae vitae* de Paul VI malgré les contestations qui se sont manifestées lors de sa publication, et l'ignorance magistrale actuelle de son enseignement par la grande majorité des catholiques, et par le silence ou la demande de la révision de l'enseignement catholique de la part de nombreux théologiens. Or, Benoît XVI n'hésite pas à affirmer dans la lignée de *Humanae vitae* le lien unissant l'éthique de la vie à l'éthique sociale, lien qui n'est pas accidentelle mais essentielle. Il se réfère à la continuité de l'enseignement de l'Eglise depuis *Humanae vitae* en passant par l'*Evangelium vitae* de Jean-Paul II, en en reprenant une affirmation significative sur la société qui ne peut «avoir des bases solides si, tout en affirmant des valeurs comme la dignité de la personne, la justice et la paix, elle se contredit radicalement en acceptant et en tolérant les formes les plus diverses de mépris et de violation de la vie humaine, surtout si elle est faible et marginalisée» (CV 15).

L'ouverture du couple à la vie est un élément fondamental du développement intégral de l'homme dans la vision de Paul VI que Benoît XVI n'hésite pas à confirmer. Il aurait certainement été plus facile pour le pape de faire silence sur la question de la signification unitive et procréative de la sexualité humaine, mais ces significations appartiennent à la vérité de l'amour humain. C'est ainsi qu'au n° 44, il approfondira la question de la régulation des naissances dans le cadre de la croissance démographique et de son lien avec le développement social et économique. Il s'oppose ainsi à une opinion courante selon laquelle l'augmentation de la population est un facteur premier dans la genèse du sous-développement social et économique, tout en soulignant la nécessité d'une procréation responsable. «Il demeure évidemment nécessaire de prêter l'attention due à une procréation responsable qui constitue, entre autres, une contribution efficace au développement humain intégral» (CV 44). Mais de quel type de procréation responsable s'agit-il? «L'Eglise, qui a à coeur le véritable développement de l'homme, lui recommande de respecter dans tout son

agir la réalité humaine authentique» (CV 44). Or, cette dimension humaine concerne aussi, comme le note Benoît XVI, l'exercice de la sexualité. Celle-ci peut être vécue de manière infrahumaine ou présenter des signes de déshumanisation qui touchent toutes les cultures humaines. La sexualité présente différents aspects psychologiques, physiologiques, spirituels, culturels qui ne peuvent être isolés du contexte humain personnel.

C'est ainsi que Benoît XVI relève différents réductionnismes de la vie sexuelle, comme par exemple l'approche hédoniste: «on ne peut la réduire à un pur fait hédoniste et ludique» (CV 44). Il relève aussi les limites d'une approche purement technique de l'éducation sexuelle en se référant indirectement à la question du préservatif comme moyen de protection contre la contamination de maladies sexuellement transmissibles, et à l'éducation sexuelle limitée à l'enseignement de méthodes contraceptives: «l'éducation sexuelle ne peut être réduite à une instruction technique, dans l'unique but de défendre les intéressés d'éventuelles contaminations ou du "risque" de procréation» (CV 44). On sait le malaise suscité par une interprétation hors contexte des paroles de Benoît XVI lors de son voyage en Afrique (18 mars 2009)², et qui a secoué l'opinion publique habituée par une campagne contre la diffusion du Sida, essentiellement axée sur une approche technique, qui a laissé croire qu'on puisse se passer au niveau publique d'une approche globale au problème du Sida, sans une éducation à la valeur humaine de la sexualité³. Or c'est ce contexte intégral et profondément humain que l'Encyclique rappelle. Elle souligne l'importance de la vérité personnelle de la sexualité en vue du développement humain intégral.

² «La solution ne peut se trouver que dans *un double engagement*: le premier, une humanisation de la sexualité, c'est-à-dire un renouveau spirituel et humain qui apporte avec soi une nouvelle manière de se comporter l'un avec l'autre, et le deuxième, une véritable amitié également et surtout pour les personnes qui souffrent, la disponibilité, même au prix de sacrifices, de renoncements personnels, à être proches de ceux qui souffrent. Tels sont les facteurs qui aident et qui conduisent à des progrès visibles. Je dirais donc cette double force de renouveler l'homme intérieurement, de donner une force spirituelle et humaine pour un juste comportement à l'égard de son propre corps et de celui de l'autre, et cette capacité de souffrir avec ceux qui souffrent, de rester présents dans les situations d'épreuve. Il me semble que c'est *la juste réponse*, et c'est ce que fait l'Eglise, offrant ainsi une contribution très grande et importante». L'exemple de l'approche ABC (*Be Astinent-Be faithful-Condom*), par le gouvernement de l'Ouganda montre l'importance d'une éducation globale de l'homme pour gérer de manière humaine la sexualité faisant appel aux ressources morales et spirituelles de l'homme. Sur la validité de l'argument du "Safe sex" dans le cas du préservatif cf. J. SUAUDEAU, *Il "sesso sicuro" e il profilattico a confronto con l'infezione da HIV*, in *Medicina e Morale* 4 (1997) 689-726.

³ Cf. T. ANATRELLA, *L'Amour et le préservatif*, Paris 1995; sur le discours du Pape en Afrique cf. Ib., *Un nouveau colonialisme comportemental bouleverse les sociétés africaines*, Rome, Jeudi 19 mars 2009 (<http://zenit.org/article-20496?l=french>); cf. l'excellent article de M. F. CZERNY, *La maggiore minaccia per l'Africa dai tempi del traffico degli schiavi*, in *OR*, 22 marzo 2009; L. SCARAFFIA, *La cifra della verità*, in *OR*, 22 marzo 2009.

A propos de l'aspect personnel de la sexualité, il convient de citer *Deus Caritas est*, où Benoît XVI avait affirmé: «Mais ce n'est pas seulement l'esprit ou le corps qui aime: c'est l'homme, la personne, qui aime comme créature unifiée, dont font partie le corps et l'âme. C'est seulement lorsque les deux se fondent véritablement en une unité que l'homme devient pleinement lui-même. C'est uniquement de cette façon que l'amour – l'*eros* – peut mûrir, jusqu'à parvenir à sa vraie grandeur» (DC 5).

Le pape relève également les limites d'une éducation sexuelle qui considère la procréation essentiellement en terme de risque, oubliant ainsi une valeur essentielle liée à l'acte sexuel: la transmission de la vie.

Il souligne en particulier l'approche violente de la question démographique par «les politiques de planification forcée des naissances» (CV 44). Nous pensons à l'avortement comme moyen de régulations des naissances en République populaire de Chine, à certaines campagnes de financement du développement en Afrique liée à l'obligation de la contraception en contradiction avec la culture de la vie propre à l'Afrique. *Caritas in veritate* insiste sur la signification sociale et politique de la sexualité. Benoît XVI considère également que la réduction de la sexualité à une simple source de plaisir par l'Etat, et donc une éducation planifiée se limitant à cet aspect, est une autre forme de violence à l'encontre des personnes qui va de cette façon contre le droit des familles.

En réalité, l'Encyclique a à coeur la dérive sociale qu'entraînent l'appauvrissement et le voilement du sens profond de la sexualité. Les violences dénoncées par le pape, pourraient être complétées. Nous pensons à l'incidence sociale sur la famille d'une conception de la relation conjugale en terme de consommation. Elle conduit tôt ou tard à la désintégration du noyau familial en raison d'une incapacité affective humaine d'intégration de la relation sexuelle, celle-ci étant réduite à «la logique de l'avoir». La question du divorce apparaît alors comme une forme de violence contre les enfants et leurs droits d'avoir une famille unie pour leur développement humain intégral. C'est en ce sens que Benoît XVI invite à «continuer à proposer aux nouvelles générations la beauté de la famille et du mariage» et à affirmer «la correspondance de ces institutions aux exigences les plus profondes du coeur et de la dignité de la personne» (CV 44). La raison donc de réaffirmer la dignité de la famille découle d'une nécessité sociale et même économique. Et le pape en appelle donc à la mise en place de politiques «qui promeuvent le caractère central et l'intégrité de la famille» (CV 44). Relevons que le modèle familial qu'il s'agit de défendre est celui qui est fondé «sur le mariage entre un homme et une femme» (CV 44), considéré comme la cellule première et vitale de la société.

L'Encyclique ne manque pas de souligner combien «l'ouverture moralement res-

pensable à la vie est une richesse sociale et économique» (CV 44). Il est utile de rappeler l'avis d'un historien comme le prof. Pierre Chaunu qui, au lendemain de la publication de l'*Humanae vitae*, la défendait du point de vue de sa valeur sociale en y voyant un appel à considérer la richesse sociale de la vie en mettant en garde contre les conséquences néfastes d'une dénatalité⁴. L'attention que le pape attribue aux conséquences néfastes de la dénatalité est particulièrement significative: mise en crise des systèmes d'assistance sociale, réduction du volume de l'épargne, et donc de l'argent disponible aux investissements, réduction d'une main-d'oeuvre qualifiée, réduction des «cerveaux».

Il convient encore de relever le déficit relationnel qu'entraîne au sein même de la famille la diminution des enfants. Nous pensons ici aux conséquences psychologiques des enfants condamnés à vivre seuls, favorisant l'éclosion d'une mentalité individualiste égocentrique, empêchant le développement du sens de la solidarité par manque d'exercice de la fraternité. On ne peut pas ne pas remarquer qu'une culture du partage et du don de soi naît tout d'abord en famille. Benoît XVI a donc bien raison de souligner le risque d'appauvrissement social qu'entraîne la dénatalité. Il est encore utile de rappeler que l'isolement des personnes âgées et leur placement en maison de retraite résulte d'une absence de noyau familial vivant, capable de gérer leur présence.

Relevons encore que l'Encyclique définit la famille sur la base du mariage en spécifiant bien qu'il s'agit d'une relation entre un homme et une femme, réservant le caractère de mariage à une union hétérosexuelle, ce qui selon certains pourrait être dénoncé comme discriminatoire envers le couple homosexuel. A y regarder de prêt en réalité il ne s'agit pas d'une discrimination. Il s'agit d'éviter d'attribuer le caractère de mariage et donc de devoir leur attribuer le droit d'avoir des enfants, et ainsi de méconnaître le droit fondamental inné des enfants d'avoir un père et une mère. La lutte contre la discrimination des homosexuels ne se fait donc pas en discriminant le droit des enfants. Il s'agit de chercher d'autres voies qui évitent d'affaiblir le noyau familial «naturel». Le récent débat sur le projet de loi concernant l'égalité des chances «the Equality Bill» en Grande Bretagne (2010), et la mise en garde de Benoît XVI contre ce projet de loi aux évêques d'Ecosse (2.05.2010) a suscité un débat en Angleterre. Il ne faudrait pas sous-évaluer l'importance culturelle et éthique du débat britannique pour l'ensemble du continent européen. Vivre la charité envers les personnes homosexuelles ne dispense pas de la vivre dans la vérité. Et une de ces

⁴ Cf. P. CHAUNU, *Le refus de la vie. Analyse historique du présent*, Paris 1975.

vérités est la reconnaissance de la valeur de la figure parentale hétérosexuelle dans le développement intégral des enfants⁵.

2. Le respect de la vie

Le thème de l'avortement est affronté par Benoît XVI au chapitre II, qui traite du développement humain. Il ne fait pas l'ombre d'un doute que l'avortement a une conséquence immédiate sur la question démographique et le vieillissement de la population. Le débat sur l'avortement dans les années soixante a porté à la dépénalisation de l'avortement et à sa légalisation dans la majeure partie du monde. Une telle évolution fut le fruit d'une campagne qu'on peut qualifier d'idéologique. L'avortement fut présenté dans le cadre du mouvement féministe comme un droit de la femme, en négligeant le droit fondamental des enfants dans la vie intra-utérine. Bien souvent l'argumentation prenait comme point de départ une situation extrême, de choix entre la vie de la mère et de l'enfant, ou encore en faisant appel à la discrimination sociale envers les pauvres qui ne peuvent recourir à l'avortement et se rendre à l'étranger, en suivant le principe du moindre mal. Pratiquement jamais on ne faisait allusion aux conséquences sociales, en particulier sur le déficit de la croissance démographique qu'une telle libéralisation entraînerait. Un laïcisme militant réduisait encore la question à sa dimension religieuse comme si les réserves face à l'avortement dériveraient seulement d'une perspective religieuse qui favorise le principe de la sacralité de la vie au dépend du principe du droit à la liberté.

Or, Benoît XVI met en évidence les conséquences culturelles qu'entraînent les législations contraires à la vie «contribuant à diffuser une mentalité antinataliste» qui est devenue synonyme de progrès culturel, et donc de bien à exporter (cf. CV 28).

⁵ Cf. la conférence de Mgr Tony Anatrella, psychanalyste et spécialiste en psychiatrie sociale, sur le thème *Les enjeux de l'adoption par des personnes de même sexe* (10-02-2010) à l'occasion de la 19^e Assemblée Plénière du Conseil Pontifical pour la Famille; cf. aussi T. ANATRELLA, *La différence interdite. Sexualité, éducation, violence. Trente ans après Mai 1968*, Paris 1998; cfr. la déclaration du *Conseil Famille et Société de la Conférence des évêques de France* (12 novembre 2009): «l'adoption n'est pas une question de droits individuels mais a pour but la protection de l'enfant, privé de ses parents naturels. C'est l'intérêt supérieur de l'enfant qui doit donc guider les décisions politiques et administratives. Les droits et le bien de l'enfant limitent le droit à l'enfant. L'adoption permet à des enfants de faire l'expérience d'une famille et d'y être éduqué avec des repères de filiation qui doivent demeurer clairs. Une famille requiert la complémentarité de deux êtres, homme et femme, dont l'union trouve sa source dans la différence sexuelle inscrite dans les corps. Pour l'enfant, la différence irréductible des sexes de ses parents est la base et le modèle qui lui permet de construire son identité et de se situer à sa juste place parmi d'autres».

Il dénonce ainsi l'action coercitive de certaines organisations non gouvernementales travaillant à la diffusion de l'avortement dans les pays pauvres.

L'Encyclique reconnaît également la relativisation du respect de la vie qu'entraînent certaines législations admettant l'euthanasie ou les groupes de pressions travaillant en faveur de sa reconnaissance juridique. On ne peut passer sous silence que le vieillissement de la population entraîne une conséquence sur la manière dont la société est tentée de considérer l'euthanasie. Le poids économique des personnes âgées sur les systèmes d'assistance sociale ne fait pas l'ombre d'un doute. La tentative de résoudre le problème par une législation favorable à l'euthanasie existe et est dénoncé par différents auteurs⁶.

L'affirmation de la *Caritas in veritate*, sur la centralité sociale du respect de la vie, constitue une nouveauté que peu de commentaires ont soulignée jusqu'à présent: «L'ouverture à la vie est au centre du vrai développement» (CV 28). Il n'y a donc pas de développement intégral sans respect pour la vie. Réduire la question du développement à une simple question économique sans considérer toutes les dimensions de l'être humain conduit à ne pas promouvoir un authentique développement. Benoît XVI n'hésite pas à affirmer que «Quand une société s'oriente vers le refus et la suppression de la vie, elle finit par ne plus trouver les motivations et les énergies nécessaires pour oeuvrer au service du vrai bien de l'homme» (CV 28). Il relie la question de l'accueil de la vie à la question de l'accueil en général dans la société. On pourrait de cette manière penser que la sensibilité à la pauvreté, à l'exclusion sociale pourrait se passer d'un engagement en faveur du respect de la vie dès les premiers moments de la conception et dans sa phase ultime. Il existe à notre avis une réciprocité qui doit faire réfléchir sur les différentes conceptions de la société. La défense des plus pauvres de ce monde, sans considérer la valeur de la vie, et la pauvreté qui résulteraient d'une perte du sens sacré de la vie et de l'ouverture de la vie, porterait à une conception partielle du développement. De même, la sensibilité d'un certain groupe de la société à la question de la défense de la vie serait contradictoire sans un engagement en faveur d'autres pauvretés, sous peine de tomber dans une approche idéologique de défense de la vie. Le pape n'hésite pas à montrer une relation entre la défense de la vie et la lutte envers la pauvreté matérielle: «En cultivant l'ouverture à la vie, les peuples riches peuvent mieux percevoir les besoins de ceux qui sont pauvres» (CV 28). Il s'agit en réalité de la vérité intégrale de l'homme, qui est en cause dans l'exercice de la charité.

On ne peut donc séparer la question du développement de la défense du droit à

⁶ Cf. M. SCHOONYANS – K. SCHANK, *Euthanasie: le dossier Binding et Hoche*, Louvain 2002; cf. aussi M. SCHOONYANS – A.M. LIEBERT, *Le terrorisme à visage humain*, Paris 2006.

la vie d'un peuple ou de toute personne. On comprend l'originalité de l'Encyclique dans son insistance sur le développement intégral. On peut ainsi dans cette ligne oser parler d'une pauvreté et d'un sous-développement du monde occidental, et d'une pauvreté et d'un sous-développement d'une autre partie du monde qui meurt de faim et de soif, mais riche par son ouverture à la vie, capable d'enrichir de diverses manières. On ne devrait donc pas automatiquement imposer notre modèle culturel peu ouvert à la vie comme condition d'un développement économique. La globalisation permet ainsi un échange de biens tant spirituels que matériels, selon la logique du don qui caractérise l'anthropologie qui sous-tend toute l'Encyclique.

3. Les biotechnologies

La dernière partie de l'Encyclique «Le développement des peuples et la technique» se révèle d'une grande richesse pour la bioéthique. Benoît XVI y affirme un principe fondamental pour la bioéthique: la dimension du don et donc de la filiation de l'homme «nous savons tous que nous sommes donnés à nous-mêmes, sans être le résultat d'un auto engendrement» (CV 68). Ce principe est fondamental pour concevoir l'homme non pas comme une entité enfermée en elle-même, autosuffisante et autoréférentielle. La pensée moderne nous a habitués à penser le sujet en affirmant l'autonomie de l'homme de manière absolue, sans cet *a priori* relationnel qui est un élément essentiel à toute personne humaine. Le mot exister du latin *ex-stare* est profondément révélateur de la dimension intrinsèque relationnelle de toute vie. En insistant sur la substantialité de l'être humain et en considérant toute relation comme accidentelle, et ce sans tenir compte de toute la pensée de l'Aquinate⁷, on risque de favoriser l'idée que l'homme est d'une certaine manière une réalité autonome sans relation essentielle à la vérité, aux autres personnes et en définitive à Dieu. Benoît XVI met clairement en évidence le fait que «la liberté humaine est, dès l'origine, caractérisée par notre être et par ses limites» (CV 68). Ce qui signifie tout d'abord que la liberté humaine n'est pas une liberté d'indifférence, mais une liberté de qualité c'est-à-dire qualifiée par l'être de l'homme, par sa nature d'homme qui participe de l'Etre absolu. En même temps, cette liberté ne peut être absolue, mais déterminée par ses limites. Ces affirmations, au début de la dernière partie consa-

⁷ Cf. G. DEODATO, *La persona in San Tommaso d'Aquino. Gli inediti apporti tommasiani per una fondazione cristologica e metafisica della relazione in antropologia*, Soveria Mannelli 2009.

crée à la technique, permettront à Benoît XVI d'affronter la question de liberté de l'homme dans l'usage de la science et des techniques, en particulier dans le domaine des biotechnologies. L'homme ne vient donc pas au monde sans relations préliminaires: «Personne ne modèle arbitrairement sa conscience, mais tous construisent leur propre "moi" sur la base d'un "soi" qui nous a été donné». (CV 68). On peut exprimer cette idée de l'Encyclique en affirmant que l'homme est fils «par nature», c'est-à-dire qu'il existe sous la forme de l'accueil, pour se donner. Il en découle une éthique de la responsabilité envers les autres et envers soi-même: «Non seulement nous ne pouvons pas disposer des autres, mais nous ne pouvons pas davantage disposer de nous-mêmes» (CV 68). Ce principe éthique guidera la réflexion du pape dans la suite du chapitre pour offrir des critères éthiques à la bioéthique. Dans le cadre de l'Encyclique, consacré au développement intégral, Benoît XVI rappelle que le développement de l'homme dépend d'une conception relationnelle de l'être humain: *«Le développement de la personne s'étiole, si elle prétend en être l'unique auteur»* (CV 68). Ce serait tomber dans les pièges du délire d'omnipuissance prométhéen de vouloir se construire selon un modèle de liberté arbitraire «sans la reconnaissance du bien qui la précède» (CV 68), sans la reconnaissance de la loi naturelle, celle que Dieu a inscrit dans le coeur de l'homme.

Ce principe de relation est appliqué à la technique elle-même, elle manifeste toujours un élément subjectif humain. L'homme reste l'auteur de la technique. «C'est pourquoi la technique n'est jamais purement technique» (CV 69). Elle s'inscrit aussi dans le contexte de l'alliance entre Dieu et l'homme, entre l'homme et son environnement. La technique ne peut donc se suffire à elle-même. Elle risquerait alors de devenir une forme d'idéologie totalitaire. Très lucidement, Benoît XVI attire notre attention sur ce risque de dérive totalitaire idéologique de la technique dans le contexte de la mondialisation: «Le processus de mondialisation pourrait se substituer aux idéologies qui exposerait l'humanité au risque de se trouver enfermée dans un a priori d'où elle ne pourrait sortir pour rencontrer l'être et la vérité» (CV 70). Il en découlerait un appauvrissement du sens que l'homme donnerait à son oeuvre, sans se réduire à l'oeuvre elle-même, au faire de l'homme, le vrai devenant synonyme de faisable. Il en résulterait une réduction utilitariste du développement sous l'influence d'une mentalité techniciste. «En effet, le vrai développement ne consiste pas d'abord dans le "faire". La clef du développement, c'est une intelligence capable de penser la technique et de saisir le sens pleinement humain du "faire" de l'homme, sur l'horizon de sens de la personne prise dans la globalité de son être» (CV 70).

Ces remarques sur la technique, et sur son impacte sur le développement humain, concernent en particulier les découvertes scientifiques. Il s'agit de choisir en

définitive entre deux types de rationalité, «celle de la raison ouverte à la transcendance et celle d'une raison close dans l'immanence technologique» (CV 74). Comme dans son discours de Ratisbonne (2006) et celui du Collège des Bernardins (2008), le pape en appelle à surmonter les étroitesse d'une raison purement instrumentale qui souffre elle-même d'un manque de rationalité: «la "rationalité" de l'agir technique centré sur lui-même s'avère irrationnelle, parce qu'elle comporte un refus décisif du sens et de la valeur» (CV 74). Benoît XVI invite donc à dépasser une opposition entre la raison et la foi en particulier dans les domaines de la bioéthique. «*Attirée par l'agir technique pur, la raison sans la foi est destinée à se perdre dans l'illusion de sa toute-puissance. La foi, sans la raison, risque de devenir étrangère à la vie concrète des personnes*» (CV 74).

Les réponses que la bioéthique offre dépendent, en ultime analyse, de la vision de l'homme. Une mentalité matérialiste et mécaniste de la vie humaine porte nécessairement à agir selon les canons de la rationalité purement technologique dans le domaine des biotechnologies. Benoît XVI fait allusion à la présence de cette mentalité dans la fécondation in vitro, dans la recherche sur les embryons, dans les tentatives de clonage humain et d'hybridation humaine. Il met en garde contre la dérive eugénique d'une planification systématique des naissances et la diffusion croissante d'une mentalité favorable à l'euthanasie. Selon l'Encyclique, ces différentes dérives des biotechnologies et la mentalité euthanasique sont l'expression d'une culture qui nie la dignité humaine. Elles portent à renforcer une mentalité mécaniste et matérialiste de la vie humaine, ce qui aura nécessairement des conséquences sur la question du développement. De fait, une indifférence face à l'être humain dans le champ des biotechnologies et dans les questions concernant la phase terminale de la vie, entraîne une insensibilité face à toutes les situations humaines dégradantes. On constate de fait aujourd'hui comme une anesthésie de la conscience humaine face à de graves situations d'injustices.

L'Encyclique pourrait sembler trop alarmiste en ce qui concerne les questions de la bioéthique. Elle est simplement réaliste lorsqu'elle en appelle à considérer le développement humain en tenant compte de la dignité humaine de tout homme depuis le moment de sa conception jusqu'au terme naturel de la vie. La science a besoin d'une éthique qui se fonde sur la personne humaine⁸. Le récent document de la Congrégation de la Foi, approuvé par le pape (Instruction *Dignitas Personae*, 2009), le montre avec clarté: «La dignité de la personne doit être reconnue à tout être humain depuis

⁸ Cf. F.-X. PUTALLAZ – M. SALAMOLARD (dir.), *Le Sens de l'homme. Au coeur de la bioéthique. Contribution au débat démocratique*, Préface de P. Couchepin; postface G. Cottier, Saint-Maurice 2006.

sa conception jusqu'à sa mort naturelle. Ce principe fondamental, qui exprime *un grand "oui" à la vie humaine*, doit être mis au centre de la réflexion éthique sur la recherche biomédicale, qui acquiert de plus en plus, dans le monde d'aujourd'hui, une grande importance»⁹.

On ne peut nier l'existence d'une forme d'eugénisme dans la Fécondation in Vitro et dans le Diagnostic préimplantatoire qui impliquent une sélection d'embryons sains avec toutes les conséquences sociales et culturelles qu'une telle pratique risque d'entraîner. Un philosophe comme J. Habermas l'a récemment rappelé en soulignant les risques d'une approche trop libérale dans la question du diagnostic préimplantatoire. Il souligne qu'elle entraîne un contrôle prémédité de la qualité de l'embryon et donc conduit à une instrumentalisation de la vie, qui ne peut être générée «que sous réserve», c'est-à-dire selon les préférences et les valeurs d'un tiers¹⁰. C'est ce que le Professeur J. Testard, dans son livre *Le désir du gène* (1992) a si bien mis en évidence en montrant toutes les implications sociales¹¹. Il est impossible de ne pas se rendre compte que la Fécondation in vitro modifie la relation que l'homme entretient avec la reproduction, celle-ci passant d'une logique du don à une logique de production avec un risque de logique vétérinaire dans la médecine reproductive dont les conséquences sociales ne sont pas à sous-évaluer sur la figure du père et de la mère, et sur tout être humain. L'incidence sociale et culturelle des nouvelles formes de reproduction humaine apparaît clairement dans le projet présenté par R. Simon il y a déjà plus de 30 ans¹².

4. Conclusion

L'Encyclique reconnaît donc que l'éthique de la vie et de la famille a une dimension sociale. Elle invite à dépasser l'a priori selon lequel seules les questions écologiques, économiques et fiscales ont une signification publique. La question de la

⁹ Congrégation pour la doctrine de la foi, Instruction *Dignitas Personae* sur certaines questions de bioéthique, I, 1; cf. A.-M. JERUMANIS, *Il significato della dignità della persona nell'età delle tecnologie riproduttive e della medicina rigenerativa. Rilettura contestuale dell'Istruzione Dignitas personae*, in RTLu 1 (2009) 23-61.

¹⁰ Cf. J. HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral*, Paris 2002.

¹¹ Cf. J. TESTARD, *Le désir du gène*, Paris 1992.

¹² Cf. R. SIMON, *De la vie avant toute chose*, Paris 1979.

régulation des naissances et l'enseignement de *Humanae vitae* fait désormais partie de l'éthique sociale (cf. CV 15). Le Professeur M. Schooyans en souligne la valeur prophétique¹³. Paul VI soulignait qu'on ne pouvait comprendre l'enseignement de *Humanae vitae* sans une vision intégrale de l'homme. On ne peut donc considérer la question de la régulation des naissances d'un point de vue partiel en se limitant à une question biologique, psychologique, démographique ou sociologique (cf. HV 7). Ce sont justement les lectures partielles de la question procréative qui ont engendré une série d'incompréhensions qui continue jusqu'à nos jours. L'introduction de la contraception a profondément modifié le rôle de la femme et son rapport à la maternité, entraînant des conséquences sociales non négligeables sur la compréhension de la famille. L'introduction de la contraception a déterminé en partie une certaine vision du mouvement féministe, a favorisé la naissance d'une mentalité antinataliste, a rendu plus facile le chemin vers la libéralisation de l'avortement – et la relativisation de sa gravité tant d'un point de vue personnel que social –, a augmenté l'instabilité du couple due à l'augmentation de l'infidélité. Certes, il existe d'autres facteurs contribuant à la révolution sexuelle du XXème siècle, mais à notre avis, l'introduction de la contraception est une pièce importante du dossier.

L'importance de la question bioéthique avait été soulignée par Jean-Paul II dans *Evangelium vitae* (qui la comparait à l'importance de la question ouvrière), le problème de la vie devenant la question sociale de notre époque; «Il y a aujourd'hui une multitude d'êtres humains faibles et sans défense qui sont bafoués dans leur droit fondamental à la vie, comme le sont, en particulier, les enfants encore à naître. Si l'Eglise, à la fin du siècle dernier, n'avait pas le droit de se taire face aux injustices qui existaient alors, elle peut encore moins se taire aujourd'hui, quand, aux injustices sociales du passé qui ne sont malheureusement pas encore surmontées, s'ajoutent en de si nombreuses parties du monde des injustices et des phénomènes d'oppression même plus graves, parfois présentés comme des éléments de progrès en vue de l'organisation d'un nouvel ordre mondial» (cf. EV 5). Chaque année en Europe, on constate un taux de un million deux cent mille avortements. La question de l'avortement ne peut donc être considérée simplement du point de vue de l'éthique individuelle comme répondant seulement de la sphère privée de la conscience individuelle. Elle doit également être évaluée selon le critère du bien commun. L'avortement ne peut en aucun cas contribuer au développement humain et social intégral.

¹³ Cf. M. SCHOORYANS, *La prophétie de Paul VI - L'encyclique Humanae Vitae (1968)*, Paris 2008; cf. aussi l'ouvrage toujours actuel de J. TOULAT, *Contraception sans violence*, Paris 1980 et de P. Guy DE BROGLIE, *Pour bien comprendre l'encyclique "Humanae vitae"*, Paris 1973.

Et s'il est vrai que quelques fois, sa justification dépend d'une approche sociale à la question, il convient de souligner toutes les implications sociales qui en dérivent.

Benoît XVI a montré combien la question de la vie et la question de la famille sont interdépendantes. Si l'on considère le continent européen on ne peut effectivement que constater un vieillissement de la population comme le révèle une étude récente qui met en évidence qu'au cours de l'intervalle 1980-2007 dans l'UE, on assiste à une diminution de la population de 20 millions de personnes si on considère le nombre de jeunes de 14 ans. En effet en 1980 on comptait 90 millions de jeunes de 14 ans, en 2007, 70 millions. On constate également une diminution de la natalité: en 2007 le nombre de naissance est de un million d'enfants en moins par rapport à 1980. Cette diminution de la natalité concerne également les pays d'Amérique Latine: on passe d'une moyenne de 5 enfants pour arriver à une moyenne de 2, 5 en 2005. Le coût économique dû au vieillissement de la population est en hausse comme le révèle les dépenses dues à la pension, et aux frais sanitaires. Au niveau social on ne peut que déplorer une déstabilisation de la société résultant d'une augmentation de la séparation du noyau familial, d'une diffusion de l'individualisme, et d'une perte de la cohésion sociale¹⁴.

L'Encyclique invite à affronter les questions bioéthiques du point de vue de l'anthropologie relationnelle et du don. Le sujet moderne souffre d'un déficit relationnel qu'il convient d'approfondir. La responsabilité sociale de l'être humain dépend de son caractère interpersonnel qui est essentiel. Une approche autoréférentielle de l'être humain ne peut créer les bases solides pour un développement humain et social intégral. C'est dans ce sens que Benoît XVI invite à approfondir l'anthropologie relationnelle (cf. CV 53). Mais quel est le fondement d'une éthique de la proximité? Le principe de la dignité humaine certainement. Mais son interprétation dépendra en fin de compte de la définition de l'homme qu'on se donne. Une approche actualiste et fonctionnelle de l'homme ne pourra que relativiser le critère de la dignité humaine.

L'éthique sociale de l'Eglise invite à considérer l'homme dans sa relation au Christ et à relire les fondements de la fraternité et de l'engagement envers les plus faibles dans la perspective de la vérité de l'homme en Christ. Les fondements théologiques de l'Encyclique ne sont pas à négliger comme si le premier paragraphe relevait simplement de la spiritualité, en voulant considérer simplement *Caritas in Veri-*

¹⁴ Cf. l'excellente étude de la présidente de l'Institut européen de Politique familiale (Madrid), L. VELARDE, *La responsabilità dei fedeli laici nella vita pubblica*, in RTLu 1 (2009) 63-77; cf. M. SCHOONYANS, *Le crash démographique. De la fatalité à l'espérance*, Paris 1999; cf. P. CHAUNU, *Essai de prospective démographique*, Paris 2003; G.-F. DUMONT, *Les populations du monde*, Paris 2004².

tate comme un simple texte d'éthique sociale sans y voir un texte de doctrine sociale qui tient nécessairement compte de la révélation et de la dimension ecclésiale de l'enseignement social¹⁵. Oublier cette perspective en voulant "dé-théologiser" l'Encyclique est à notre avis une erreur de méthodologie d'approche du document et de son message. Rappelons que Benoît XVI commence ainsi son encyclique: «L'amour dans la vérité (*Caritas in veritate*), dont Jésus s'est fait le témoin dans sa vie terrestre et surtout par sa mort et sa résurrection, est la force dynamique essentielle du vrai développement de chaque personne et de l'humanité tout entière. L'amour – *caritas* – est une force extraordinaire qui pousse les personnes à s'engager avec courage et générosité dans le domaine de la justice et de la paix. C'est une force qui a son origine en Dieu, Amour éternel et Vérité absolue. Chacun trouve son bien en adhérant, pour le réaliser pleinement, au projet que Dieu a sur lui: en effet, il trouve dans ce projet sa propre vérité et c'est en adhérant à cette vérité qu'il devient libre (cf. *Jn* 8, 32)» (CV 1). Nous pensons que le christianisme dans son désir légitime de communication rationnelle avec le monde ne doit cependant pas négliger l'a priori positif que la foi offre pour interpréter le réel. La raison de l'homme dans la mesure où elle s'ouvre à la lumière du Christ reçoit un éclairage qui lui permet de réaliser une herméneutique qui prend acte de la Révélation et de l'expérience humaine et sociale, et lui montre en plénitude les fondements de l'aspect relationnel de l'homme en Dieu; elle est alors «raison aimante» capable de lire la vie in *caritate Filii*¹⁶ qu'elle peut partager avec tout homme en recherche de vérité et guidé par la loi naturelle.

¹⁵ Benoît XVI dépasse une opposition propre à la tradition moderne qui sépare l'amour de la justice, réservant l'amour à l'*Heilsethos*, et la justice à la *Weltethos*, la justice étant un bien universel, l'amour un bien relatif et donc optionnel (cf. J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *Giustizia ed Amore: chiavi per un colloquio morale*, in AA.VV., *Limiti alla responsabilità? Amore e Giustizia*, Rome 2004).

¹⁶ R. Tremblay avait très bien mis en évidence le fondement christologique de la pensée de l'Eglise à propos de la vie dans l'Instruction *Dignitas personae*: cf. R. TREMBLAY, *Le Christ, clé de voûte de la dignité et de la sacralité de la vie humaine selon l'Instruction "Dignitas personae"*, in RTLu 1 (2009) 13-21.

Giustizia sociale e carità

Il liberalismo della *Caritas in veritate*

Markus Krienke

Facoltà di Teologia (Lugano)

«La crisi della nostra società coincide con la crisi del liberalismo»¹.

1. Introduzione

Il concetto centrale delle encicliche di Benedetto XVI, con il quale egli determina la differenza specifica del Cristianesimo, è la «carità»; e così la *Caritas in veritate* dà alla riflessione teologica il compito di determinare il pensiero sociale cristiano in questa direzione. Perciò questo saggio si propone di enucleare come la recente enciclica delinea il contributo particolare della *carità* per la determinazione del concetto centrale dell'etica sociale ossia la «giustizia sociale». Questa chiave di lettura determina allo stesso momento lo sguardo sistematico sull'intero sviluppo della Dottrina sociale della Chiesa sin dai suoi inizi e riesce a individuare la sua specificità sia in un primo paradigma di riflessione, che è quello del diritto naturale neoscolastico della *Rerum novarum* e della *Quadragesimo anno*, sia in un secondo paradigma, che può essere caratterizzato personalistico e viene sviluppato dalla *Mater et magistra* alla *Centesimus annus*. Infatti, se Benedetto XVI comprende la sua enciclica nella dinamica aperta dalla *Populorum progressio* di Paolo VI, definendola la «*Rerum novarum* dell'epoca contemporanea»², allora la rilevanza del tema «giustizia sociale e carità» si profila innanzitutto nella chiave di un confronto positivo, ma critico, con l'intera tradizione «classica» delle encicliche commemorative della *Rerum novarum* del 1891 che giunge fino alla *Centesimus annus* del 1991, con la quale egli però sottolinea la

¹ W. RÖPKE, *La crisi del collettivismo*, tr. it. C. Antoni e M. Biscione, Firenze 1951, 84.

² CV 8.

profonda continuità³. Allo stesso momento, emerge da questo confronto un terzo paradigma della Dottrina sociale della Chiesa che caratterizza la recente enciclica.

2. Giustizia sociale e carità sociale

La Dottrina sociale della Chiesa nasce con il problema della *giustizia sociale* nell'800. Essa attribuisce al liberalismo moderno la responsabilità per la «questione sociale» ossia la «questione degli operai» che si è verificata per tutto il “lungo secolo” XIX a partire dalla Rivoluzione industriale e dalla Rivoluzione francese nella seconda metà del '700: entrambe le rivoluzioni avvengono nel nome dell'individuo e della sua libertà, e mentre la prima è di natura economico-sociale, la seconda ha carattere politico-sociale. Nei confronti di tali cambiamenti moderni a livello politico-economico-sociale e delle esigenze che ne derivano, nascono le riflessioni intorno al concetto di *giustizia sociale*.

Mentre per lunghi decenni del penultimo secolo il magistero si limitava alla condanna del liberalismo come radice dei mali sociali e vedeva nel ritorno alla monarchia dopo il Congresso di Vienna la chiave per il ristabilimento dell'ordine pubblico, nell'Europa continentale veniva a formarsi il socialismo. Quest'ultimo riconosce nei presupposti individualistici e liberali del liberalismo moderno le ragioni del pauperismo e della «schiavitù» degli operai per cui la realizzazione della «giustizia sociale» esigerebbe l'abolizione dei presupposti capitalistici e la gestione centralizzata e statalizzata della politica e dell'economia. È stato proprio questa sfida socialista – insieme al riconoscimento dell'incapacità dei propri mezzi caritativi come unica reazione fino ad allora alla *questione sociale* – a suscitare nella Chiesa una vera e propria «riflessione sociale» che sfociava – tardi⁴ – nella *Rerum novarum* del 1891, la quale segna il delineamento della posizione magisteriale *contro* il «falso rimedio» del socialismo. Questa risposta, però, contrariamente a quanto alcuni tentarono di desumere dall'enciclica, non avviene per niente nel nome del liberalismo nei confronti del quale invece rimasero in vigore le condanne dei predecessori di Leone XIII: così, nella *Rerum novarum* l'individuo viene difeso contro il suo assorbimento nel colletti-

³ Cfr. CV 12.

⁴ Infatti, già negli anni 1840-1843 L. TAPARELLI pubblica il suo *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto* a Palermo, ed al 1848 risale *La costituzione secondo la giustizia sociale con un'appendice sull'unità d'Italia* di A. ROSMINI (Napoli-Firenze-Milano); nel 1864 appare l'opera fondamentale di W. E. V. KETTLER, *Die Arbeiterfrage und das Christentum*, Mainz 1864.

vismo socialista nel nome del suo inserimento nell'organismo ontologico-sociale per cui nella società si realizza un ordinamento che non sta a disposizione né dello Stato (contro il socialismo) né dell'individuo (contro il liberalismo). Infatti, le due istituzioni che vengono schierate contro il «falso rimedio» del socialismo – la proprietà privata e la famiglia – non vengono assegnate alla responsabilità morale del soggetto ossia basate su diritti fondamentali individuali, ma risultano fondate in un ordinamento che supera la libertà dell'individuo: il “diritto” della verità è superiore, per quanto riguarda la *Rerum novarum*, al “diritto” della libertà⁵. Per evitare, però, qualsiasi fraintendimento che in mancanza dell'affermazione della libertà individuale potrebbe favorire una lettura socialista dell'enciclica, la *Rerum novarum*, oltre il rifiuto univoco del socialismo, evita i termini sia di «giustizia sociale» che di «solidarietà»: il criterio del *giusto* rapporto sociale tra i «ricchi» e i «proletari», tra i «capitalisti» e gli «operai» non sta alla decisione dello Stato. Al contrario, questo rapporto si stabilisce tramite i doveri naturali degli individui e di tutti gli attori sociali (Chiesa, Stato, associazioni) come essi derivano dal diritto naturale⁶. Ma siccome «l'ideale dei diritti e dei doveri» è contenuto nel Vangelo, il vero rimedio alla *questione sociale* è in ultima analisi il ritorno alla «fraternità cristiana» e «alla vita e ai costumi cristiani»⁷. In tale senso, ognuno dà il suo contributo attenendosi agli obblighi della vita cristiana che sono gli obblighi della carità⁸, mentre alla Chiesa spetta l'interpretazione autorevole di tale legge naturale e del suo fondamento trascendente-divino⁹.

Introducendo il termine «giustizia sociale», la *Quadragesimo anno* riesce senz'altro ad approfondire la sistematica riflessione magisteriale della *questione sociale*, senza cambiarne il contenuto dottrinale. In questo senso, l'enciclica introduce il termine ma lo esaurisce solo nei limiti della riflessione della *Rerum novarum*, in quanto la sua integrazione diretta tramite la «carità sociale» ha la funzione di determinare questo nuovo ambito della «giustizia sociale» con doveri specifici che in ultima analisi e in prospettiva cristiana vengono riassunti nel termine di «carità (sociale)»; in

⁵ Nella sua Lettera apostolica *Pervenuti all'anno* del 1902 Leone XIII afferma con tutta chiarezza che i «diritti della verità [...] sono superiori a quelli della libertà» (25); cfr., per il contesto, R. UERTZ, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965)* (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, 25), Paderborn et al. 2005, 262–264.

⁶ Cfr. RN 16.

⁷ RN 21s.

⁸ RN 45.

⁹ Cfr. J. RATZINGER, *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre*, in K. v. BISMARCK – W. DIRKS (edd.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Mainz 1964, 24–30, qui 24s.

questo senso, il «restauro» della società deve avvenire secondo «la giustizia e la carità sociale»¹⁰. I «padri» dell'enciclica erano i gesuiti tedeschi Gustav Gundlach e Oswald von Nell-Breuning che a loro volta si rifecero al confratello Heinrich Pesch. Quest'ultimi ha elaborato, nello spirito della *Rerum novarum*, nei primi decenni del XX secolo il modello del «solidarismo»¹¹, cercando in tal modo di dimostrare che l'approccio della Dottrina sociale della Chiesa si lascia intendere come «terza via» che evita gli eccessi sia del liberalismo che del socialismo. Secondo Pesch, l'individuo si comprende come parte di un organismo sociale e tale legame viene definito con il termine «solidarietà». Con questo termine, che non appare né nella *Rerum novarum* né nella *Quadragesimo anno*, Pesch cerca di riflettere sistematicamente il giudizio anti-socialista dell'enciclica leonina: le tensioni sociali, come si sono verificate nell'800 e che hanno prodotto la «questione sociale», non devono dare luogo al «grave disordine»¹² della «lotta sociale» per cui potrebbero essere risolte solo a livello politico, tramite una rivoluzione e la costruzione del collettivismo socialista. Anzi, è nelle associazioni secondo le professioni, che – secondo la Dottrina sociale della Chiesa – si attenuano e si risolvono i problemi e le tensioni sociali. I problemi e le tensioni sociali non vengono compresi, quindi, a partire dalla contrapposizione di interessi individuali ma come un disturbo dell'ordinamento ontologico-sociale che al livello dello stesso deve pure essere risolto: ossia tramite la «ricostruzione delle professioni»¹³. Il luogo della risposta magisteriale alla *questione sociale* è quindi il corpo sociale, non il livello dell'ordinamento politico-giuridico: infatti, la mancanza della riflessione politica a favore di quella ontologico-sociale è il maggior *deficit* sia della *Rerum novarum* che della *Quadragesimo anno*. A causa della loro «ontologia sociale», la «giustizia sociale» non diventava problema politico-giuridico ma rimase un compito ontologico-metafisico, di diritto naturale, che esige di essere risolto a livello morale. Perciò, la risposta della *Rerum novarum* come anche della *Quadragesimo anno* alla sfida della «giustizia sociale» consiste nella «fraternità cristiana» ossia nella «carità sociale» che viene definita dalla *Quadragesimo anno* l'«anima» dell'«ordine giuridico e sociale»¹⁴. Come risposta concreta alla sfida dei totalitarismi, Pio XI formula

¹⁰ QA 126.

¹¹ Cfr. T. BOHRMANN, *Solidarität und Solidarismus bei Heinrich Pesch (1854–1926)*, in K. HILPERT – T. BOHRMANN (edd.), *Solidarische Gesellschaft. Christliche Sozialethik als Auftrag zur Weltgestaltung im Konkreten* (Festschrift Alois Baumgartner), Regensburg 2006, 13-27.

¹² QA 84; cfr. 114.

¹³ Cfr. QA 83-85.

¹⁴ QA 89; cfr. già RN 13, 18, 21.

inoltre un criterio strutturale di questo ordine, ossia il principio di sussidiarietà che a sua volta non è ancora inquadrato come principio di un ordinamento liberale della società ma che è inteso in chiave anti-collettivistica, ossia anti-socialista: infatti, nella sua formulazione nell'enciclica di Pio XI, esso focalizza gli «individui», verso i quali deve essere orientato sussidiariamente l'intero ordinamento sociale, solo in quanto «membra del corpo sociale» ma non in quanto principio giuridico-personalistico dello stesso ordinamento¹⁵.

La *Rerum novarum* come fondamento teoretico e la *Quadragesimo anno* come sviluppo concreto del principio di «giustizia sociale» si basano quindi sul «solidarismo come pretesa di diritto»¹⁶, quindi sull'«ordine giuridico e sociale» nel senso ontologico-metafisico della neoscolastica¹⁷. Tale solidarismo parte – contro il socialismo – dall'individuo, ma non in chiave di «libertà» o di principio giuridico – quindi non in chiave personalistica – ma dalla sua qualità di essere parte dell'ordinamento ontologico-sociale secondo la concezione scolastica dell'«organismo». Questa concezione di «individuo» non è liberale, ma appartiene al diritto naturale neoscolastico come è stato sviluppato dai gesuiti. La «giustizia sociale», quindi, non viene determinata con riferimento alla «libertà», ma all'«ordine» sociale e alla «carità» che lo deve animare e perfezionare. In tal caso, però, la Dottrina sociale della Chiesa – a ben vedere – *non* propone una «terza via», in quanto non si confronta con «liberalismo» e «socialismo» a livello politico; essa non partecipa al dibattito sul principio della «giustizia sociale» in chiave moderna di individualità e libertà perché non riesce ad individuare una dimensione di «giustizia» che in questo modo oltrepasserebbe la sistematica aristotelico-scolastica¹⁸. Solo Gundlach e Nell-Breuning si avvicinano ad una dimensione moderna di questo concetto in quanto per loro essa deve sempre accompagnare i rapporti giuridici all'interno della società: in questo modo loro assegnano un aspetto dinamico alla concezione di «giustizia»¹⁹. Al di là di questa riflessione, la Dottrina sociale della Chiesa, però, fino a Pio XII si ritira sulla dottrina neoscolastica del diritto naturale che con la sua concezione corporativistica

¹⁵ QA 80.

¹⁶ G. GUNDLACH, *Solidarismus*, in *Staatslexikon* (ed. H. Sacher a nome della Görres-Gesellschaft), vol. 4, Freiburg 1931⁵, 1613-1621, 1616.

¹⁷ Cfr. RATZINGER, *Naturrecht*, qui 28s.

¹⁸ Per la giustizia sociale, cfr. J. HÖFFNER, *Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe. Versuch einer Bestimmung ihres Wesens*, Saarbrücken 1935, 9-22, 66-92; F.-J. BORMANN, *Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation. John Rawls und die katholische Soziallehre* (Studien zur theologischen Ethik, 113), Freiburg i. Br.-Freiburg i. Ue. 2006, 268-409.

¹⁹ Cfr. GUNDLACH, *Solidarismus*; O. v. NELL-BREUNING, *Iustitia socialis*, in ID. – H. SACHER (edd.), *Zur Sozialen Frage* (Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik, 3), Freiburg 1949, 29-36.

non solo riprende l'ordinamento medievale ma si aggancia anche a delle forme di romanticismo sociale nate dall'inizio dell'800 in contrapposizione al liberalismo ed inconciliabili con il socialismo²⁰.

La teoria che la Dottrina sociale della Chiesa non esprime una «terza via» rispetto all'alternativa estrema di «liberalismo» e di «socialismo» trova un'ulteriore conferma nella specifica asimmetrica con cui vengono considerati, sin dall'inizio, il liberalismo, da un lato, e il socialismo, dall'altro. Mentre si può constatare facilmente un rifiuto netto del «socialismo»²¹, nei confronti del liberalismo le due encicliche fin ora esaminate si esprimono in modo più cauto ed evitano di applicarci il giudizio analogo. Tale constatazione viene rafforzata dal fatto che le encicliche dell'800 con la loro condanna dei principi liberali, e anche le ulteriori encicliche dello stesso Leone XIII sulle tematiche della libertà politica e del rapporto liberale tra Stato e Chiesa²², avrebbero senz'altro favorito una «condanna» netta; una tale condanna, del resto, non sarebbe stata estranea soprattutto alla *Quadragesimo anno*, che nell'orizzonte della crisi economica del '29 trova comunque parole di critica decisive per il liberalismo²³. Ma nonostante il terreno fosse quindi stato ben preparato anche per una «condanna» del liberalismo, le encicliche sociali non la pronunciano mai in modo esplicito. La distanza dal liberalismo viene piuttosto sviluppata in modo indiretto, nel momento in cui il concetto di «giustizia sociale» non è declinato in rapporto alla «libertà» individuale ma invece all'interno dell'ordinamento ontologico del diritto naturale. Infatti, per le prime due encicliche sociali, la libertà è sempre solo un concetto derivato rispetto all'ordine prestabilito dal diritto naturale.

È stato Heinrich Rommen che nella sua opera famosa *L'eterno ritorno del diritto naturale* del 1936 sviluppava la dottrina neoscolastica del diritto naturale per

²⁰ Analizzando il tentativo di alcuni studiosi recenti di attribuire già a Pio XII una concezione personalistico-liberale di diritto e dell'ordinamento politico – infatti tante formulazioni di Pio XII, prese di per sé, sembrano affermarla inequivocabilmente – Rudolf Uertz dimostra in un'analisi complessiva dell'impostazione del suo pensiero politico-giuridico-sociale che non si può ancora attribuirgli il merito di conciliare il pensiero sociale della Chiesa con le varie istanze del liberalismo moderno. In tale chiave sarebbero da ridimensionare anche le sue affermazioni sui diritti umani e sulla democrazia (cfr. UERTZ, *Vom Gottesrecht*, 366-370).

²¹ Tale rifiuto culmina senz'altro nell'affermazione della *Quadragesimo anno*: «nessuno può essere buon cattolico ad un tempo e vero socialista» (QA 120).

²² Cfr. *Diuturnum illud* (1881) ed *Immortale Dei* (1885), ma anche *Libertas praestantissimum* (1888).

²³ Significativamente, queste parole sono espresse non direttamente ma come interpretazione della *Rerum novarum*. In questo modo, senz'altro, la *Quadragesimo anno* ha segnato il modello interpretativo della Dottrina sociale della Chiesa secondo il quale essa sin dalla *Rerum novarum* avrebbe ugualmente condannato sia il liberalismo che il socialismo; cfr. QA 10, 14, 25, 27, 30.

poi porsi la domanda nella seconda edizione della stessa opera nel 1947 – e quindi dopo la catastrofe del totalitarismo nazionalsocialista –, se tale formulazione della «giustizia sociale» sarebbe stata sufficiente per contrapporsi ai sistemi totalitaristi²⁴. Non dovrebbe invece il principio di libertà individuale essere considerato il mezzo più efficace contro qualsiasi strumentalizzazione totalitaria dell'individuo? E se il meccanismo del totalitarismo è quello di cancellare la *libertà individuale* nel nome della “verità ideologica”, allora il diritto naturale neoscolastico per cui la libertà individuale è solo un valore derivato forse non ha sviluppato in maniera confacente il potenziale antitotalitaristico del Cristianesimo? Ponendosi queste domande, Rommen riflette sulla strategia di integrare la «giustizia sociale e carità sociale» delle prime due encicliche sociali in modo *personalistico* con la dimensione della libertà individuale e soggettiva.

3. Verso il paradigma personalistico: la giustizia sociale in chiave di libertà individuale

La critica di Rommen, in altre parole, si lascia comprendere nella problematica che la «verità» del diritto naturale non deve abbassare il principio di «libertà» individuale ad un valore derivato per la determinazione della giustizia politico-giuridico-sociale. Con tale conclusione si supera, però, il livello di riflessione della *Rerum novarum* e della *Quadragesimo anno*. Come abbiamo visto, queste due encicliche escludono soltanto a livello negativo la soluzione del socialismo ma non sviluppano positivamente una teoria della politica e della costituzionalità e tantomeno le rispettive implicazioni per il concetto di «giustizia». Dunque, per la Dottrina sociale della Chiesa si trattava, dopo la guerra, passo a passo di fare positivamente i conti con quel liberalismo che essa in tutta la modernità ha ritenuto il suo nemico acerrimo. Le prime e decisive riflessioni in merito si trovano nell'enciclica *Mater et magistra* del 1961, due anni dopo la quale segue il riconoscimento dei diritti umani con la *Pacem in terris*. Secondo la *Mater et magistra*, «i singoli esseri umani sono e devono essere il fondamento, il fine e i soggetti di tutte le istituzioni in cui si esprime e si attua la vita sociale»²⁵. Con questo cambiamento di paradigma, che viene sanzionato

²⁴ Cfr. H. ROMMEN, *L'eterno ritorno del diritto naturale*, tr. it. G. Ambrosetti, Roma 1965, 130s.; cfr. anche M. KRIENKE, *Il diritto naturale oggi*, consultabile all'indirizzo www.cattedrarosmini.org.

²⁵ *MM* 203; cfr. *GS* 25.

definitivamente dalla *Gaudium et spes*, si delinea la riflessione sul fatto che esiste una dimensione legittima del liberalismo, per così dire un «senso largo ed alto»²⁶ del termine che solo per una «straordinaria riduzione» diventa l'ideologia combattuta del «libertinismo»²⁷, ossia la dottrina del «liberismo» manchesteriano. Anzi, con tale significato «largo ed alto» della parola, la Dottrina sociale della Chiesa può scoprire una propria profonda intenzione, che essa esprimeva sin dalla *Rerum novarum* in chiave negativa ed anti-socialista, per cui l'individuo non deve essere in nessun modo assorbito dalla logica sociale dello Stato. Può essere individuata, quindi, una dimensione nella quale si manifestava – indirettamente e dietro il sistema del diritto naturale neoscolastico – quel *liberalismo* della concezione cristiana del «diritto» e della «giustizia sociale» che si articolava nel primo Cristianesimo nella distanza decisiva tra la dinamica trascendente della «giustizia» e l'istituzione politica della *respublica* (*caesaris caesari, Dei Deo*), e che portava nel diritto naturale medievale alla costatazione della nullità morale e metafisica del «diritto ingiusto», fino a sfociare, appunto, nella Dottrina sociale moderna nel rifiuto decisivo e definitivo del socialismo.

Se in questo senso l'annuncio cristiano è liberale in quanto ha sempre difeso il valore della dignità morale dalla sua gestione comunitaria e politica, ancorandola in un'istanza trascendente e quindi inaccessibile alla decisione politica, allora il «liberalismo non è – per dirlo con tutta chiarezza – nella sua essenza un abbandono del Cristianesimo, bensì il suo legittimo figlio spirituale»²⁸. In tale prospettiva diventa chiaro che in realtà la Dottrina sociale della Chiesa combatte piuttosto il «libertinismo» ma non il «liberalismo» *se e nella misura in cui* quest'ultimo non presuppone ideologicamente una chiusura anti-relazionale e anti-trascendente dell'individuo, come accade nel «liberismo» manchesteriano. Proprio in questa chiave, i documenti della Dottrina sociale della Chiesa allargano il principio individualistico a quello personalistico, in quanto nella comprensione cristiana della persona individualità e relazionalità coincidono nel termine della persona come «relatio subsistens»²⁹. Anzi, dopo la *Mater et magistra* la Dottrina sociale della Chiesa è riuscita a dimostrare

²⁶ W. RÖPKE, *Umanesimo liberale*, a c. di M. Baldini (I Grandi Liberali, 5), Soveria Mannelli 2000, 110; corsivo mio.

²⁷ RÖPKE, *Umanesimo liberale*, 113. In questo senso Röpke ha distinto due liberalismi: «da un lato nel senso ampio e universale d'una idea, che costituisce in fondo l'essenza della civiltà occidentale, dall'altro nel senso ristretto e specifico d'un movimento spirituale, politico e sociale dell'ultimo secolo [sc. dell'800], che è derivato da quell'idea universale attraverso ben determinati coefficienti storici» (*ibid.* 110).

²⁸ RÖPKE, *Umanesimo liberale*, 113.

²⁹ «La persona è una relazione che sussiste nella natura intelligente» (A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, 2 voll., a c. di U. Muratore [Ediz. crit., 39-40], Roma 1983, I, 341).

che il liberalismo si deve basare su presupposti personalistici se esso non si vuole privare dal fondamento relazionale indispensabile alla propria libertà e diventare «liberismo»; al contrario solo un liberalismo che si basa non sul concetto monistico dell'individuo chiuso in se stesso, ma sull'idea dell'individuo nelle sue relazionalità esistenziali – a sé, agli altri e a Dio –, può essere ritenuto immune da qualsiasi pericolo di collettivismo totalitaristico³⁰. Questo perché sono le relazioni essenziali dell'individuo a conferire la dimensione morale alla sua libertà individuale. Tale etica della libertà diventa quindi un'etica dell'alterità e della responsabilità in quanto la sua libertà si articola nei confronti di questa triplice istanza e non può essere ridotta al calcolo individualistico-utilitaristico.

L'etica utilitaristica è allora il risultato della riduzione del liberalismo a liberismo, in quanto basa il ragionamento etico sull'individualità senza relazioni essenziali e parte quindi dall'idea di un individuo astratto, generico e calcolante, in altre parole: considerando la sua pura libertà negativa. L'etica utilitaristica, perciò, non è un'etica della relazionalità per cui essa priverebbe di conseguenza le istituzioni sociali della loro essenza morale che è la libertà. Precisamente in tale chiave di ridurre la libertà a criterio individualistico, del proprio profitto e del proprio egoismo, il «liberismo» viene rifiutato dalla Dottrina sociale della Chiesa. Se in tal senso si tratta di un «liberismo» che ha reso «la logica dello scambio degli equivalenti e del profitto fine a se stesso»³¹ cioè criterio della libertà e quindi criterio etico, questo rivela i suoi potenziali distruttivi della stessa libertà. In tal caso abbiamo l'impressione che – secondo Habermas – «il linguaggio del mercato pervade ogni poro» e che esso costringe «tutti i rapporti interpersonali dentro lo schema autoreferenziale delle preferenze individuali»³².

Al di là di questo fraintendimento del «liberismo» che la *Rerum novarum* e la *Quadragesimo anno* hanno identificato con il liberismo *tout court*, a partire dalla *Mater et magistra* la Dottrina sociale della Chiesa sviluppa un liberalismo personalistico che si basa sulle tre relazioni ontologiche della *persona*, e non dell'organismo ontologico-sociale: nella «relazionalità a sé» viene espresso l'aspetto individuale ossia i

³⁰ In questo senso, dalla *Mater et magistra* in poi è stato realizzato il progetto augurato da von Mises se «non potrebbe essere possibile armonizzare la dottrina cristiana con un'etica sociale che promuova, invece di distruggere, la vita sociale e utilizzare così le grandi forze del cristianesimo a servizio della civiltà» (cit. in D. ANTISERI, *I cattolici e la «questione liberale»*, in A. M. PETRONI (ed.), *Etica cattolica e società di mercato*, Venezia 1997, 31-50, qui 31).

³¹ CV 38.

³² J. HABERMAS, *Fede e sapere*, in ID., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, a c. di L. Ceppa, Torino 2002, 99-112, qui 107.

centrali diritti fundamental-negativi della tradizione liberale – *life, liberty, estate* –, mentre la «relazionalità agli altri» si realizza in modo fondamentale-ontologico nella famiglia³³, e infine la «relazionalità a Dio» caratterizza la dimensione trascendente della persona e forma epistemologicamente la Dottrina sociale della Chiesa³⁴.

In tale senso, il «liberalismo universale» viene accettato come teoria sociale di riferimento in quanto, contrariamente alle teorie socialiste, permette la promozione della dignità della persona umana a livello sociale, la quale si esprime (1) nelle libertà fundamental-negative, compresa la proprietà privata, (2) nella libertà dell'ambito familiare³⁵, (3) e come fondamento di queste personali libertà relazionali nella libertà religiosa³⁶. Questo apprezzamento delle libertà individuali diventa possibile in modo positivo per la svolta personalistica della stessa Dottrina sociale della Chiesa con l'enciclica *Mater et magistra* e cioè dalla «verità» del diritto naturale neoscolastico alla «libertà» della persona immagine di Dio ossia per la lezione di quel «vero individualismo» che caratterizza il liberalismo universale: accettare a livello sociale l'individualismo non come ideologia o teoria antropologica, ma come «individualismo metodologico»³⁷ in quanto «[s]olo l'individuo pensa, solo l'individuo ragiona, solo l'individuo agisce: questa è l'essenza dell'individualismo»³⁸. Se l'«individualismo metodologico» come «vero individualismo» non esclude le relazioni ontologiche della persona e tanto meno la sua personalità, ma viene adoperato precisamente come

³³ L'apertura dell'individuo si manifesta a livello sociale nel fatto che la persona è costituita sin dalla sua nascita in una irriducibile relazione ontologica che impedisce, a livello sociale, di considerare l'uomo solo come individuo a-relazionale.

³⁴ «Il luogo epistemologico che interessa la Dottrina sociale della Chiesa, dunque, è situato nella connessione fra la *trascendenza* della persona e la sua *integrazione*; la rivelazione della dignità personale dell'uomo fa sintesi e rende ragione dei vari aspetti del suo esistere come oggetto del mondo o ente della natura» (F. FELICE, *Lo sviluppo umano nel nostro tempo*, in AA.VV., *Amore e verità. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Caritas in veritate di Benedetto XVI*, Milano 2009, 43).

³⁵ «[I]l vero individualismo afferma il valore della famiglia e di tutti gli sforzi comuni della piccola comunità e del gruppo, [...] crede nell'autonomia locale e nelle associazioni volontarie e [...] certamente le sue argomentazioni si basano in larga misura sull'assunto secondo cui molto di ciò per cui di solito si invoca l'azione coercitiva dello Stato può essere fatto meglio con la collaborazione volontaria» (F. A. V. HAYEK, *Individualismo: quello vero e quello falso*, a c. di D. Antiseri [Biblioteca Austriaca. Documenti, 4], Soveria Mannelli 1997, 68; per la concezione di Hayek cfr. S. MUSCOLINO, *Persona e mercato. I liberalismi di Rosmini e Hayek a confronto* [La Rosminiana, 2], Soveria Mannelli 2010).

³⁶ Cfr. per questo aspetto soprattutto i pensatori Antonio Rosmini, Lord Acton, e la riflessione del giurista Georg Jellinek.

³⁷ Cfr. L. V. MISES, *L'azione umana. Trattato di economia*, tr. it. T. Bagliotti, Torino 1959, 40-43.

³⁸ ANTISERI, *I cattolici*, 39.

metodo per l'esclusione di qualsiasi collettivismo o paternalismo politico³⁹, esso si rivela una dimensione intrinseca della Dottrina sociale della Chiesa.

Infatti, il liberalismo che viene condannato dalla *Rerum novarum* e dalla *Quadragesimo anno* si basa su una concezione dell'individuo che priva la persona indebitamente dalle sue relazionalità esistenziali e soprattutto dal suo fondamento trascendente. Significativamente, è proprio questa forma solipsistica di individualismo che tende – secondo l'analisi di F. A. von Hayek – a sfociare nel collettivismo, in quanto priva l'individuo di qualsiasi qualità che possa impedire il suo assorbimento nella dinamica totalizzante dello Stato: in fondo, tale individualismo ha le sue radici nell'individualismo degli Enciclopedisti francesi, di Rousseau e dei Fisiocrati⁴⁰. Sia un tale «falso individualismo» che il collettivismo si basano su una concezione sbagliata dell'uomo cioè dell'individuo senza relazioni ontologiche a sé, alla famiglia e a Dio. Per questo, nel «falso individualismo» esso diventa quel «punto atomistico» della libertà negativa⁴¹, mentre nel collettivismo è considerato il burattino del collettivo.

Un liberalismo nel «senso largo ed alto», però, basato sul «vero individualismo», deve quindi essere riconosciuto come teoria sociale di riferimento della Dottrina so-

³⁹ «[L]individualismo metodologico, a differenza del metodo marxista ed in una certa misura anche di quello keynesiano, dove l'oggetto dell'attività economica è l'aggregato, ha avuto il merito e l'originalità di porre il soggetto dell'azione al centro dell'indagine; potremmo dire che l'azione stessa è stata ridotta al suo soggetto, ossia la persona agente, la quale è un soggetto libero, creativo, responsabile e relazionale» (F. FELICE, *Introduzione. Dottrina sociale e dottrina economica a confronto*, in R. SIRICO, *Il personalismo economico e la società libera*, a c. di F. FELICE, Soveria Mannelli 2001, 9-42, qui 24).

⁴⁰ In questo senso, Hayek differenzia tra «vero» e «falso individualismo»: quello falso «tende sempre a trasformarsi nell'opposto dell'individualismo, vale a dire nel socialismo o nel collettivismo. È perché il primo tipo di individualismo è l'unico coerente che rivendico per esso il nome di vero individualismo, mentre il secondo dev'essere probabilmente considerato come una delle fonti del socialismo moderno, a cui attribuire la stessa importanza delle teorie propriamente collettivistiche» (HAYEK, *Individualismo*, 43; cfr. 52). È vero che Hayek stesso si esprime soltanto a proposito delle relazionalità sociali ma non di quella trascendente. A riguardo di quest'ultima ci è pervenuta soltanto un'affermazione occasionale dello stesso, che comunque non è priva di significato sistematico: «È questo intollerante e fiero razionalismo a essere il principale responsabile di quella corrente che, soprattutto nel Continente, ha spesso spinto persone animate da religiosità fuori dal movimento liberale [...]. Sono convinto che, se la frattura tra il vero liberalismo e le convinzioni religiose non sarà sanata, non ci sarà alcuna speranza per la rinascita delle forze liberali. Ci sono oggi in Europa molti segnali che indicano tale riconciliazione più vicina di quanto non lo sia stata per lungo tempo, e che mostrano come persone vedano in essa la sola speranza per preservare gli ideali della civiltà occidentale. È stata questa la ragione per cui ho particolarmente desiderato che il rapporto tra liberalismo e cristianesimo fosse considerato uno degli argomenti a parte della nostra discussione; e, sebbene non possiamo sperare di andare lontano nell'esame di questo tema in un singolo convegno, mi sembra essenziale porci esplicitamente il problema» (cit. in FELICE, *Prefazione*, 9-20, qui 9).

⁴¹ Cfr. C. TAYLOR, *Atomism*, in Id., *Philosophical Papers*, vol. 2, *Philosophy and the human sciences*, Cambridge 1985, 187-210.

ziale della Chiesa: non per la ragione che esso produca i maggiori rendimenti economici rispetto al socialismo o perché i suoi esiti politici siano superiori a quest'ultimo, ma solo ed esclusivamente perché – e a condizione che – promuove nel modo più autentico la libertà dell'uomo. In questo senso, sottolinea Röpke, nel «liberalismo» non si preferisce un «sistema», ma lo si misura con il criterio che è la persona umana. Esso, di conseguenza, sarebbe da preferire ad una gestione collettivistica (ad es. ad una economia pianificata o ad uno Stato centralizzato) anche qualora i suoi risultati sarebbero inferiori⁴², perché il «socialismo», come qualsiasi teoria collettivistica, viene rifiutato per il suo principio basale che non è conciliabile con la libertà della persona in quanto la definisce solo a partire del collettivo.

Questo conduce, nella *Centesimus annus*, all'affermazione indiretta che la «giustizia sociale» si realizza attraverso il principio di libertà il quale si articola nella concezione del diritto personalistico ossia sulla base dei diritti umani. Giovanni Paolo II esprime entusiasmo e la fiducia che, dopo la caduta del muro di Berlino, in una politica democratica e in un'economia liberale si possano esprimere sempre meglio gli autentici valori umani come vengono affermati dalla Dottrina sociale della Chiesa. In questo senso, capitalismo (meglio: liberalismo, ma tale termine è già in uso per condannare il «liber[tin]ismo»), libero mercato e democrazia vengono espressamente accettati a condizione che tale libertà è sorretta moralmente per escluderne l'abuso. Per evitare tali conseguenze, viene sottolineata la necessità di un ordinamento politico-giuridico che, basato sui criteri dei diritti umani, impedisca tali conseguenze. E inoltre, sottolinea il Papa polacco, tale impostazione della «giustizia sociale» si basa sul concetto non di una libertà astratta e negativa, ma della libertà morale: solo se al fondamento della libertà degli individui sta la dimensione morale della libertà, il dovere di riconoscere l'altro in quanto persona, un tale ordinamento liberale può funzionare anche alla lunga. Il Papa ammonisce, quindi, di non fraintendere la nuova libertà come «libertà negativa» ma di conoscere che solo la «libertà morale» è in grado di sorreggere le istituzioni liberali. Il fraintendimento della libertà politica ed economica, così Giovanni Paolo II, è quello che essa significherebbe l'abolizione di qualsiasi impegno morale, di ogni politica del bene comune e della giustizia sociale.

Secondo l'analisi di Benedetto XVI, è la tragedia degli sviluppi degli ultimi due decenni che l'ammonito di Giovanni Paolo II non è stato ascoltato. Perciò sembra che la *Caritas in veritate* vorrebbe proporre un «terzo paradigma» non per sostituire quello secondo ma per reagire a tale svuotamento della «libertà morale» dal quale la

⁴² Cfr. W. RÖPKE, *Scritti liberali*, a c. di A. Frumento, Firenze 1974, 58s.

Centesimus annus avvertiva. Tale reazione consiste, secondo la recente enciclica, nel rafforzare l'aspetto morale di quella libertà individuale che fu inequivocabilmente affermata dalla *Centesimus annus*: se nel frattempo alla base della libertà è venuto meno il fondamento morale, anzi se la libertà stessa, consumando e logorando questo fondamento morale, ha raggiunto un momento critico, allora ci si pone la domanda della fonte dello stesso, ossia qual è la risorsa morale al fondamento degli ordinamenti liberali?

4. La *Caritas in veritate* e la sfida del liberalismo nel contesto della globalizzazione

Infatti, la ricerca di un nuovo paradigma emerge nel momento in cui Benedetto XVI considera la *differentia specifica* della carità non all'interno della dinamica che nella tradizione della *Rerum novarum* ha portato dal primo paradigma di «giustizia sociale e carità sociale» nella chiave del diritto naturale neoscolastico al secondo paradigma della declinazione della «giustizia sociale» nei termini di individualità e libertà, ma la affronta nei concetti di «verità e carità», rimandando per questa sintesi originaria ad un'enciclica che appunto non si immette nella tradizione delle encicliche commemorative della *Rerum novarum*, e cioè alla *Populorum progressio* (1967), la quale a sua volta fu già ripresa dalla *Sollicitudo rei socialis* del 1987⁴³. Come già accennato, Benedetto XVI interpreta le riflessioni della *Populorum progressio* come risposta ad una sfida specifica che non è più quella delle *res novae* della modernità bensì si articola nella situazione particolare della tarda modernità come a partire dal 1989 si è concretizzata in modo sempre crescente ed anzi accelerandosi: dopo il superamento del socialismo e il sentito «fine della storia»⁴⁴, il liberalismo ha suscitato una nuova *questione sociale*. E di nuovo è chiaro che è la *giusta determinazione del rapporto* con il liberalismo che caratterizza il compito proprio della Dottrina sociale della Chiesa. Ma ormai la sfida si articola in un modo totalmente nuovo rispetto all'800: nella tarda modernità la *questione sociale* non si articola più in dimensioni nazionali per cui si tratterebbe di determinare la «giustizia sociale» in termini dell'ordinamento politico-giuridico-sociale dello Stato, ma ora si affronta

⁴³ Cfr. CV 8-11. Per la continuità tra le encicliche *Sollicitudo rei socialis* e *Caritas in veritate* cfr. FELICE, *Lo sviluppo umano*, 37-69, qui 49-53.

⁴⁴ Cfr. F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, tr. it. D. Ceni, Milano 1992.

il suo carattere globalizzato⁴⁵. «Quanto la dottrina sociale della Chiesa ha sempre sostenuto a partire dalla sua visione dell'uomo e della società oggi è richiesto anche dalle dinamiche caratteristiche della globalizzazione»⁴⁶. Inoltre, come la *Rerum novarum* doveva definire la Dottrina sociale della Chiesa contro l'antagonista del socialismo, anche la *Caritas in veritate* individua un tale «falso rimedio», che essa non trova in una «ideologia dello Stato», bensì nell'*ideologia del progresso* che viene denominata anche il «potere ideologico» e l'«assolutismo della tecnica»⁴⁷. In questo contesto, conviene considerare che «tecnico», per la *Caritas in veritate*, non ha solo un significato stretto, ma anche largo e sta, in quest'ultimo caso, per la considerazione «non-umana» o «non-etica» dei vari ambiti della vita sociale, specialmente dell'economia, dell'ambiente, della tecnica in senso stretto, dei mezzi di comunicazione e della scienza (soprattutto nel campo delle bioscienze)⁴⁸. Ad esempio, ci scorgiamo non solo dell'economicizzazione crescente della vita umana anche nelle sue dimensioni non suscettibili al calcolo economico, ma anche degli sviluppi tecnici degli ultimi decenni sia nel campo delle biotecniche che in quello dei mass media, per cui nel mondo tardo-moderno l'uomo dispone su mezzi tecnici ormai capaci di interferire sulla sua propria identità biologica (le possibilità prenatali, la clonazione) ed è allo stesso momento pervaso nella sua vita privata dalle tecniche dei media⁴⁹.

E, di nuovo, come la *Rerum novarum* condannava l'ideologia del socialismo ma non le idee di «giustizia sociale» e di «solidarietà» e invece metteva le basi per una loro declinazione personalistica in chiave di libertà morale nelle encicliche successive, così la *Caritas in veritate* ora condanna la ideologia del progresso tecnico che astrae dall'uomo e da qualsiasi criterio etico, senza denunciare, però, l'idea del «progresso umano» di per sé ossia il fatto che «l'uomo è costitutivamente proteso verso l'«essere di più»»⁵⁰. D'altro canto, come la *Rerum novarum* non ha condannato il

⁴⁵ Cfr. CV 5, 6, 7, 9, e soprattutto 42. Secondo Benedetto XVI, la «grande sfida che abbiamo davanti a noi» è stata «fatta emergere dalle problematiche dello sviluppo in questo tempo di globalizzazione e resa ancor più esigente dalla crisi economico-finanziaria» (*ibid.* 36).

⁴⁶ CV 39. Anzi, oggi i «rimedi» della *Rerum novarum*, nei confronti delle *res novae* della tarda modernità, vengono considerati «incomplet[i] per soddisfare le esigenze di un'economia pienamente umana» (*ibid.*).

⁴⁷ CV 70, 74. Significativamente, le encicliche *Populorum progressio*, *Sollicitudo rei socialis* e *Caritas in veritate* sono le uniche encicliche a non menzionare nemmeno una volta la parola «socialismo», mentre tutte le encicliche commemorative della *Rerum novarum* la riportano in maniera esplicita.

⁴⁸ Cfr., in merito, CV 40, 48, 68-77.

⁴⁹ Secondo un'espressione ripresa da C. M. Martini, per M. Padula i media sono «[il] nuovo modo di essere vivi» (M. PADULA, *Immersi nei media. Il nuovo modo di essere vivi*, Soveria Mannelli 2009).

⁵⁰ CV 11, 14.

liberalismo economico come tale, ora la *Caritas in veritate* non condanna la globalizzazione dell'economia in quanto «processo socio-economico», ma rifiuta il potenziale «ideologico» della tecnica nel senso lato cioè della sottomissione dell'uomo, in tutti gli ambiti sociali, sotto imperativi anonimi e apersonali che viaggiano sulla dinamica della globalizzazione⁵¹. Al contrario, bisognerebbe riscoprire nella globalizzazione «la realtà di un'umanità»⁵². Come quindi la Dottrina sociale della Chiesa dalla *Rerum novarum* alla *Centesimus annus* ha salvato i concetti di «giustizia sociale» e di «solidarietà» dalla loro ideologizzazione socialista o paternalistica, nella stessa chiave la *Caritas in veritate* riflette sul «progresso umano» e condanna l'«assolutismo della tecnica» in senso lato, ossia l'esclusione della dimensione umana ed etica dagli ambiti dell'economia, dell'ambiente, della scienza, della comunicazione⁵³.

Infatti, il pericolo della lesione della dignità e della strumentalizzazione dell'individuo e della sua libertà morale non parte soltanto dai collettivismi e dai totalitarismi politici, ma anche dagli imperativi tecnici negli ambiti sociali. È proprio questo aspetto che la *Caritas in veritate* aggiunge all'argomento anticollectivistico e antisocialista della Dottrina sociale della Chiesa nella sua linea che fa capo alla *Rerum novarum*. Nell'individuare le *res novae* non soltanto nei sistemi politici ma anche negli sviluppi anti-umani ed anti-etici della tecnicizzazione dei vari ambiti della vita sociale, la *Caritas in veritate* compie il passaggio della Dottrina sociale della Chiesa verso la tarda modernità e sviluppa un suo terzo «paradigma» centrale.

Per sviluppare questo paradigma, essa innanzitutto riprende l'intenzione fondamentale della stessa Dottrina sociale della Chiesa: come quest'ultima esordisce con la determinazione della «giustizia sociale» nella prospettiva cristiana della «carità», così la *Caritas in veritate* riprende esplicitamente questo concetto come *differentia specifica* della riflessione cristiana sul «progresso» nella sua dimensione della globalizzazione. Innanzitutto riporta il «progresso» tecnico alla sua giusta dimensione di essere *mezzo* al *fine* dell'uomo, ossia alla persona umana, ed è questa la prospettiva etico-antropologica dello «sviluppo»: ma solo se l'uomo è considerato nelle sue complete relazionalità personalistiche, soprattutto in quella trascendente, quindi solo se lo sviluppo acquisisce la dimensione della «carità», si può parlare anche del «vero

⁵¹ «Il processo di globalizzazione potrebbe sostituire le ideologie con la tecnica, divenuta essa stessa un potere ideologico, che esporrebbe l'umanità al rischio di trovarsi rinchiusa dentro un *a priori* dal quale non potrebbe uscire per incontrare l'essere e la verità» (CV 70; cfr. 71).

⁵² CV 42.

⁵³ «L'assolutismo della tecnica tende a produrre un'incapacità di percepire ciò che non si spiega con la semplice materia» (CV 77).

sviluppo dell'uomo»⁵⁴. È precisamente questa dimensione che poi viene chiamata «vocazione»: «il progresso è, nella sua scaturigine e nella sua essenza, una *vocazione*: “Nel disegno di Dio, ogni uomo è chiamato a uno sviluppo, perché ogni vita è vocazione”»⁵⁵. A tal punto risulta però immediatamente chiara la differenza tra il binomio «giustizia sociale e carità sociale» delle prime due encicliche ed il binomio «progresso/sviluppo e carità» della *Caritas in veritate*: mentre la prospettiva del diritto naturale neoscolastico de-storica e de-individualizza la persona umana – la prospettiva dell'«essenza» consegna, secondo l'interpretazione hegeliana, le strutture al «passato»⁵⁶ –, la «vocazione» della *Caritas in veritate* conserva l'individualità dell'uomo nella sua temporalità e storicità e lo indirizza verso il suo compimento – apertura al futuro⁵⁷ –, schiudendogli la prospettiva escatologica della dinamica dello sviluppo. Mentre la prospettiva della *Rerum novarum* e della *Quadragesimo anno* non mobilita il singolo nella sua libertà e potenzialità morale, la *Caritas in veritate* cerca di vitalizzare proprio queste dimensioni: la trascendenza verso la quale è indirizzato l'individuo non è affermata in modo dogmatico ossia negando la libertà individuale, come invece risultava dal «primo paradigma», ma è declinata come vocazione, appello, cioè come una promessa che articola la prospettiva della persona e che la *responsabilizza* nella sua libertà verso il suo proprio futuro e verso quello dell'intera umanità⁵⁸. È emblematico che tale prospettiva di Benedetto XVI tematizza la libertà *prima* della verità⁵⁹ e conserva, quindi, in questa prospettiva, pienamente le

⁵⁴ CV 29. Perciò è compito della Dottrina sociale della Chiesa secondo la *Caritas in veritate* di orientare la globalizzazione «verso un vero sviluppo umano» (*ibid.* 57).

⁵⁵ CV 16; la citazione è di PP 15.

⁵⁶ Hegel, nella *Scienza della logica*, ricorda che «nella lingua tedesca, adoperando l'ausiliare *essere* (*Sein*), per indicare il passato ci serviamo del termine *Wesen*, in quanto chiamiamo l'essere passato “stato” (*gewesen*)». Alla base di tale irregolarità dell'uso linguistico c'è una giusta intuizione del rapporto dell'essere all'essenza, in quanto certamente possiamo considerare l'essenza (*das Wesen*) come l'essere passato» (G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte prima: *La scienza della logica*, a c. di V. Verra, Torino 1981, § 112, Aggiunta [307]).

⁵⁷ Non a caso Benedetto XVI allude anche nella sua enciclica sociale al concetto della speranza esplicita nella *Spe salvi* in quanto è questa prospettiva cristiana come virtù teologica che ha cambiato il modo di intendere l'esistenza umana nel tempo nella sua finalizzazione escatologica.

⁵⁸ Cfr. CV 2, 5, 11, 14. «La vocazione è un appello che richiede una risposta libera e responsabile. Lo *sviluppo umano integrale* suppone la *libertà responsabile* della persona e dei popoli: nessuna struttura può garantire tale sviluppo al di fuori e al di sopra della responsabilità umana» (*ibid.* 17). «Anche quando opera mediante un satellite o un impulso elettronico a distanza, il suo agire rimane sempre umano, espressione di libertà responsabile. La tecnica attrae fortemente l'uomo, perché lo sottrae alle limitazioni fisiche e ne allarga l'orizzonte. *Ma la libertà umana è propriamente se stessa solo quando risponde al fascino della tecnica con decisioni che siano frutto di responsabilità morale*» (*ibid.* 70).

⁵⁹ Cfr. CV 17, dove tematizza la «libertà» prima della «verità» che segue nel paragrafo successivo.

acquisizioni della Dottrina sociale della Chiesa dopo la *Mater et magistra*. Con questa tradizione, la recente enciclica condivide la declinazione della «giustizia sociale» in modo personalistico-liberale e quindi, secondo il «secondo paradigma», tramite i principi di solidarietà e sussidiarietà: «se la sussidiarietà senza la solidarietà scade nel particolarismo sociale, è altrettanto vero che la solidarietà senza la sussidiarietà scade nell'assistenzialismo che umilia il portatore di bisogno»⁶⁰.

La *Caritas in veritate* presuppone perfettamente questo quadro di principi fondamentali, in quanto personalità, solidarietà e sussidiarietà – i principi del «secondo paradigma» – indirizzano il paradigma personalistico all'individuo nelle sue relazioni ontologico-personalistiche. Ora, è proprio questa costituzione dell'identità individuale che viene messa in dubbio dagli imperativi tecnici della tarda modernità: pervadendo l'individuo, l'imperativo tecnico (in senso lato) distrugge il tessuto umano ed etico degli vari ambienti della vita umana (economia, ambiente, tecnica in senso stretto, mezzi di comunicazione, scienze) e rende necessaria la riflessione su come tale dimensione – che è contrassegnata dalla libertà morale – possa essere socialmente ristabilita. A questo scopo serve precisamente la «terza» svolta paradigmatica che ancora non si trova nelle due encicliche della *Populorum progressio* e della *Sollicitudo rei socialis*: mentre esse affrontarono il problema del «vero sviluppo umano» ancora con la strategia di un'amplificazione dei principi personalistici della Dottrina sociale della Chiesa anche alle istituzioni economico-sociali e alle «strutture di peccato» a livello mondiale, oggi il fenomeno della globalizzazione ha fondamentalmente messo in dubbio il valore efficace delle sole istituzioni politiche e dell'intero piano istituzionale come unico riferimento della riflessione etico-sociale e ha radicalmente focalizzato la prospettiva sull'individuo. Questa radicalità si evince proprio dalle ripercussioni «rivoluzionarie» che la globalizzazione effettua su quei paesi (occidentali) dai quali originalmente essa è partita: riesce a strumentalizzare l'individuo rendendo vano il rispettivo ordinamento politico-giuridico-sociale. Corrodendo in tal modo le relazioni ontologiche dello stesso individuo, che le istituzioni tradizionali non riescono a proteggere, essa mette a rischio la sua dignità. Benedetto XVI tematizza nella sua enciclica le ripercussioni di questi sviluppi tardo-moderni sull'identità della persona e sulla sua dignità a livello sociale. Sono questi gli ambiti nei quali si esercitano oggi le strutture di potere sociali, lo sfruttamento di persone e l'oppressione da parte di quelli che dispongono dei rispettivi mezzi. In tale modo, i problemi della *questione sociale* ora si realizzano anche attraverso gli accennati fenomeni tardo-moderni e non più soltanto nella *questione operaia*.

⁶⁰ CV 58. «Questa regola di carattere generale va tenuta in grande considerazione» (*ibid.*).

In tale situazione, la *Caritas in veritate* non contrappone per niente in modo antagonistico la «logica della gratuità» e del «dono» alla concezione della *Centesimus annus* di declinare la «giustizia sociale» in chiave di diritto e libertà, ma aggiunge piuttosto al personalismo del «secondo paradigma» la prospettiva della carità cercando di affrontare le sfide delineate che in fondo si devono ad una nuova degenerazione del liberalismo al «liberismo» di tipo manchesteriano tramite gli sviluppi nell'era della globalizzazione dopo l'89. Per quanto riguarda l'ambito economico, le conseguenze in parte si sono scaricate nella crisi economica del 2007; per quanto riguarda gli altri ambiti, assistiamo ai dibattiti attuali sulle biotecniche e sui mezzi di comunicazione. In questa situazione nuova, alcuni hanno l'impressione che il Papa tenti di sostituire la libertà con la carità, i diritti con i doveri, la libertà individuale con forti regole sociali, insomma di realizzare una inversione radicale di marcia rispetto all'ultima enciclica del suo predecessore e di attaccare la libertà nei vari ambiti sociali. Una tale interpretazione potrebbe inoltre basarsi su un'affermazione della stessa enciclica secondo la quale i diritti individuali di per sé tendono ad «impazzire» qualora non vengono limitati e moderati da doveri contrastanti⁶¹. Una tale risposta dell'enciclica, però, appartenerrebbe piuttosto al «primo paradigma»; invece, la *Caritas in veritate* parte dall'individuo e dalla sua prospettiva di sviluppo che si deve declinare attraverso una determinazione morale della sua libertà: così le relazioni ontologico-personalistiche diventano, come sarà ancora da dimostrare, la misura per la declinazione dei rapporti sociali. In tale senso, l'enciclica non intende la morale come limitazione della libertà, ma come il suo autentico presupposto⁶²: solo per tale dimensione morale della sua libertà, l'uomo diventa cosciente e consapevole della dimensione di responsabilità che la libertà esige⁶³. Infatti, questa «limitazione» non è una limitazione esteriore alla sua propria libertà, ma giace nella caratterizzazione della libertà individuale lungo le relazionalità fondamentali morali. In tal modo, Benedetto XVI elabora una personalizzazione del diritto naturale in vista delle sfide che la tarda modernità pone alla Dottrina sociale della Chiesa. I doveri morali, allora, devono essere compresi non come contrapposti alla libertà dell'individuo; anzi, essi si articolano secondo le tre relazioni ontologiche della persona e diventano così un momento indispensabile della realizzazione della libertà individuale. Contrariamente ad un ritorno al diritto naturale neoscolastico e al suo concetto di doveri

⁶¹ CV 43.

⁶² Cfr. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello stato come processo di secolarizzazione*, a c. di M. Nicoletti, Brescia 2006, 68.

⁶³ Cfr. RÖPKE, *Scritti liberali*, 68s.

morali, è la libertà individuale che viene caratterizzata moralmente da Benedetto XVI, e solo così egli vede una possibilità di ricollegare al loro fondamento morale i vari ambiti sociali che attraverso la tecnicizzazione hanno prodotto nuove strutture di potere e di oppressione della dignità personale umana.

5. I tre livelli «giustizia commutativa», «giustizia sociale», «carità»

Con questa nuova prospettiva, suscitata dalla globalizzazione, si realizza forse per la prima volta la piena conseguenza del liberalismo implicito della Dottrina sociale della Chiesa ossia l'affermazione che non esiste un livello al di là delle relazioni personalistiche dell'individuo che potrebbe reclamare una logica o "dignità" propria: la persona è l'unico fine delle istituzioni sociali e alla società spetta la funzione sussidiaria. Infatti, la personalizzazione del diritto naturale porta alla declinazione personal-ontologica dei rapporti dell'uomo a sé, alla famiglia e a Dio – tre relazioni ontologiche che si implicano e si presuppongono a vicenda⁶⁴ –, e il compito di determinare i suoi rapporti sociali agli altri può partire soltanto dalla base normativa di questi tre tipi di relazioni personalistiche. A tale proposito Felice, rifacendosi ad A. Parisi, ha proposto di caratterizzare la società come «proiezione» della persona: la società ha carattere personalistico ma non sostituisce la persona perché è solo il suo riflesso⁶⁵. In questo quadro delle tre relazioni ontologiche e dell'impostazione dell'ambito sociale si realizza la prospettiva della «giustizia sociale» secondo la *Caritas in veritate*⁶⁶. Alla società non spetta nessun valore metafisico a pari livello

⁶⁴ Per le prime due relazioni questo fu rilevato da Felice: «Fra le relazioni umane, il rapporto Padre-Figlio è per eccellenza quello in cui l'affermazione della propria dignità è legata alla affermazione e non alla negazione della dignità dell'altro [...]. La dialettica Padre-Figlio (o di "reciprocità") si colloca agli antipodi di quella antropologia sociale che ha come principio ermeneutico fondamentale la dialettica hegeliana servo-padrone» (FELICE, *Introduzione*, 38).

⁶⁵ «L'uso del termine "proiezione" ci appare particolarmente interessante, poiché indica un elemento di continuità e di *relazione* – e non di separazione – tra i due soggetti, al punto da poter affermare che la *società*, in quanto "proiezione" della libera, responsabile e creativa *azione umana*, riflette le stesse caratteristiche dei soggetti che, con le loro azioni, contribuiscono alla sua costituzione» (FELICE, *Introduzione*, 29). In questo modo, l'incontro con l'altro e quindi il fondamento della società diventa il «momento epistemologico essenziale per la corretta comprensione dell'ordine sociale e la ricomposizione degli interessi particolari» (*ibid.* 42).

⁶⁶ La «giustizia sociale», così l'unica affermazione diretta della nostra enciclica su tale concetto, si realizza «per la trama delle relazioni in cui si realizza» (CV 35).

dei tre tipi di relazioni individuati, in quanto essa le deve rispecchiare, come una «proiezione».

(1) Perciò, in un primo e fondamentale senso, la relazione sociale si stabilisce attraverso la relazione di scambio o di giustizia commutativa⁶⁷ che certamente non va ridotta ad una forma di «liberismo manchesteriano». Infatti, già la «giustizia commutativa» non è di per sé da considerare «di sua natura disumana e antisociale»⁶⁸, ma ugualmente non esaurisce tutte le dimensioni personalistiche della relazione sociale: essa, infatti, rimanda oltre se stessa, a quel fondamento morale di rispetto reciproco che qualsiasi relazione contrattuale tra i soggetti implicitamente presuppone. Tale fondamento morale è senz'altro una morale "liberale", ma non utilitaristica, basata sull'idea del «giusto» e non del «bene», ossia sull'universalizzabilità della dignità dell'uomo come *fine*. Per questo criterio della dignità dell'uomo viene impedita qualsiasi riduzione della morale della «giustizia commutativa» ad un puro «utilitarismo» e si rimanda ai diritti fondamentali liberali.

(2) La Dottrina sociale della Chiesa si è confrontata nel «secondo paradigma» con tale etica deontologico-liberale, sottolineando che un'«etica minima» del «giusto» non è sufficiente in quanto non include ancora l'aspetto positivo della «solidarietà»⁶⁹ per cui soprattutto Giovanni Paolo II ha espresso la necessità di accompagnare la globalizzazione dell'economia e dei diritti fondamentali con il «globalizzare la solidarietà», che significa «sentirsi tutti responsabili di tutti»⁷⁰. In quanto la solidarietà presuppone il riconoscimento della persona umana nella sua dignità e libertà, essa esige come principio strutturale dell'ordinamento pubblico la sussidiarietà⁷¹. Attraverso questi principi – personalità, solidarietà, sussidiarietà – il «secondo paradigma» riflette allora i presupposti etico-strutturali per un ordinamento politico-giuridico secondo la «giustizia sociale». Solo tramite questi principi, è trovato il quadro

⁶⁷ «Nell'epoca della globalizzazione l'economia risente di modelli competitivi legati a culture tra loro molto diverse. I comportamenti economico-imprenditoriali che ne derivano trovano prevalentemente un punto d'incontro nel rispetto della giustizia commutativa» (CV 37; cfr. 35).

⁶⁸ «La Chiesa ritiene da sempre che l'agire economico non sia da considerare antisociale» (CV 36). «relegare il mercato tra le relazioni utilitaristiche, oltre a essere un errore logico e storico, appare sempre più un errore politico» (FELICE, *Lo sviluppo umano*, 58).

⁶⁹ Cfr. R. BUTTIGLIONE, *Il problema politico dei cattolici. Dottrina sociale e modernità*, Casale Monferrato 1993, 169.

⁷⁰ CV 38.

⁷¹ Questo viene ribadito dal messaggio per la pace 2009: «La globalizzazione da sola è incapace di costruire la pace e, in molti casi, anzi, crea divisioni e conflitti. Essa rivela piuttosto un bisogno: quello di essere orientata verso un obiettivo di profonda solidarietà che miri al bene di ognuno e di tutti. In questo senso, la globalizzazione va vista come un'occasione propizia per realizzare qualcosa di importante nella lotta alla povertà e per mettere a disposizione della giustizia e della pace risorse finora impensabili» (n° 14).

istituzionale che contribuisce ad evitare che il liberalismo personalistico si riduca ad un «liberismo», in quanto si apre strutturalmente lo spazio della «libertà morale» anche per gli scambi gratuiti, che non entrano nella logica della «giustizia commutativa» in quanto i loro relativi beni non sono scarsi o non sono rappresentabili da un «prezzo» e in questo senso indisponibili per il calcolo economico. Tali beni, invece, diventano riconoscibili qualora li si riconducono alle tre relazioni ontologiche (ossia se esprimono *life, liberty, estate*, e poi i valori familiari e religiosi, cioè la trascendenza dell'uomo verso l'altro e verso Dio). Inoltre tale approccio considera le condizioni fisiche e reali delle persone che nel puro calcolo commutativo dell'economia che si basa sull'*homo oeconomicus* non sono rappresentate⁷². Anche la *Caritas in veritate* propone quindi – come già la *Centesimus annus* – a questo secondo livello l'ordinamento cornice secondo il modello ordoliberal, nel quale i principi di solidarietà e sussidiarietà assumono «la forza e l'autorità delle leggi»⁷³: «In breve, ci permettiamo di ipotizzare che Benedetto XVI sembrerebbe rinviare al significato “ordoliberal” di ordine e di ordinamento»⁷⁴. Tramite tale principi devono essere inquadrati e gestiti «adeguatamente» i «processi di globalizzazione»⁷⁵.

La dimensione della solidarietà sottolinea anche, in questo senso, sia la positività sia i limiti del compito redistributivo dello Stato che si giustifica esattamente nei termini della «giustizia sociale» e cioè tenendo conto della critica liberale all'assistenzialismo e al paternalismo: in tal senso, l'enciclica prende di mira la «giustizia distributiva» nella misura in cui l'«ordine civile» non riesce più a «reggersi»⁷⁶. In quanto è proprio il livello della società civile che è stato corrosivo per gli sviluppi degli ultimi due decenni, Benedetto XVI sottolinea, più della *Centesimus annus*, l'importanza di rafforzare la dimensione della solidarietà.

(3) Fino a tale punto la *Caritas in veritate* corrisponde perfettamente con la *Centesimus annus*. Benedetto XVI, però, va un decisivo passo oltre quando afferma che i meccanismi sociali non sono da considerare neutrali e che quindi non basta gestirli secondo i principi di «solidarietà» e «sussidiarietà» per assicurare il «vero sviluppo» della persona. Perché attraverso la sottomissione degli ambiti della vita sociale sotto l'imperativo tecnico si è sviluppato un nuovo pericolo della stessa dignità e libertà morale dell'uomo che non parte dal totalitarismo politico, ma dall'«assolutismo del-

⁷² Cfr. FELICE, *Introduzione*, 21-23; BUTTIGLIONE, *Il problema politico*, 160.

⁷³ RN 29.

⁷⁴ FELICE, *Lo sviluppo umano*, 62.

⁷⁵ CV 42.

⁷⁶ Cfr. CV 39; cfr. anche A. ROSMINI, *La Costituente del Regno dell'Alta Italia*, in Id., *Scritti politici*, a c. di U. Muratore, Stresa 1997, 271-328, qui 301s.

la tecnicità»⁷⁷. L'intenzione della recente enciclica è quindi di impedire tale conseguenza invasiva degli sviluppi delle *res novae* della tarda modernità sulla persona umana. All'attuale Papa, questo sembra possibile solo attraverso il rinforzo morale del livello civile, dove lo «sviluppo» dell'uomo deve esplicarsi nel suo modo integrale. Tale sviluppo dipende però dai rapporti umani concreti, che non si radicano a livello della «giustizia sociale», anche se esso li presuppone, ma che si articolano all'interno della «società civile»: e infatti, la «logica della carità» nella *Caritas in veritate* verte a ricostruire e ristabilire quella società civile che la riduzione del «liberalismo» a «liberismo» negli ultimi due decenni ha svuotato. La sfida del pensiero politico-giuridico-sociale allora sta nella domanda come ristabilire quelle condizioni che impediscono che la globalizzazione e la crescente sottomissione della vita umana agli imperativi tecnici e dei mass media possano ledere la persona umana nelle sue relazioni ontologico-personalistiche. Si tratta di stabilire la libertà morale non soltanto nei confronti delle tendenze collettivistiche ma anche di quelle tecniche e quindi corrosive a livello sociale. Come abbiamo visto, sta al fondamento di entrambe lo stesso errore del «falso individualismo», nei confronti del quale la preoccupazione di Benedetto XVI, come quella di tutta la tradizione delle encicliche sociali, è quella *liberale*; egli si chiede sulla sostenibilità del fondamento sul quale un personalismo liberale soltanto può fiorire.

Perciò, oltre la dimensione redistributiva dello Stato – che rimane a livello materiale e che è stata tematizzata già in termini di solidarietà –, è caratteristico di tale livello civile proprio l'atteggiamento e la responsabilità dei singoli che va oltre la semplice logica della giustizia e viene determinato dalla recente enciclica come la logica del dono: «[q]ual è la funzione propria del dono? Quella di far comprendere che accanto ai beni di giustizia ci sono i beni di gratuità e quindi che non è autenticamente umana quella società nella quale ci si accontenta dei soli beni di giustizia»⁷⁸. Infatti, ora l'enciclica non si trova più al livello etico del giusto, ma nella «logica» della «sovrabbondanza». Si potrebbe dire che all'impostazione della società secondo la «giustizia sociale» – che si realizza nella solidarietà – viene aggiunto l'aspetto della carità: infatti, a questo livello la società civile si costituisce non solo dall'individualità dei suoi membri, e a base della relazione dell'uomo con se stesso, ma sono proprio le due altre relazioni ontologiche, ossia della famiglia e quella trascendentale, che

⁷⁷ CV 74.

⁷⁸ S. ZAMAGNI, *Fraternità, dono, reciprocità nella Caritas in veritate*, in AA.VV., *Amore e verità*, 71-103, qui 89. E prosegue: «I beni di giustizia sono quelli che nascono da un dovere; i beni di gratuità sono quelli che nascono da una *obligatio*. Sono beni cioè che nascono dal riconoscimento che io sono legato a un altro, che, in un certo senso, è parte costitutiva di me» (*ibid.* 89s.).

lo Stato non può né esigere né garantire, ma che formano il tessuto sociale e la base morale della stessa. Non a caso, è proprio in queste dimensioni dove si riscontra la logica del «dono» (nella famiglia) e del «per-dono» (relazione trascendente) – esattamente le due dimensioni che Benedetto XVI reclama come il necessario fondamento di fraternità e di carità della società. Se la fraternità e la carità si articolano in queste due dimensioni, allora si scopre l'intera base morale delle relazioni sociali, delle quali, però, solo la prima può essere esigita attraverso la «giustizia sociale». Le altre due, in quanto si basano sul momento della sovrabbondanza della persona⁷⁹, non sono esigibili ma la società civile le presuppone: ed è precisamente a questo punto che si trova l'inveramento dell'«assioma di Böckenförde»⁸⁰ che costituisce il nuovo, terzo, elemento della considerazione della *Caritas in veritate* rispetto alla tradizione «classica» delle encicliche sociali. Per Benedetto XVI non si tratta quindi di sostituire le logiche del personalismo liberale, ma di rafforzarle al loro fondamento morale, in quanto considera quei «presupposti» che esso stesso non può «garantire»⁸¹. Questo terzo grado di considerare la «giustizia» non si oppone quindi al modello liberale⁸², ma, integrandolo, cerca di inverare e quindi di rendere più efficace la sua logica fondamentale in quanto verte a «migliorare i servizi sociali e di assistenza e, nello stesso tempo, risparmiare risorse, anche eliminando sprechi e rendite abusive»⁸³.

La carità, in chiave di fraternità, ed esercitata originalmente nella famiglia e in cospetto della relazione alla trascendenza, è considerata come quella base di forza morale che mantiene viva la società nelle sue relazioni intersoggettive perché caratterizza la persona per il valore aggiunto di quell'atteggiamento sovrabbondante (dono, perdono) che non si accontenta di dare all'altro quello che è «il suo» (*suum cuique*), ma che gli dà del proprio, per propria iniziativa e per nessuna «logica» né

⁷⁹ In questa chiave, Benedetto XVI ovviamente cerca di rivitalizzare per l'impegno etico-sociale del Cristianesimo quella dimensione di «calore sociale» (fraternità, carità) che è stata la *differentia specifica* del primo Cristianesimo nel mezzo della società antica (cfr. E. BISER, *Der gefährdete Garten*, in *Rheinischer Merkur*, n° 3 del 20.01.2005, 25; Id., *Introduzione al cristianesimo*, a c. di L. Asciutto, Roma 2000, 472-477).

⁸⁰ Cfr. sopra, nota 62. L'enciclica formula questo assioma nei termini della tarda modernità: «La società sempre più globalizzata», cioè la continua estensione della «logica del mercato», «ci rende vicini, ma non ci rende fratelli. La ragione, da sola, è in grado di cogliere l'uguaglianza tra gli uomini e di stabilire una convivenza civica tra loro, ma non riesce a fondare la fraternità» (CV 19).

⁸¹ Zamagni formula: «Il messaggio che la CV ci lascia è quello di pensare la gratuità, e dunque la fraternità, come cifra della condizione umana e quindi di vedere nell'esercizio del dono il presupposto indispensabile affinché Stato e mercato possano funzionare avendo di mira il bene comune» (ZAMAGNI, *Fraternità, dono, reciprocità*, 90s.).

⁸² Infatti, tale dimensione non fu mai negata, anzi positivamente affermata ad es. da Rosmini, ma anche dallo stesso Hayek; cfr. in merito MUSCOLINO, *Persona e mercato*.

⁸³ CV 60.

del contratto né della giustizia⁸⁴. Questa integrazione, però, non deve essere compresa come una sostituzione dei due livelli antecedenti della «giustizia commutativa» e della «giustizia sociale» bensì come il vero e proprio fondamento della relazione sociale in quanto «senza la gratuità non si riesce a realizzare nemmeno la giustizia»⁸⁵. Se l'ordinamento della società libera, secondo la *Caritas in veritate*, è impostato sul fondamento dell'individualismo metodologico e della giustizia sociale come diritto e libertà, esso rimanda alle risorse morali che sorreggono tale “funzionamento” sociale della libertà morale e che vengono evidenziati nella dimensione della carità e della fraternità. In questo senso, la dimensione del «dono» non deve essere considerata la logica *contraria* alla «giustizia sociale» secondo diritto e libertà – con la retorica di una tale contrapposizione si tornerebbe al diritto naturale neoscolastico. Anzi, la dimensione del «dono» è personalizzata in quanto integra le dimensioni di libertà e dovere in una sintesi fondamentale: la «logica del dono» non è contrapposta alla «logica della libertà» ma esprime che la «libertà» è solo libertà se non è vuota ma se viene vivificata da quei valori personali quali sono ad esempio le «forme interne di [...] fiducia»⁸⁶. Per questo il liberalismo deve essere considerato un elemento basale e indispensabile della Dottrina sociale della Chiesa ma che non può esaurire quella dimensione «integrale» rappresentata dal «vero sviluppo umano», ossia la dimensione della carità. In questo modo, la *fraternità* e la *carità*, pur *non* essendo un criterio diretto all'ordinamento politico-giuridico-sociale come la «giustizia sociale», hanno la loro importanza fondamentale per quest'ultima. Complementariamente, esse non sono solo il presupposto per il funzionamento della «giustizia commutativa» e della «giustizia sociale», ma hanno anche bisogno del momento formale e sistematico dell'ordinamento della «giustizia»: come la «giustizia» solo sulla base della «fraternità» e della «carità» può reggersi, anche la «fraternità» e la «carità» trovano i loro spazi *sociali* nella misura in cui la società è ordinata dalla «giustizia»⁸⁷. Infatti, non

⁸⁴ ZAMAGNI, *Fraternità, dono, reciprocità*, 82.

⁸⁵ CV 38. Se per Zamagni il progetto di «restituire il principio del dono alla *sfera pubblica*» (ZAMAGNI, *Fraternità, dono, reciprocità*, 90) è inteso in senso sostitutivo alla logica della giustizia a livello sociale, la mia interpretazione dell'enciclica la vede al contrario come il suo fondamento indispensabile, come la sua struttura «in profondità», ma non come la sua sostituzione. Altrimenti la logica del dono sostituirebbe la dignità umana, il dono schiaccerebbe l'altro perché non lo riconoscerebbe più *come altro* e rischierebbe di misconoscere la sua propria dignità.

⁸⁶ CV 35.

⁸⁷ All'interpretazione di Zamagni che non considera il secondo aspetto – la carità (il dono) ha bisogno della giustizia (sociale) – a pari livello del primo – la giustizia (sociale) ha bisogno della carità (del dono) – è da opporre la considerazione di san Tommaso: «[i]ustitia et misericordia ita coniunctae sunt, ut altera ab altera debeat temperari: iustitia enim sine misericordia crudelitas est; misericordia sine iustitia, dissolu-

soltanto il contratto presuppone il dono, ma anche il dono presuppone il contratto. Il discorso del dono non sostituisce quello della libertà ma lo presuppone come la libertà si realizza soltanto nella realtà del dono – entrambi vengono compresi come modi complementari a vicenda.

Questo modo di relazionarsi in modo complementare tra «giustizia» e «carità» si esprime bene nella sistematica proposta dei tre livelli, ossia (1) del contratto nel senso della pura reciprocità formale che però significa già il primo livello etico e non uno stato “selvaggio” di mercato; (2) della giustizia sociale e del ordinamento giusto tramite i principi sociali di personalità, solidarietà e sussidiarietà; (3) e, infine, della realizzazione del valore di carità e dello Spirito: «[1] La vita economica ha senz’altro bisogno del contratto, per regolare i rapporti di scambio tra valori equivalenti. [2] Ma ha altresì bisogno di leggi giuste e di forme di redistribuzione e di forme di redistribuzione guidate dalla politica, [3] e inoltre di opere che rechino impresso lo spirito del dono»⁸⁸. Mentre Zamagni identifica la seconda e la terza forma e polemizza contro la logica «liberale», la mia analisi propone una lettura del concetto complesso di «giustizia e carità» che individua tre livelli che non seguono la logica né della sostituzione né della *Aufhebung*, nel senso che i livelli inferiori non vengono né assorbiti da né compresi in quelli superiori, ma che eseguano la loro specifica funzionalità e «giustizia». Solo considerati come integrantesi a vicenda, risulta quella prospettiva integrale e non riduttiva della *Caritas in veritate* ossia di «giustizia sociale e carità».

6. Epilogo: la *Caritas in veritate* e il liberalismo

Riassumendo possiamo costatare che proprio nella prospettiva della determinazione di rapporto tra «giustizia» e «carità» si individua non solo il liberalismo specifico della *Caritas in veritate* ma anche quella svolta paradigmatica che essa ha realizzato all’interno della Dottrina sociale della Chiesa. Meno di tutte le altre encicliche essa profila la dimensione giuridico-politico-sociale – anche per la visione di

tio» (*Super Mattheum* V, 6 [ed. Marietti n. 429]). E nella stessa direzione spinge CV 4: «Un Cristianesimo di carità senza verità [ossia di dono senza giustizia] può venire facilmente scambiato per una riserva di buoni sentimenti, utili per la convivenza sociale, ma marginali». Infatti, anche per Felice, «la categoria del dono non andrebbe assunta come regolatrice del mercato, una sorta di fattore o *quid etico* interno al mercato, in grado di equilibrarlo» (*Lo sviluppo umano*, 57s.), ma appunto nella funzione sua propria, che è complementare, fondativa al mercato, ma non una sua dimensione «interna».

⁸⁸ CV 37.

un possibile “governo mondiale” l’attuale enciclica non si spinge oltre l’applicazione dei principi di solidarietà e di sussidiarietà – e più di tutte le altre focalizza la persona nella quale viene adoperata la specifica sintesi tra «giustizia» e «carità»: questa nuova prospettiva non sostituisce però, come sembra ad alcuni, la logica della giustizia e della libertà con quella del dono e della carità ma aggiunge alla prima la sua dimensione integrale, che la fonda a partire dal suo compimento escatologico (carità). Per questa prospettiva che responsabilizza la persona nella sua individualità e storicità, Benedetto XVI non propone affatto un ritorno al diritto naturale neoscolastico. Così vengono delineati i principi del «vero individualismo» e del «liberalismo» nella prospettiva della Dottrina sociale della Chiesa. Infatti, se Buttiglione afferma che con il venir meno dei valori cristiani anche le conquiste del liberalismo della modernità diventano dubbie⁸⁹, allora il Papa analizza la crisi tardo-moderna della nostra società in chiave della crisi del liberalismo, del quale cerca di rafforzare il fondamento morale: la logica della carità e del dono, allora, non si oppone al liberalismo ma al contrario intende rafforzarlo dalla sua radice, rinnovando la sua base civile.

⁸⁹ Cfr. BUTTIGLIONE, *Il problema politico*, 167.

L'economia e l'Enciclica *Caritas in Veritate*

Roberto Ruozzi

Emerito Università Luigi Bocconi (Milano)

1. Premessa

Gli intensi dibattiti seguiti alla pubblicazione dell'enciclica *Caritas in Veritate* hanno riguardato vari suoi aspetti, riconducibili tuttavia a due categorie concettuali ben distinte, quella teologica e quella economica. In verità l'Enciclica mira ad affermare e a dimostrare che questa distinzione non è per nulla netta, anzi che non vi è distinzione nel senso che i due aspetti summenzionati sono strettamente collegati e che l'economia può funzionare solo in presenza di una visione teologica della vita, la quale ultima – da parte sua – è inserita nell'economia di cui non può non tenere conto.

Ciononostante, per gli economisti non è sempre semplice capire, condividere ed applicare – nella teoria e nella prassi quotidiana – gli insegnamenti della teologia e, per altro verso, i teologi hanno spesso difficoltà a comprendere e a giudicare i fenomeni economici.

Nelle pagine che seguiranno vorrei quindi cercare di fornire elementi per far capire ai suddetti teologi e, più generalmente, ai non addetti lavori l'essenza economica dell'Enciclica.

2. L'economia nell'Enciclica *Caritas in Veritate*

Inizio dicendo che la descrizione dei fatti economici fatta da Benedetto XVI è chiarissima e per certi aspetti completa. Essa offre anche una serie di interpretazioni

dei fatti economici più importanti accaduti nel corso degli anni e, in particolare, da quando si è affermata la cosiddetta «Dottrina sociale della Chiesa». L'evoluzione di quest'ultima e la coerenza delle idee via via sviluppate dai Pontefici che ad essa si sono dedicati sono una costante dell'Enciclica e inseriscono in essa il pensiero del Papa, che in molti casi rinuncia implicitamente all'originalità assoluta per rifarsi, confermandoli o adattandoli ai tempi, ai principi già enunciati dai suoi predecessori. Ne emerge una costruzione che ha radici lontane e sovrapposte, che ne rafforzano la validità.

Ma qual è l'economia di cui si occupa l'Enciclica? La risposta è semplice: l'intera attività economica che si svolge in uno spazio «che non è né eticamente neutrale né di sua natura dinamico e antisociale. Essa appartiene all'attività dell'uomo e, proprio perché umana, deve essere strutturata e istituzionalizzata eticamente»¹.

Tornerò successivamente su alcuni aspetti delle parole appena riportate per ricordare che, coerentemente con tale definizione, l'economia dell'Enciclica si suddivide in tre parti, ovviamente tra di loro strettamente correlate, ma caratterizzate anche da problemi e situazioni distinti: a) l'economia del mercato vista in modo unitario e in buona parte frutto della globalizzazione, sulla quale il Pontefice si sofferma a lungo; b) le economie nazionali e locali che, sebbene inserite in quella globale appena ricordata, mantengono problemi loro propri ed esigono soluzioni variabili da caso a caso; c) l'attività economica dei singoli operatori rappresentati da imprese e imprenditori, banche e banchieri, risparmiatori, investitori, consumatori, lavoratori, professionisti, manager, azionisti e via dicendo.

I tre momenti economici suddetti sono accomunati – sempre secondo il Pontefice, sul cui pensiero è difficile dissentire – da tre ordini di fattori: a) le finalità dei tre tipi di economie considerate; b) aspetti tecnici di carattere giuridico, economico, finanziario e sociale; c) le connessioni con l'etica dei protagonisti dei tre tipi di economie. In proposito, si potrebbe pensare che si tratti di problemi noti, su cui c'è unanimità di vedute anche in relazione alla qualificazione della realtà e alle modificazioni che occorrerebbe apportarvi per migliorarle. Invero l'Enciclica è molto dura in proposito, dicendo che in ognuno dei tre ambiti suddetti ci sono situazioni contrastanti e che il problema è proprio quello di operare per capovolgere il mondo attuale, il quale è giudicato fonte delle clamorose ingiustizie e disparità di condizioni materiali e morali delle popolazioni che sono sotto gli occhi di tutti e che il Pontefice descrive in modo estremamente efficace.

¹ *Caritas in Veritate*, 36 (abbr. CV).

3. Le finalità dell'azione economica

Ora, quanto alle finalità dell'azione economica, l'Enciclica è chiarissima: «L'attività economica non può risolvere tutti i problemi sociali mediante la semplice estensione della logica mercantile. Questa va finalizzata al perseguimento del bene comune, di cui deve farsi carico anche e soprattutto la comunità politica. Pertanto, va tenuto presente che è causa di gravi scompensi separare l'agire economico, a cui spetterebbe solo produrre ricchezza, da quello politico, a cui spetterebbe di perseguire la giustizia mediante la redistribuzione»².

Tale affermazione va interpretata a due riguardi. Il primo è quello che maggiormente interessa la definizione del fine dell'attività economica, che deve essere quello del perseguimento del bene comune. Questo vale a livello planetario, ma anche all'interno dei singoli paesi o territori e, infine, anche a livello dei singoli operatori, con particolare riferimento agli uomini di impresa il cui ruolo chiave è costantemente presente nel pensiero del Pontefice.

Il secondo ambito rilevante dell'affermazione riguarda i rapporti fra l'economia e la politica e concerne l'assoluta necessità che l'economia non sia abbandonata o trascurata dalla politica, la quale ultima ha nella prima il principale canale di trasmissione delle proprie decisioni e di raccolta dei risultati di tali decisioni. Ciò non significa certamente l'asservimento dell'economia alla volontà della politica, ma significa invece che gli uomini politici, che hanno la responsabilità della guida materiale dei popoli che governano, devono intervenire nell'attività economica proprio perché, come sottolinea spesso l'Enciclica, questa è attività dell'uomo, che gli appartiene e che lo caratterizza.

L'occasione è propizia per ricordare la puntualizzazione del Pontefice sui rapporti tra Stato ed economia anche nell'ambito della globalizzazione sulla quale, a prima vista, i singoli Stati e i relativi governi sembrerebbero poter influire poco. «L'economia integrata dei giorni nostri non elimina il ruolo degli Stati, piuttosto ne impegna i Governi ad una più forte collaborazione reciproca. Ragioni di saggezza e di prudenza suggeriscono di non proclamare troppo affrettatamente la fine dello Stato. In relazione alla soluzione della crisi attuale, il suo ruolo sembra destinato a crescere, riacquistando molte delle sue competenze»³.

Il problema è cruciale nell'analizzare la strada verso la quale l'economia del

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, 41.

pianeta e quella dei singoli paesi e territori e dei singoli operatori sta andando. Da quando mondo è mondo, infatti, uno dei temi che stanno a monte di qualsiasi tipo di discorso economico è proprio il ruolo dello Stato nell'economia.

In proposito, negli ultimi vent'anni si è assistito pressoché ovunque al progressivo ritiro dello Stato dall'economia, la quale è stata sempre maggiormente affidata alle regole del libero mercato e della concorrenza. La tendenza si è bruscamente interrotta a partire dall'estate 2007 quando è scoppiata la grande crisi bancaria soprattutto negli Stati Uniti, ma anche in Europa e altrove, e il mercato non è più stato in grado di rimediare con le sue sole forze agli errori che aveva compiuto e che avevano portato molte banche (e anche imprese operanti in altri settori economici, come ad esempio quello automobilistico) alle porte del fallimento. Quest'ultimo è stato volutamente evitato pensando che le conseguenze che esso avrebbe avuto sull'economia e sulla società sarebbero state disastrose⁴ e ciò è stato possibile solo mediante il massiccio ricorso ad interventi statali che hanno raggiunto dimensioni e intensità mai viste prima.

Lo Stato è quindi rientrato prepotentemente nel campo economico, assumendo anche la proprietà o la comproprietà di numerose banche e imprese.

Il fenomeno esige almeno due ordini di considerazioni. La prima è proprio quella suggerita dall'Enciclica, che raccomanda di non sottovalutare il ruolo dello Stato, che in effetti periodicamente ritorna grande protagonista dei fatti economici. La seconda è di carattere teorico e politico e riguarda la natura del rinnovato ritorno dello Stato nell'economia. Si tratta di un cambiamento politico o si tratta di un fenomeno di altra natura?

Personalmente non credo che si tratti di un cambiamento politico. Credo invece che il fenomeno abbia natura contingente. Le decisioni che i Governi hanno preso per intervenire massicciamente nell'economia dei rispettivi paesi sono state adottate sotto la spinta dell'emergenza, sono state elaborate e definite in tempi strettissimi, non sono state il risultato di un dibattito teorico e politico, hanno accomunato schieramenti politici di ogni natura e hanno avuto il consenso delle opposizioni, anch'esse ovviamente della più varia natura, sono state caratterizzate dalle dichiarazioni che gli interventi sarebbero stati eccezionali e temporanei, lasciando pensare che lo Stato sarebbe uscito dalle imprese nel cui capitale è entrato non appena tali imprese fossero tornate economicamente e patrimonialmente sane. Ciò che sta accadendo in questi ultimi mesi, che vedono molte banche iniziare il rimborso addirittura antici-

⁴ Su questo argomento mi sono a lungo intrattenuto in un mio recente volume dal titolo *Viaggio nel mercato finanziario con Dr. Jekyll e Mr. Hyde*, Milano 2008.

pato dei finanziamenti loro concessi dallo Stato, conferma quanto precedentemente accennato, cioè che in sostanza il ritorno dello Stato nell'economia non è frutto di un cambiamento politico, ma bensì un intervento di ultima istanza per rimediare ad errori del mercato che avrebbero potuto essere devastanti per l'economia e la società e cui quindi si doveva porre rimedio prendendo atto che il mercato, da solo, non ce l'avrebbe fatta.

Questo implica che, come ancora ha detto l'Enciclica, qualsiasi tipo di economia dovrà sempre fare i conti con lo Stato soprattutto se si vuole che l'attività economica persegua gli obiettivi precedentemente ricordati. Tali obiettivi esigono infatti che si intervenga in una serie di settori, come la cooperazione fra i popoli, la gestione dei principali fattori di vita come l'acqua e le riserve agricole e alimentari, la gestione delle risorse minerarie e specialmente di quelle energetiche, la protezione dell'ambiente, l'istruzione delle persone e così via, ciò che non si può fare senza l'opera dei governi per motivi facilmente comprensibili.

4. L'interdipendenza delle attività economiche

Ho accennato all'interdipendenza delle attività economiche, che in effetti è massima in presenza di mercati sempre più liberi e globalizzati. In termini semplici e concreti è cioè evidente che le attività economiche dei singoli operatori economici, nel senso più lato del termine, sono tra loro strettamente collegate. Le amministrazioni pubbliche, centrali e locali, gli imprenditori, le banche, i consumatori, i lavoratori, i professionisti, i risparmiatori e così via si condizionano fatalmente gli uni con gli altri sia in termini positivi sia in termini negativi. L'insieme delle loro attività economiche svolte su di un determinato territorio (Stato, regione, provincia, comune o altro tipo di zona geograficamente delimitata in modo preciso) è quindi il risultato – non semplicemente la somma – di tali attività e dà vita ad un sistema, che è quello sul quale può influire la politica. Questo è fondamentalmente vero a livello statale, laddove i governi sono l'autorità pubblica più importante anche in chiave economica. I sistemi economici nazionali hanno infine rapporti fra di essi, che si configurano in vari modi e, nel loro insieme – anche qui non in termini di semplici somme, ma di aggregazioni molto più complesse sia dal punto di vista quantitativo sia da quello qualitativo – danno luogo a quel mercato globalizzato su cui l'Enciclica si sofferma lungamente e opportunamente. Questo tipo di relazioni esiste anche in senso contrario. La globalizzazione influisce infatti sui settori economici nazionali e territoriali e,

alla fine della catena, anche sull'economia dei singoli operatori, che sono alla base dell'attività dell'economia e della finanza. Ora, quest'ultima, non è un'attività isolata dal resto dell'economia, bensì ne è parte essenziale e, quindi, parlare di economia è parlare anche di finanza. Se la finanza ha dato qualche problema in questi ultimi anni è – almeno in parte – proprio perché ha cercato di vivere in un mondo a parte e ha fallito miseramente.

Il Pontefice analizza attentamente quest'ultimo problema e raccomanda che la finanza «ritorni ad essere uno strumento finalizzato alla miglior produzione di ricchezza ed allo sviluppo»⁵. E prosegue: «Tutta l'economia e tutta la finanza, non solo alcuni loro segmenti, devono, in quanto strumenti, essere utilizzati in modo etico così da creare le condizioni adeguate per lo sviluppo dell'uomo e dei popoli»⁶.

Tali affermazioni sintetizzano al massimo quanto prima detto a proposito dell'interdipendenza delle varie attività economiche e aprono le porte alla trattazione del terzo punto che avevo lasciato in sospeso.

5. L'etica e l'economia

Il terzo punto riguarda in effetti i rapporti tra l'etica e l'economia, tema estremamente complesso, ma assolutamente centrale nel contesto dell'Enciclica.

La complessità è connessa al significato stesso della parola «etica», che – come afferma l'Enciclica – è stata, specie negli ultimi anni, assolutamente abusata, consentendo gli utilizzi più disparati del termine, che hanno permesso le più diverse interpretazioni di ciò che è stato definito etico e che è spesso stato in netto contrasto con ciò che è in linea con il Magistero economico e sociale della Chiesa.

Ora, l'Enciclica non fornisce un'esplicita definizione dell'etica cristiana, ma, partendo dalla definizione letterale data dai dizionari della lingua italiana⁷ e qualificandola con le due caratteristiche ricordate dal Pontefice si può capire benissimo di che cosa si tratti. Tali due caratteristiche sono infatti le seguenti: a) il tener conto dell'inviolabile dignità della persona umana; b) la considerazione del trascendente valore delle norme morali naturali⁸.

⁵ CV, 65.

⁶ *Ibid.*

⁷ Vedi ad esempio il *Vocabolario della lingua italiana* di A. GABRIELLI, Milano 2007, che definisce l'etica come «il complesso dei principi di comportamento pubblico e privato che un individuo o un gruppo di individui scelgono e seguono».

⁸ CV, 45.

Ebbene, uno dei punti chiave dell'Enciclica è proprio l'importanza dell'etica nei comportamenti economici. «L'economia infatti ha bisogno dell'etica per il suo corretto funzionamento; non di un'etica qualsiasi, bensì di un'etica amica della persona»⁹. E occorre adeguarsi affinché «l'intera economia e l'intera finanza siano etiche e lo siano non per un'etichettatura dall'esterno, ma per il rispetto di esigenze intrinseche alla loro stessa natura»¹⁰.

Le affermazioni del Pontefice si inseriscono nell'intenso dibattito da tempo in corso sui rapporti fra etica ed economia e soprattutto fra etica e impresa, dibattito in cui si sono avanzate ipotesi completamente diverse ed anche opposte, almeno in apparenza. Cito, ad esempio, Yves de Kerdrel, importante editorialista del *Figaro*, il quale ha recentemente affermato che «mettere la morale nell'economia è illusione, dato che la virtù dipende dagli uomini e non da questo o da quel sistema»¹¹. In tale affermazione in effetti, al di là delle prime impressioni che sembrerebbero in netto contrasto con il pensiero di Benedetto XVI, ci sono elementi che la fanno considerare completamente allineata. Si tratta solo di mettersi d'accordo sui termini, ma quando questi si incentrano sull'uomo, tutto si aggiusta.

Ancora a titolo di esempio riporto quanto scritto da Guido Tabellini, Rettore dell'Università Bocconi, il quale ritiene che etica ed economia non siano per nulla mondi distinti e separati, almeno per due motivi. Il primo di essi riguarda il fatto che il metodo dell'economia muove dalla premessa che i fenomeni economici e sociali vanno spiegati a partire dai comportamenti individuali e, per spiegare quest'ultimi, dobbiamo presupporre che l'individuo si comporti in modo appropriato alla situazione. Il secondo motivo risiede nella constatazione che il buon funzionamento di un'economia di mercato e di uno stato di diritto si basa anche su presupposti etici che devono essere condivisi e su un particolare sistema di vita¹². In tali affermazioni non si fa alcun riferimento al «tipo» di etica proponibile o addirittura necessaria per raggiungere determinati fini dell'attività economica, ma si lascia intendere che qualsiasi obiettivo di quest'ultima è condizionato dal «tipo» di etica al quale detta attività è orientata.

Dal punto di vista dell'Enciclica è quindi chiaro che, nei limiti in cui l'obiettivo dell'attività economica è il raggiungimento del bene comune, l'etica che deve ispirare

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Vedi Y. DE KERDREL, *La finance va-t-elle encore couler le monde?*, in *Le Figaro*, 3 novembre 2009.

¹² Vedi G. TABELLINI, *L'economia e l'etica sono sorelle e non rivali*, in *Il Sole 24 Ore*, 5 novembre 2009.

i comportamenti delle persone e soprattutto quelli degli operatori economici non può che essere quella definita nel modo precedentemente ricordato.

6. L'etica e l'impresa

Venendo ai suddetti operatori, fra di essi spicca la figura dell'impresa, che il Pontefice considera in termini estremamente ampi, includendovi anche le organizzazioni produttive che perseguono fini mutualistici e sociali. Egli ritiene, infatti, che queste ultime siano complementari alle imprese private classiche, con le quali dovrebbero interagire in modo da favorire lo scambio e la reciproca fruizione e il travaso di competenze. Sia le une sia le altre non stanno perseguendo il bene comune, che dovrebbe essere il fine di tutta l'attività economica, e devono pertanto – afferma l'Enciclica – effettuare profondi cambiamenti, che riguardano innanzi tutto il modo in cui si dovrebbe intendere l'impresa.

A quest'ultimo proposito è importante la constatazione che vecchie modalità della vita imprenditoriale stanno venendo meno, mentre altre si profilano all'orizzonte. In particolare, si stanno riducendo le imprese facenti capo a imprenditori stabili legati a specifici territori, che sono sempre stati molto sensibili non solo ai propri interessi – del tutto legittimi – ma anche a quelli dei lavoratori, dei fornitori, dei consumatori, dell'ambiente locale e così via e che erano quindi sensibili alla responsabilità sociale. La progressiva scomparsa di questi imprenditori – secondo l'Enciclica – rischia di far sì che le nuove imprese rispondano quasi esclusivamente a chi in esse investe i capitali e perdano valenza sociale. Anche i mutamenti negli assetti proprietari di molte imprese e la loro internazionalizzazione giocano purtroppo nello stesso senso. La necessità di una più ampia «responsabilità sociale» dell'impresa dovrebbe essere testimoniata dal fatto che «la gestione dell'impresa non può tenere conto degli interessi dei soli proprietari della stessa, ma deve anche farsi carico di tutte le altre categorie di soggetti che contribuiscono alla vita dell'impresa»¹³.

E qui si sottolinea che, insieme alla scomparsa degli imprenditori di cui ho appena detto, si è notata negli ultimi anni la crescita di una classe cosmopolita di manager, che spesso rispondono solo alle indicazioni degli azionisti di riferimento, costituiti in genere da fondi anonimi, che – dice il Pontefice – stabiliscono di fatto i loro compensi.

¹³ CV, 40.

A questo proposito è probabile che vi sia un riferimento implicito allo scottante problema delle remunerazioni dei manager delle grandi banche internazionali maggiormente colpite dalla crisi scoppiata dopo l'estate del 2007. La misura di tali remunerazioni e le modalità con le quali è calcolata la loro parte variabile sono state accusate di essere corresponsabili della crisi specie perché hanno fatto passare in secondo piano la preoccupazione per i rischi corsi dalle banche e hanno accorciato gli orizzonti temporali delle relative decisioni e dei relativi obiettivi, con catastrofiche ripercussioni sulla stabilità delle stesse banche in un periodo medio o lungo. Ho fatto l'ipotesi del collegamento dell'affermazione del Pontefice con questo tema di grande attualità a livello mondiale perché il richiamo a tutti gli operatori economici affinché ritornino ad operare con logiche di medio e lungo termine è assai ricorrente nell'Enciclica. Vi è da presumere che – come del resto recitano le regole classiche dell'economia – i tempi lunghi sono necessari per vincolare le decisioni degli operatori economici se intendono sopravvivere nell'interesse loro e di tutti i loro stakeholders. Quest'ultima è certamente la situazione ideale per disporre di un'economia stabile nell'ambito della quale possano essere armonicamente condivisi gli interessi di tutti gli attori della scena economica e in cui si può, volendo, raggiungere il bene comune.

Il profitto, che ha sempre rappresentato il tradizionale fine dell'impresa, è in questo contesto utile, ma solo a patto che sia essenzialmente un mezzo orientato a un vero fine che gli fornisca un senso tanto sul come produrlo quanto sul come utilizzarlo. Il Pontefice conclude dicendo che «L'esclusivo obiettivo del profitto, se mal prodotto e senza il bene comune come fine ultimo, rischia di distruggere ricchezza e creare povertà»¹⁴. Al proposito, egli fa importanti critiche alla delocalizzazione di determinate attività produttive e al frequente ricorso alla deregolamentazione delle condizioni di lavoro, fenomeni che possono infatti facilmente degenerare.

In sostanza, anche l'economia dell'impresa – sintetizza Benedetto XVI – ha bisogno dell'etica per il suo corretto funzionamento, ma ripete che non di un'etica qualsiasi può trattarsi, bensì di un'etica amica delle persone, che tenga conto del fatto che la dignità della persona umana è inviolabile.

Da questo punto di vista, la distinzione tra impresa orientata al profitto e impresa non profit non ha più senso. Anzi, la flessibilità delle forme istituzionali di impresa genera un mercato più civile e più competitivo, meglio atto al raggiungimento del bene comune.

¹⁴ CV, 40.

Tale obiettivo non è stato perseguito negli ultimi anni dalla finanza, che deve ritornare ad essere strumento finalizzato alla miglior produzione di ricchezza ed allo sviluppo. La posizione del Pontefice è dura e condivisibile. Bisogna che gli operatori della finanza riscoprano il fondamento etico della loro attività, che non abusino degli strumenti a loro disposizione per tradire i risparmiatori, che combinino al meglio la trasparenza con la ricerca di buoni risultati.

Occorrerebbe, in sostanza e in termini estremamente chiari, precisi e sintetici, che anch'essi orientassero le loro azioni ai principi etici sui quali l'Enciclica ha concentrato il proprio messaggio.

7. La praticabilità della proposta

In proposito, credo ci siano tre punti da esaminare. Il primo riguarda il grado di condivisione di quanto precedentemente affermato da parte del mondo imprenditoriale e manageriale.

Per capire il problema sono stati recentemente presentati i risultati di una ricerca condotta su un campione di oltre 1100 manager italiani, i quali hanno unanimemente dichiarato che l'etica non è un inutile freno alla competizione che c'è nel mercato e nella vita. La considerano un elemento essenziale della professione, un vincolo positivo e una guida. In realtà poi, di fronte ad una serie di clamorosi casi di violazione delle elementari regole dell'etica, gli intervistati hanno assunto un atteggiamento cauto dichiarandosi tuttavia in totale dissenso con i protagonisti di quei casi. Il 73% degli intervistati ha addirittura dichiarato che, se fossero stati in quelle aziende e fossero stati a conoscenza di ciò che stava accadendo, avrebbero denunciato la situazione a chi di dovere. Gli intervistati hanno anche dichiarato di ritenere (per il 52% delle risposte) che la crisi attuale si sarebbe prodotta anche se tutti avessero seguito comportamenti etici e che quelli che si sono comportati in altro modo sono stati pochi anche se con grosso peso sulla finanza e sull'economia¹⁵.

Di fronte a tutto ciò si può pensare che l'indagine abbia posto in evidenza più una auto-justificazione dei comportamenti della categoria dei manager che un obiettivo esame di coscienza dei singoli intervistati. Inoltre, non è chiaro che cosa sia l'etica nell'indagine stessa, la quale va relegata fra le iniziative non sempre utili ad un serio

¹⁵ Vedi MANAGERITALIA, *Per i manager l'etica non è un optional*, Milano, 14 novembre 2009.

esame di una questione che, come afferma giustamente l'Enciclica, è importantissima e va qualificata.

È difficile quindi capire che cosa sia e che cosa rappresenti l'etica per gli operatori economici e si corre il rischio che, parlandone troppo, si finisca per annacquare l'argomento e dargli dei tagli equivoci.

Se peraltro fosse effettivamente vero che nessun operatore economico e finanziario ritiene che l'etica non rappresenti un vero ostacolo alla propria attività e al raggiungimento dei propri obiettivi ci si troverebbe in una situazione assai migliore di quella che si immagina e che è anche descritta nell'Enciclica.

In realtà, è certo che non è così, anche se, nonostante quanto già visto, sul bisogno e sulla possibilità di comportamenti etici in economia le posizioni non sono unanimi. C'è, ad esempio, chi afferma che, se si dovessero adottare comportamenti etici come quelli ipotizzati dall'Enciclica, una serie di operazioni finanziarie non potrebbero semplicemente essere effettuate. Il riferimento alle OPA ostili è evidente, riguardando un'operazione in cui vi è una palese contrapposizione di interessi fra le parti in causa. Anche chi sostiene questa tesi, tuttavia, alla fine deve ammettere che, nonostante egli creda che la mancanza di etica non è il principale problema del capitalismo, le carenze morali e etiche rilevate negli ultimi anni in finanza e in economia hanno fatto sì che le regole che governano questi settori della vita dell'uomo non abbiano potuto raggiungere gli obiettivi che erano stati loro assegnati. La conclusione cui giunge chi sostiene l'opinione suddetta è che – come vedremo peraltro più in dettaglio successivamente – nuove regole, da sole, cioè senza un cambiamento nei comportamenti degli operatori, non saranno sufficienti per evitare che le crisi si ripresentino prima o poi con caratteristiche più o meno simili a quelle della crisi che stiamo vivendo¹⁶.

Il secondo punto degno di attenzione riguarda il fatto che l'etica sia o non sia in grado di risolvere i problemi dell'economia. Alcuni hanno infatti affermato, proprio commentando l'Enciclica, che l'etica da sola non è in grado di prevenire nessuna crisi finanziaria¹⁷ e portano a sostegno di questa tesi due elementi: a) la bassissima probabilità che l'etica si diffonda e possa quindi prevalere sui comportamenti opportunistici degli operatori economici e finanziari; b) la ben più alta probabilità che le libere forze del mercato possano da sole assicurare il corretto sviluppo dell'economia, anche generando al proprio interno – quasi inconsciamente, ma diffusamente – dei

¹⁶ Vedi M. SKAPINER, *Muddling through with money and morals*, in Financial Times, 17.11.2009.

¹⁷ Vedi P. BOOTH, *Ethics alone will not prevent financial crisis*, in Financial Times, 13.11.2009.

comportamenti virtuosi degli operatori. Non si afferma certo che l'etica non serve. Anzi essa è un fatto positivo, ma si pensa che i suoi effetti sarebbero assai limitati se non ci fosse grande coincidenza fra gli interessi propri del mercato e quelli della società che lo pratica e lo utilizza.

Anche qui credo che occorra intendersi. Analizzando bene la questione, quella che è un'apparente critica del pensiero del Pontefice, può invece in buona parte rientrare. Ma pare infatti di capire che, quanto afferma Philip Booth, voglia dire che non ci sarebbe bisogno di sollecitare, ad esempio tramite un'Enciclica, gli operatori ad assumere comportamenti più etici di quelli che li hanno portati alla crisi (ma, in effetti, si tratta degli stessi comportamenti che avevano prodotto un grande sviluppo negli anni precedenti la crisi e, quindi, occorre parlare di comportamenti senza alcun bisogno di collocarli in questa o quella fase del ciclo dell'economia) perché di fatto tali comportamenti sarebbero generati spontaneamente dal mercato nel caso in cui questo funzionasse bene.

Il problema è che il mercato ha dimostrato di non essere in grado di funzionare bene e non è stato neppure in grado di rimediare ai propri errori, imponendo l'intervento dello Stato che è la sostanziale negazione delle libere forze del mercato. L'altro problema è che, piaccia o non piaccia, se i comportamenti degli operatori non cambiano, non abbiamo nessuna probabilità non solo di raggiungere il bene comune, ma neppure di migliorare per quanto possibile la situazione attuale.

Il terzo punto che avevo lasciato in sospeso riguarda la praticabilità delle idee e dei precetti contenuti nell'Enciclica. Non si tratta, si badi, di valutare tali idee e precetti in chiave teologica. Questo è un compito che non mi appartiene e che comunque sarebbe al di fuori e al di sopra delle mie capacità. Rilevo tuttavia che la loro considerazione da parte di moltissimi teologi è stata entusiasta¹⁸. Scendendo invece sul piano pratico e, prendendo atto che forse nel lungo termine le idee e i precetti dell'Enciclica potranno trionfare, ho la sensazione che nel frattempo avremo ancora a che fare con un'economia, una finanza e un'etica che – dal punto di vista dei comportamenti che l'Enciclica auspica e che sono indispensabili per far sì che le attività in esame perseguano il bene comune – cambieranno poco e lentamente.

Sembrerebbe quindi che la suddetta praticabilità sia destinata ad essere limitata, ma anche qui occorre andare più in profondità.

Innanzitutto, dobbiamo eliminare alcuni equivoci. L'Enciclica non ci ha infatti

¹⁸ Vedi i vari saggi contenuti nel volume di D. TETTAMANZI, *Etica e capitale. Un'altra economia è davvero possibile?*, Milano 2009.

fornito delle soluzioni precise e concrete. Ci ha invece fornito essenzialmente i principi ed i criteri su cui tali soluzioni potrebbero essere costruite¹⁹.

Inoltre la tecnica, sui cui l'Enciclica si diffonde lungamente, da sola, non può bastare ad ottenere un costante sviluppo effettivo delle condizioni economiche dell'umanità. Essa può produrre indubbiamente grandi effetti positivi, ma solo quando questi vengono assunti all'interno di un «programma umanistico guidato da uomini retti e veramente votati a coltivare il bene comune della società»²⁰.

Siamo cioè ancora a constatare che i risultati della tecnica (in qualsiasi campo attuati) generano prodotti e servizi le cui conseguenze e il cui impatto sull'attività economica e sull'uomo non sono mai automatici e prevedibili con certezza, ma dipendono dall'uso che l'uomo ne fa, che può essere il più vario e produrre risultati diversi quando non addirittura opposti.

Ne consegue che la tecnica non è neppure sufficiente per raggiungere i massimi risultati economici delle imprese, ciò che invece si pensa possa essere ottenuto con la massima razionalizzazione dell'uso delle risorse a disposizione, cioè con la massima efficienza la quale può essere ricercata anche da un imprenditore o da un manager che si preoccupa di perseguire pure il bene comune. Il concetto non è semplice, ma declinando il pensiero del Pontefice, si può dedurre che l'uso non efficiente delle suddette risorse, cioè il loro spreco, ha anche implicazioni di ordine morale e etico sia in ambito aziendale, sia nei riguardi delle future generazioni²¹.

8. I comportamenti e le regole

I concetti espressi in precedenza e i commenti che sono stati fatti sui punti salienti dell'Enciclica non esauriscono certo il relativo contenuto e la relativa portata. Ho cercato di sottolinearne i principali per dare una chiave di lettura di un documento che riguarda l'economia, ma che non è certo un trattato di economia. Nonostante quindi la limitatezza dell'analisi precedente, la concentrazione sul *leit motiv* che anima l'Enciclica, cioè la finalità dell'economia e l'importanza dell'etica sul comportamento degli operatori per raggiungere tale finalità, dovrebbe avere dimostrato la sostanza

¹⁹ Vedi G. GUZZETTI, *Economia ed etica*, nel volume di D. Tettamanzi citato nella nota precedente.

²⁰ F. BUZZI, *La tecnica alla ricerca di un'anima*, *ibid.*

²¹ Come ha anche affermato P. NUSINER, *La persona, l'imprenditorialità e l'azienda*, *ibid.*

delle cose consentendo di trarre alcune lezioni economiche fondamentali. La più importante riguarda proprio il ruolo del comportamento degli operatori economici e finanziari (a qualsiasi livello e in qualsiasi luogo svolgano la loro attività) nel dirigere le risorse a disposizione verso un determinato tipo di produzione e di distribuzione del reddito. La principale conclusione dell'Enciclica è che solo un comportamento etico di tali operatori (nel senso che ho cercato di spiegare e di qualificare nelle pagine che precedono) può consentire di raggiungere quello che dovrebbe essere il vero auspicabile fine dell'attività economica, cioè il raggiungimento del bene comune.

Non è probabilmente casuale che Benedetto XVI abbia espresso il suo parere in argomento proprio alla fine del mese di giugno del 2009 a due anni dall'esplosione della crisi finanziaria che ha poi trascinato con sé anche la crisi dell'economia reale, con le tragiche conseguenze che abbiamo avuto sullo sviluppo, sull'occupazione, sugli squilibri fra popoli e paesi, sulla disgregazione di alcuni pilastri della società degli uomini e così via.

Mai come in questa occasione si è infatti capito che le cause di una crisi come quella che abbiamo vissuto e stiamo ancora vivendo sono molteplici, ma che fra di esse ha svolto un ruolo determinante il comportamento dei massimi responsabili delle imprese e soprattutto delle banche²². A proposito dei manager delle grandi banche internazionali ho già accennato alle responsabilità che sono state loro imputate per aver negoziato e ottenuto (con l'evidente consenso degli amministratori e degli azionisti delle loro banche, che vanno quindi considerati corresponsabili di quanto si sta dicendo) livelli e metodi di calcolo delle remunerazioni che hanno orientato l'attività delle banche da essi gestite verso obiettivi sempre più brevi e rischiosi nella convinzione che fossero i più redditizi, in grado quindi di massimizzare le loro remunerazioni. Il fenomeno è stato esasperato, nel senso che, essendo queste ultime legate a obiettivi di breve periodo, lo sviluppo dell'attività speculativa ad ogni costo, prescindendo completamente dagli interessi degli altri principali stakeholder delle banche, ha dato ottimi risultati per un certo tempo al di là del quale si è creato il vuoto e le perdite hanno assunto dimensioni colossali e sono finite fuori controllo. Il fatto che un grande numero di tali manager sia stato licenziato e sostituito da un nuovo management e la constatazione che sia a livello sopranazionale (tipico il caso del G20) sia a livello dei singoli paesi (spontaneamente, ma anche in applicazione degli accordi presi appunto nell'ambito del G20, specie in presenza di forti interventi statali per

²² In termini sintetici ma efficaci aveva ben dimostrato questo assunto R. KEOCHUM, *Le bilan de la crise financière revêt un caractère éthique*, in Tribune de Genève, 12.6.2009. Egli intende in verità l'etica soprattutto come «onestà», concetto che nel nostro caso è molto riduttivo.

il salvataggio delle banche) siano stati adottati e siano ancora in fase di adozione provvedimenti miranti a ridurre il livello delle remunerazioni e ad agganciare la loro parte variabile a obiettivi di medio termine anche mediante pagamenti pluriennali e con ipotesi che prevedono la possibilità di ridurre le stesse remunerazioni quando non sono stati raggiunti gli obiettivi e si sono magari registrate delle perdite, conferma che il mercato ha ritenuto che, cambiando tali elementi, si dovrebbe favorire il cambiamento nel comportamento dei manager, creando i presupposti per un'attività economica meno instabile e quindi meno soggetta ad eventuali nuove crisi.

C'è chi ha invece ritenuto che le responsabilità maggiori della crisi siano da imputarsi all'insufficienza delle regole e dei controlli che presiedono allo svolgimento dell'attività economica e finanziaria a livello internazionale e nei singoli paesi. I sostenitori di questa tesi – che non negano il ruolo dei comportamenti dei manager, ma danno loro un'importanza secondaria – ritengono conseguentemente che, se si vuole creare un ambito economico e finanziario meno esposto a crisi violente come quella che è scoppiata nell'estate 2007, occorre cambiare le regole suddette e migliorare l'efficacia dei controlli sull'operato dei manager.

Benedetto XVI ha trattato molto marginalmente questo aspetto della questione e credo abbia fatto bene. In campo economico e finanziario sia a livello internazionale sia a livello nazionale le regole e i controlli c'erano ben prima del 2007 e se non hanno funzionato, nel senso che non sono riusciti ad evitare lo scoppio della crisi, non è stato perché erano mal fatti o insufficienti e inefficienti, ma perché la loro applicazione è stata errata non infrequentemente per comportamenti specificamente orientati a evadere o a eludere le regole e, conseguentemente, a sfuggire ai controlli. Purtroppo lo spazio qui disponibile non mi consente di portare esempi specifici in argomento, ma ce ne sono tanti. Cito solo il caso dell'innovazione finanziaria, elemento che dovrebbe essere al centro dell'attenzione delle imprese e delle banche specie quando operano in un mercato concorrenziale. Tale innovazione dovrebbe infatti essere uno strumento competitivo assai utile perché dovrebbe portare a prodotti e metodi di produzione e di distribuzione che dovrebbero soddisfare meglio (anche in termini economici, ma anche da altri punti di vista) i bisogni della clientela. In realtà, l'esperienza ha dimostrato che la stragrande maggioranza delle innovazioni finanziarie esplose nel mercato negli ultimi anni non aveva affatto questo nobile obiettivo, bensì quello di aggirare le regole e sfuggire ai controlli. Quanto a questi ultimi, del resto, essi sono per definizione problematici. I controlli, in qualsiasi settore e in qualsiasi paese, intervengono sempre con ritardo e quando i buoi sono già scappati dalle stalle. I tempi di reazione dei controllori e quelli degli operatori che vogliono sfuggirli sono drammaticamente diversi e la rincorsa degli uni alla ricerca degli altri è quasi

sempre perduta dai controllori. Non credo quindi che il problema stia nelle regole e nei controlli, anche se è evidente che si possono migliorare le une e gli altri. Il cuore del problema è tuttavia altrove e risiede proprio nei comportamenti degli operatori. Può sembrare banale, ma le regole e i controlli funzionano solo quando l'etica che ispira i comportamenti degli operatori li induce al rispetto delle une e degli altri.

Ecco perché dico che Benedetto XVI ha dimostrato di avere ben capito il funzionamento dell'economia, concentrando quindi la sua attenzione sui comportamenti degli operatori e non sulle regole e sui controlli.

9. Verso una società più responsabile e sobria

Ho prima affermato che l'avvento dell'etica ispirata al Magistero sociale della Chiesa, così come auspicato da Benedetto XVI, non è misurabile in termini politici. Il principio è largamente condiviso e attuale, ma la soluzione non è semplice. Cambiare i comportamenti delle persone esige tempo ed è ancora più difficile quando si tratta di cambiamenti che vanno contro le tendenze comuni. E che la tendenza quasi generalizzata – cioè con eccezioni, anche importanti, cui del resto l'Enciclica dedica ampio spazio in più punti – sia stata negli ultimi anni volta all'exasperazione dei comportamenti economici dei singoli operatori, compresi i consumatori su cui si basano in fin dei conti le sorti dei sistemi economici e delle imprese, è fatto noto a tutti. E che questo testimoni la ricerca della massimizzazione degli interessi personali e la contemporanea negazione della ricerca del bene comune è altrettanto evidente.

Ora, la crisi economica cui si fa necessariamente riferimento nel commento dell'Enciclica, ha ridimensionato, in molti casi anche in modo e in misura drammatici, il reddito delle persone e quindi ha fatalmente influito sul loro tenore di vita e sulle loro spese, specialmente nel comparto dei beni di consumo. Sono stati ridimensionati i principali consumi delle famiglie, come quelli alimentari e dell'abbigliamento, si sono ridotte le spese per divertimenti e per il turismo, si è assistito ad una vera rivoluzione nel campo dei veicoli da trasporto e così via. I consumatori sembrano aver capito che la festa è finita e sono stati in qualche modo costretti a ritornare più sobri, riprendendo le abitudini di un tempo in cui l'attenzione agli aspetti qualitativi e quantitativi della spesa era molto maggiore. Le esagerazioni che, anche in Italia, ci avevano condotto a vivere ben al di sopra delle nostre possibilità reali sono state fortemente ridotte.

Il problema è ora vedere che cosa accadrà dopo la fine della crisi, quando i redditi individuali torneranno a salire. In realtà, tutto lascia prevedere che con la ripresa

economica riprenderà pure l'inflazione e che, conseguentemente, l'incremento dei redditi sarà essenzialmente nominale almeno per alcuni anni, nel corso dei quali la capacità di spesa in termini reali non dovrebbe cambiare di molto. Le probabilità che, con la fine della crisi, le migliorate possibilità di spesa dei consumatori consentano loro la ripetizione dei modelli adottati nel periodo precedente la crisi sono quindi molto basse. E' invece assai probabile che le modifiche già intervenute e quelle ancora in corso nel comportamento dei consumatori – e, mutatis mutandis, quanto visto a loro proposito potrebbe valere anche per le imprese, che in questo periodo sono state ossessionate dalla riduzione dei costi aziendali – diventino permanenti perché la memoria delle conseguenze dei vecchi comportamenti è destinata a durare a lungo. «L'abitudine alla sobrietà – è stato recentemente affermato riprendendo un tema assai caro al Cardinale Tettamanzi²³ – potrebbe diventare per molti un comportamento acquisito così come la memoria dei timori trascorsi porterebbe a una maggiore propensione al risparmio: la semplicità diventerebbe così una ambizione culturale delle future relazioni economiche e finanziarie, perché molti degli squilibri della crisi attuale hanno radici nella straordinaria complessità delle innovazioni e dei conseguenti prodotti, introdotti nel corso di questi anni»²⁴.

Se tutto questo accadesse si compirebbe certamente un bel passo in avanti verso un mondo economico e finanziario più orientato all'etica e alla ricerca del bene comune. Non sarebbe ancora la soluzione del problema, ma potrebbe essere la dimostrazione che verso tale soluzione, con i mutamenti comportamentali degli operatori economici che si sono analizzati, si può tentare di andare. Sarebbe questa la più bella e consistente conferma che la teoria di cui l'Enciclica è impregnata e alla quale è ispirata possa tradursi in realtà, realtà che è – come afferma il Pontefice – l'unico aspetto dell'economia che interessi l'uomo. Sarebbe anche la prova che la crisi che stiamo attraversando – come tutte le numerose altre crisi che hanno caratterizzato la storia dell'uomo – produce sulle singole persone e sulla società effetti più o meno devastanti, ma offre loro anche delle straordinarie opportunità, accelerando certe tendenze virtuose del comportamento economico, che deve essere concentrato sull'impegno per rimediare agli effetti suddetti, per riposizionarsi nella vita e nel mercato e per regolare quel cammino più o meno felice che dovranno intraprendere gli uomini quando la crisi sarà almeno temporaneamente finita.

²³ Vedi il volume citato in precedenza.

²⁴ L. CAMPIGLIO, *L'economia, la finanza e la crisi*, *ibid.*, 107. Vedi anche il pensiero di G. GUZZETTI, loc. cit., diffusamente.

NOVITÀ

Ol'ga Sedakova
**APOLOGIA
DELLA RAGIONE**



Il Paradiso terrestre nella *Divina Commedia* di Dante

Il pensiero di Goethe nel *Dottor Živago*

Apologia del razionale: Sergej Averincev

pp. 160 • € 12,00



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

«Incarnati nella vita del mondo»

I media alla luce della *Caritas in Veritate*

Massimiliano Padula

Pontificia Università Lateranense (Città del Vaticano)

Premessa di orizzonte

Nel bene e nel male, [i media] sono così incarnati nella vita del mondo, che sembra davvero assurda la posizione di coloro che ne sostengono la neutralità, rivendicandone di conseguenza l'autonomia rispetto alla morale che tocca le persone.

Benedetto XVI, *Caritas in Veritate*

Una riflessione sui media alla luce della *Caritas in Veritate*, non presuppone la lettura esclusiva del capitolo sesto – l'ultimo dell'enciclica – intitolato: *Lo sviluppo dei popoli e la tecnica* (CV, 68-77), ed in particolare il numero 73, ma estende l'attenzione a tutto quanto il documento.

L'enciclica di Benedetto XVI, infatti, è un fluire di contenuti e di prospettive, che nel loro sviluppo argomentativo, si servono l'una dell'altra e si sostengono, ispirate dall'amore di Dio per l'uomo mai visto come un punto di arrivo, ma come un centro intorno a cui ruota una costante ricerca del *vero* e un agire ispirato dalla *carità*.

Un altro apparente ostacolo per articolare la riflessione può essere rappresentato dalla singolarità dell'argomento: mai nessuna enciclica sociale aveva esplicitamente dedicato un passaggio così ampio e incisivo ai mezzi di comunicazione, evidenziandone la presenza radicata e modellante all'interno della famiglia umana.

Già nella *Centesimus Annus* Giovanni Paolo II aveva intercettato la rilevanza sociale dei mezzi di comunicazione sociale insistendo sui rischi che i media possono procurare alla collettività

«Essi – scrive il Papa polacco – possono rappresentare un possibile ostacolo alla crescita dell'uomo a causa dalla manipolazione operata da quei mezzi di comunica-

zione di massa che impongono, con la forza di una ben orchestrata insistenza, mode e movimenti di opinione, senza che sia possibile sottoporre a una disamina critica le premesse su cui essi si fondano» (CA, 41). Ma l'Enciclica del 1991 guarda ad essi anche attraverso la dimensione della speranza: «L'attenta e premurosa sollecitudine verso il prossimo, nel momento stesso del bisogno, oggi facilitata anche dai nuovi mezzi di comunicazione che hanno reso gli uomini più vicini tra loro, è particolarmente importante in relazione alla ricerca degli strumenti di soluzione dei conflitti internazionali alternativi alla guerra».

Quattro anni prima, nella *Sollicitudo rei socialis* (1987), si fa solo un cenno alla tecnologia considerata, se mal interpreta ed usata, al pari del denaro, dell'ideologia e della classe, una pericolosa forma di idolatria (cfr. SRS, 37).

Soltanto la lettera apostolica *Octogesima adveniens* (1971) dedica, come la *Caritas in Veritate*, un intero numero ai media denotandoli come uno tra i «principali mutamenti del nostro tempo», che influenza «la trasformazione delle mentalità, delle cognizioni, delle organizzazioni e della società stessa» (cfr. OA, 20).

È nella comparazione tra questo passaggio ed il numero 73 della *Caritas in Veritate*, che risulta possibile intessere una valutazione compiuta di cosa siano “adesso” i mezzi di comunicazione.

Se nel 1971 Paolo VI presentì da un lato, gli aspetti positivi dei mezzi («per loro tramite, le informazioni di tutto il mondo ci giungono quasi istantaneamente creando un contatto al di là delle distanze ed elementi di unità tra gli uomini»), dall'altro li decodificò come «un nuovo potere», interrogandosi «sui detentori reali di questo potere, sugli scopi che essi perseguono e sui mezzi posti in opera, sulla ripercussione, infine, della loro azione nei confronti dell'esercizio delle libertà individuali, tanto nel settore politico e ideologico, come nella vita sociale, economica e culturale» (OA, 20).

Erano gli anni in cui l'universo dei mezzi di comunicazione ha conosciuto, nelle società occidentali, trasformazioni radicali ed in parte inattese, sia sul terreno dell'innovazione tecnologica, sia su quello degli assetti economici e giuridici.

La *Octogesima adveniens* si colloca proprio nel *range* temporale compreso fra il 1970 ed il 1990, un periodo che «ha visto il trionfo del modello commerciale, e la compiuta equiparazione della comunicazione, in tutti i suoi settori, alla produzione e distribuzione di merci»¹.

I media superano, quindi, le etichette passate di industria culturale in cui la tecnica acquista il suo potere sulla società² e di costruttori di cultura di massa, in cui «i

¹ P. ORTOLEVA, *Mediastoria. Mezzi di comunicazione e cambiamento sociale nel mondo contemporaneo*, Milano 2002, 119.

² Cfr. T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1997.

valori individuali [...] – amore, felicità, compimento di sé – sono precari e caduchi³, per diventare qualcosa di più complesso, più insinuante ed innervante nel tessuto sociale, culturale ed economico.

In Italia, ad esempio, quegli anni hanno rappresentato l'esaltazione di quella che Guy Debord, nel 1967, definiva *la società dello spettacolo*⁴, espressione quanto mai superata alla luce dell'attuale contesto tecnomediale. In quegli anni (in Italia si assiste all'affermazione delle televisioni commerciali), si verifica la tesi debordiana, secondo cui l'economia di mercato presentava una società in cui tutto è merce e in quanto tale per essere venduta deve prima essere presentata. È la società in cui l'immagine diviene elemento fondamentale per poterne preservare la continuità: una società in cui è lo stesso uomo a farsi immagine.

1. Il magistero

È con il Concilio Vaticano II che il Magistero della Chiesa ha focalizzato la sua attenzione alla globalità dei *mass media* e alla loro influenza nella comunità ecclesiale, producendo numerosi prove a partire dal Decreto conciliare *Inter Mirifica*.

Il decreto, prima testimonianza che la Chiesa Cattolica ha espressamente dedicato ai mezzi di comunicazione, offre lo spunto per soffermarsi su quel termine “sociale” che rischia di creare ambiguità e sovrapposizione di contenuti.

Aggettiva del termine “sociale”, la parola “comunicazione” è solita usarsi per indicare fenomeni di interrelazione umana, generalmente vincolata ad un complesso tecnologico; denota così tutti i sistemi di diffusione per via visiva, auditiva, audiovisiva (analogica o digitale), organizzati in modo da permettere un'estensione notevole dei messaggi, capace di raggiungere il maggior numero di persone e, soprattutto, di influire sulla socializzazione. Il pubblico di riferimento dei mezzi di comunicazione appare, in un primo momento indistinto, intangibile, destrutturato, delocalizzato e despaializzato, un insieme di «individui anonimi, caratterizzati da una scarsissima interazione o comunicazione tra i suoi membri»⁵.

Con “comunicazioni di massa” si vuole indicare lo stesso processo di comunicazione a largo raggio d'azione e “contemporaneamente” sottolineare, la realtà di

³ E. MORIN, *Lo spirito del tempo*, Roma 2002, 206.

⁴ Cfr. G. DEBORD, *La società dello spettacolo*, Milano 2008.

⁵ V. PRICE, *Public opinion*, London 1992, 139 (tr. it. *L'opinione pubblica*, Bologna 2004).

“massa” dei recettori, cioè individui non organizzati, accomunati dal fatto casuale di prestare attenzione ad uno stesso oggetto di interesse, quello presentato dai *mass media*⁶.

L'equiparazione semantica tra “strumenti di comunicazione sociale” (a cui l'*Inter Mirifica* era dedicata) e “mass media” trova il superamento definitivo qualche decennio più tardi, quando le tecnologie digitali iniziano ad affermarsi. Internet e gli strumenti digitali sono semplicemente media, *mezzi*, attraverso cui comunicare con altri, spingersi oltre lo spazio fisico di appartenenza ma divengono anche «estensioni biotecnologiche del corpo e del pensiero»⁷.

I media vanno considerati, pertanto, componenti fondamentali e vitali per le singole persone, per i gruppi e per la società. La storia dell'umanità e storia di comunicazione, cioè di sviluppo delle attitudini dell'uomo nel comunicare ad altri uomini intenzioni, desideri, sentimenti, conoscenze, esperienze⁸.

La diffusione della fede e dei suoi principi fondativi è stata, dunque, fin dalla sua origine la missione principale dell'istituzione/Chiesa, sempre interessata ai problemi della comunicazione.

Questo vale in modo particolare per la dimensione evangelizzatrice della comunicazione della Chiesa che il Concilio Vaticano II ha evidenziato nella costituzione pastorale *Gaudium et Spes*⁹: «la Chiesa deve comunicare il suo messaggio alla cultura nella quale essa vive nel linguaggio di quella cultura» (*GS*, 44).

Si tratta di individuare ed intercettare i “linguaggi” della cultura contemporanea per comunicare con gli uomini che vivono in questa cultura. In quest'ottica, la Chiesa è dunque da sempre chiamata a confrontarsi con le novità sociali e culturali causate e prodotte dai mezzi di comunicazione. Confronto non sempre facile in quanto il rapporto tra Chiesa e modernità si riflette in modo significativo nell'atteggiamento che la gerarchia ecclesiastica ha via via assunto di fronte all'emergere dei mezzi della comunicazione di massa nell'epoca moderna: dalla stampa al cinema, alla radio e televisione, fino ai media digitali.

⁶ Cfr. D. McQUAIL, *Le comunicazioni di massa*, Bologna 1993.

⁷ D. DE KERCKHOVE, *Dall'alfabeto a Internet. L'homme “littère”: alfabetizzazione, cultura, tecnologia*, Milano-Udine 2008, 155.

⁸ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il dovere pastorale della comunicazione sociale* in AA.VV., *Nuova evangelizzazione e comunicazione sociale*, Roma 1992.

⁹ PAOLO VI, l'8 dicembre 1965, ultimo giorno del Concilio Vaticano II, promulga la Costituzione Conciliare *Gaudium et spes*, che ha per argomento la Chiesa nel mondo contemporaneo. Si tratta di un documento collegiale, frutto di un lungo studio, di approfonditi dibattiti. La novità rivoluzionaria della *Gaudium et Spes* sta nel cambiamento di prospettiva della Chiesa di fronte all'uomo e al mondo: l'uomo diventa la strada della Chiesa e non il solo destinatario dei suoi messaggi.

Tra l'immoralità insolente rimproverata ai media del tempo di Clemente XIII nell'enciclica *Christianae reipublicae salus* del 26 novembre 1763 e la comunicazione considerata da Giovanni Paolo II come nuova «frontiera della missione della Chiesa», un buon cammino è stato fatto.

Come quella di altre organizzazioni complesse, la comunicazione della Chiesa ha subito un'evoluzione lenta e continua che l'ha portata a non trovarsi indifesa di fronte alle innovazioni progressivamente prodotte.

Robert White¹⁰ distingue due periodi di questa evoluzione: il primo che va dal 1830 al 1960 ed il secondo che ha preso le mosse dalle innovazioni apportate dal Concilio ecumenico vaticano II.

Il primo periodo è caratterizzato da un grande processo di rivitalizzazione della Chiesa basato sull'organizzazione di missioni popolari e sulla diffusione di una cultura cattolica parallela a quella secolare. In questo periodo alla struttura gerarchica ed organizzativa dell'apparato si sono affiancate iniziative maggiormente radicate nel tessuto laico che hanno contribuito a diffondere il messaggio cattolico.

Nel secondo periodo, con il velocizzarsi del processo di secolarizzazione, le innovazioni della Chiesa sono derivate dalle scelte operate dal Concilio indetto da papa Giovanni XXIII.

È dal Concilio, come già accennato, che deriva l'*Inter Mirifica*, decreto conciliare *sugli strumenti di comunicazione sociale*, pietra miliare dell'entusiasmo ecclesiastico generato da quei «meravigliosi mezzi» la cui «efficacia di tali strumenti si estende oltre i confini delle singole nazioni e fa sì che i singoli individui diventino quasi cittadini del mondo» (IM, 22).

Il Decreto, così come tutti i documenti posteriori¹¹, hanno viaggiato di pari passi ai modelli teorici proposti dalla *media research* del tempo, osservando l'evoluzione dei media non soltanto da un punto di vista tecnico. La Chiesa ha sempre messo in luce gli aspetti controversi dei media, indirizzando il loro uso ad una logica di bene comune e di rispetto primario della dignità di ogni uomo.

«Tutto ciò ha importanti conseguenze pastorali – si legge nell'Istruzione *Aetatis Novae* (1992) –. Si può, infatti, ricorrere ai media, tanto per proclamare il Vangelo, quanto per allontanarlo dal cuore dell'uomo. L'intrecciarsi sempre più serrato dei

¹⁰ Robert White, gesuita, è professore emerito presso la Pontificia Università Gregoriana.

¹¹ A parte l'Istruzione Pastorale *Communio et progressio* sugli strumenti della Comunicazione Sociale pubblicata per disposizione del Concilio Ecumenico Vaticano II (1971), si segnalano la più recente Lettera Apostolica *Il Rapido sviluppo* (2005) di Giovanni Paolo II ai responsabili delle comunicazioni sociali e le 44 Giornate delle Comunicazioni sociali, l'ultima delle quali è intitolata *Il sacerdote e la pastorale nel mondo digitale: i nuovi media al servizio della Parola* (16 maggio 2010).

media nella vita quotidiana influenza la comprensione che si può avere del senso della vita» (AN, 4).

Il riferimento ai processi di comprensione si fa più esplicito quando nell'Istruzione evidenzia come i «media hanno la capacità di pesare non solo sulle modalità, ma anche sui contenuti del pensiero. Per molte persone, la realtà corrisponde a ciò che i media definiscono come tale; ciò che i media non riconoscono esplicitamente appare insignificante. Il silenzio può anche essere imposto *de facto* a individui o a gruppi che i media ignorano; la voce del Vangelo può, così anch'essa, ritrovarsi ridotta al silenzio, senza essere tuttavia interamente soffocata» (AN, 4).

La teoria della spirale del silenzio, elaborata qualche anno prima dalla sociologa tedesca Elisabeth Noelle-Neumann (1984), nei suoi contenuti, non è molto lontana dalle affermazioni precedenti dell'*Aetatis Novae*.

Essa parte dal presupposto che più i media parlano di certe tematiche, più queste tendono a divenire centrali e ad imporsi all'attenzione del grande pubblico e, al contrario, ciò che non appare sui media tende ad essere ritenuto marginale, poco importante e tendenzialmente delegittimato nella sua rilevanza sociale e culturale.

La Chiesa è ben cosciente di questo rischio che può essere scongiurato solo attraverso la conoscenza: «si ha meno paura del potere [dei media] quando lo capisce. E si giudicano con minore arroganza coloro i quali in diverse circostanze hanno dovuto adattarsi all'opinione pubblica»¹².

Conoscenza significa anche garantire le bussole necessarie, le chiavi interpretative per decodificare questo nuovo assetto del reale che i media stanno impiantando nel tessuto sociale. A questo riguardo le due fasi individuate da Robert White inseriscono soltanto i primi due tasselli nel più ampio mosaico comunicativo della Chiesa cattolica. Osservando l'evoluzione della comunicazione e dei suoi strumenti degli ultimi trent'anni, sono almeno altri due i tasselli da inserire.

Un primo, parallelo temporalmente al pontificato di Giovanni Paolo II (1978-2005) e l'ultimo, più recente che incomincia il 18 giugno 2004 con la promulgazione da parte della Conferenza episcopale italiana del Direttorio sulle comunicazioni sociali *Comunicazione e missione*.

Che i 27 anni del pontificato di Giovanni Paolo II, eletto il 16 ottobre 1978, siano stati caratterizzati da un esercizio straordinario della comunicazione non è una novità e non necessita di particolari celebrazioni. Piuttosto, pare meritevole il tentativo di analizzare il senso di una riuscita comunicazione tra Chiesa cattolica e società moderna e le condizioni per cui questa relazione possa aver vinto la sfida di trasmet-

¹² E. NOELLE-NEUMANN, *La spirale del silenzio*, Roma 2002, 32.

tere o rendere più convincenti i valori spirituali e antropologici agli individui. Da qui il tentativo di Giovanni Paolo II di utilizzare proprio i media per una strategia di riconquista antropologica, culturale e politica, e non solo confessionale.

Secondo Giancarlo Zizola «è con Giovanni Paolo II che i media di massa diventano completamente interni alla chiesa, parte costitutiva della sua missione rompendo con un passato in cui erano al massimo tollerati come male minore. Essi danno nuova forma al disegno tipicamente apologetico, già adottato da Leone XIII e rilanciato da Pio XI, di battere in breccia la secolarizzazione moderna mediante l'uso sistematico dei suoi strumenti più caratteristici. I media sono chiamati ad assicurare la piena espansione del progetto del pontificato, dominato dalla preoccupazione di restaurare il messaggio religioso al centro della modernità e di costituire la Chiesa Cattolica come forza portante dell'ethos collettivo, nell'agorà dominata dai nuovi oligopoli delle comunicazioni elettroniche e dal "pensiero unico. [...] Grazie al suo carisma personale Karol Wojtyła introduce la figura papale nel grande spettacolo televisivo che consuma della religione, secondo gli interessi dominanti del sistema mercato e nello stesso tempo riesce a trasformare la sua propria figura in un simbolo planetario della potenza direttiva e regolativi del sacro, associato alla potenza universale dei media»¹³.

La sua parola, non meno la sua gestualità, bastavano a comunicare quella "parola viva" che con Wojtyła è stata ricompresa e rivissuta decongestionandosi da quella rigidità, gerarchicamente controllata, che rischiava di trasmettere un messaggio astratto.

È con il papa polacco che la Sala Stampa della Santa Sede¹⁴ diventa «un'istituzione funzionante secondo i migliori risultati della scienza politica delle comunicazioni e della filosofia delle élites al potere: per la prima volta – dopo decenni di pressioni da parte dei giornalisti, e dopo tensioni anche aspre – sono state adottate procedure e regolamenti moderni, come l'embargo, le conferenze stampa, le comunicazioni *off-records*, i *briefing*, eccetera»¹⁵.

È con il papa polacco, infine, che quel «primo areopago del tempo moderno [costituito dal] mondo delle comunicazioni»¹⁶ si concepisce come un mezzo per «far

¹³ G. ZIZOLA, *L'informazione in Vaticano. Da Pio IX a Giovanni Paolo II*, Viareggio 2002, 55-56.

¹⁴ Joaquín Navarro Valls, direttore della sala stampa vaticana dal 1984 al 2006, è stato il primo vero portavoce moderno di un pontefice. "Arto comunicativo" di Giovanni Paolo II, ha saputo mediare magistralmente l'informazione contribuendo a rendere la figura papale una figura straordinariamente mediatica.

¹⁵ *Ibid.*, 56.

¹⁶ L'espressione è tratta dalla *Redemptoris missio* (37), enciclica di Giovanni Paolo II (1990) sul mandato missionario della Chiesa, nella quale il Papa si sofferma sul mondo della comunicazione come l'areopago dei tempi moderni, dove Vangelo e cultura devono tornare ad intrattenere rapporti amicali.

conoscere la propria identità, i propri valori, e non come un fine in sé. La comunicazione istituzionale della Chiesa, si trova pertanto, al servizio dell'istituzione e del messaggio che ha ricevuto: deve centrarsi sugli aspetti essenziali della sua identità e non quelli periferici, nonostante cerchi il dialogo a partire da basi comuni»¹⁷.

Il Direttorio *Comunicazione e Missione* della Conferenza Episcopale Italiana è la manifestazione concreta delle sollecitazioni antropologiche, teologiche e pastorali che il Magistero aveva prodotto fino alla promulgazione del Direttorio.

Il Direttorio stesso, documento nato nell'ottica del Progetto culturale orientato in senso cristiano voluto della Chiesa italiana, si propone di agire cristianamente nel mondo della comunicazione, quella comunicazione che viene intesa non solo nel senso ampio e antropologico, ma soprattutto come parte del vissuto quotidiano delle persone e della collettività e nelle strutture e strumenti che la reggono e le danno forma. Anzitutto, è evidente l'esigenza di far crescere la consapevolezza che la Chiesa esiste per la comunicazione della fede, sia nei termini di un'accoglienza piena della comunicazione che viene da Dio, sia attraverso un progetto pastorale organico che, attraverso organismi e strutture adeguate, integri il comparto dei media nella missione della Chiesa sia a livello nazionale che locale. In seconda istanza, esso intende promuovere la dimensione comunicativa come parte integrante dell'azione pastorale in quanto tale, e si manifesta con l'attivazione, soprattutto a livello locale o diocesano, di ruoli e strutture atte alla comunicazione.

Un ultimo tassello, ancora *in progress* è rappresentato dalle sfide che i media digitali inoltrano. Sfide che non possono essere affrontate se non si decifra la nuova fisionomia della contemporaneità, sempre più iniettata nei media. Essi stanno riconfigurando il sociale, i suoi affluenti culturali, le relazioni tra individui, i comportamenti e le percezioni, i modelli educativi, determinando profondamente le cornici dell'esistenza degli individui, soprattutto delle nuove generazioni.

2. L'ambiente mediale

I media non sono oggetti o elementi esterni all'uomo, ma sono parte della sua stessa esperienza. L'individuo vive inesorabilmente dentro i media, così come i media vivono in lui: non è pensabile arrestarne o sospenderne l'espansione, diminuirne

¹⁷ J. M. LA PORTE, *Introduzione alla comunicazione istituzionale*, in www.perspectivesoncommunication.com (2005).

la distanza. I contenuti, i codici ed i linguaggi da essi prodotti sono un «torrente al di là della nostra portata eppure in certo senso (crediamo), sotto il nostro controllo: questa esperienza è il cuore di uno stile di vita»¹⁸.

C'è poi la difficoltà che deriva dalla polisemia, dalla pluralità di usi e contenuti assegnati e prodotti dai media. Un'importante espressione di questa pluralità è quella che riguarda la distinzione tra aspetti sociali – relazioni, socialità, ubiquità virtuale – ed effetti biologici che investono sensi e cervello, modificandone percezioni e comprensioni del reale.

Quest'ultimo processo che si riferisce, in particolare, ai media digitali, rappresenta uno dei filoni più recenti e proficui della storia del pensiero comunicativo poiché traccia i contorni di una disciplina, la *biomediologia*, che getta le basi per un cambio di prospettiva assoluto. Per la prima volta, infatti, la neuroscienza, una disciplina di matrice chimico-fisica, si accosta al discorso sui media, evidenziando come la tecnologia digitale modifica i circuiti neurali nel cervello umano ed innesca, nelle nuove generazioni, un processo evolutivo del tutto nuovo (e per molti versi, ancora sconosciuto). Chiariscono i neuroscienziati Gary Small e Gigi Vorgan come «oggi il ritmo vertiginoso dell'innovazione tecnologica, non rappresenta soltanto una sfida per chi, come noi, è nato, prima che ogni scrivania fosse occupata da un computer, ma realmente sta alterando i collegamenti neurali del cervello delle giovani generazioni, modificando e trasformando i tradizionali divari generazionali in qualcosa di nuovo: una voragine che io chiamo *brain gap*»¹⁹.

Il divario a cui si fa riferimento è relativo ad una nuova configurazione di società che «appare divisa in due gruppi culturali: i *digital natives* che sono nati nel mondo della tecnologia digitale e i *digital immigrants* che sono stati proiettati in questo scenario, da adulti»²⁰.

2.1. *Digital natives*

Nel 1999 Roger Silverstone, scriveva che le «tecnologie emerse negli anni recenti [...] fanno cose nuove. Offrono nuove possibilità»²¹. Non si trattava di postulare la nascita di un insieme di nuove forme medialità contrapposte ai tradizionali mezzi di

¹⁸ T. GITLIN, *Sommersi dai media. Come il torrente delle immagini e dei suoni invade le nostre vite*, Milano 2003, 12.

¹⁹ G. SMALL, G. VORGAN, *iBrain: Surviving the Technological Alteration of the Modern Mind*, New York 2009, 24.

²⁰ *Ibid.*, 24.

²¹ R. SILVERSTONE, *Perché studiare i media?*, Bologna 2002, 118.

comunicazione di massa. Piuttosto prendeva sempre più forma la consapevolezza che la digitalizzazione e l'informatizzazione stiano “foderando” il tessuto, gli attori ed i processi sociali, innescando una spinta al mutamento senza precedenti. Questo nuovo “involucro della contemporaneità”²² non è appannaggio esclusivo dei media digitali, delle tecnologie di nuova generazione ma investe il campo «dei media in generale: mezzi di comunicazione di massa, globali, regionali, nazionali, locali, personali; i mezzi di comunicazione tradizionali e quelli interattivi; quelli audio e quelli audio-visivi; la stampa; i media elettronici e quelli meccanici, quelli digitali e quelli analogici; il grande ed il piccolo schermo; i media *mainstream* e quelli alternativi; i media fissi e quelli mobili, i media ibridi e quelli stand-alone»²³.

Questo carattere tranfunzionale dei media contribuisce a delineare i contorni di un territorio tutto nuovo, *deterritorializzato*²⁴ da un lato, ma ben strutturato dall'altro. È questo uno spazio sociale a tutti gli effetti, in cui gravitano identità, personalità, affetti, paure, percezioni del reale. Questo torrente dei media sgorga da sorgenti antiche. L'idea di accogliere le immagini degli altri, di fagocitare contenuti, di proiettare immagini di sé in contesti differenti, accompagna l'uomo da diversi decenni, da quando, cioè, egli entra in contatto con le meraviglie della tecnica, da quando può guardare uno schermo, digitare una tastiera. Sono questi i germogli di una nuova società, le monadi di un nuovo modo di essere vivi²⁵.

In questa nuova riconfigurazione del sociale in prospettiva mediale, sbocciano nuove individualità, identiche nell'aspetto a quelle precedenti, difformi per percezioni, approcci relazionali e comportamenti.

È la generazione che Mark Prensky etichetta come *Digital natives*, un agglomerato sociale, esposto fin dall'infanzia, ad una cultura visiva ed iconica (televisione, computer, videogiochi) che acutizza la sensibilità e tutti quanti i processi cognitivi che partono dall'immagine. Questa *tecnogenerazione* è già istintivamente abituata a mettere in comune le esperienze, a confrontarsi in modo diretto, a darsi consigli e a dialogare simultaneamente. Attraverso la Rete, ad esempio, essi giocano, hanno una pagina su un *social network*, partecipano a *forum* mirati, sono *bloggers*, *chattano* e si guardano in *webcam*.

²² Cfr. M. PADULA (ed.), *L'involucro della contemporaneità. Un discorso sui media*, Città del Vaticano 2010.

²³ R. SILVERSTONE, *Mediapolis. La (ir)responsabilità dei media nella civiltà globale*, Milano 2009, 7.

²⁴ Cfr. S. LATOUCHE, *La megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, Torino 1995.

²⁵ Cfr. C. M. MARTINI, *Il lembo del Mantello*, Milano 1991; M. PADULA, *Immersi nei media. Il nuovo modo di essere vivi*, Soveria Mannelli 2009.

Un primo dato che emerge fortemente da questi primi accenni al mondo dei *digital natives* riguarda la loro identità. Un ambiente – compreso quello dei media – è sempre un luogo di elezione identitaria. Nascervi o adattarvi è, quindi, un processo radicalmente diverso. Chi vi nasce, infatti, vive l'ambiente con naturalezza e sviluppa le capacità necessarie per addattarsi.

Mark Prensky evidenzia come «oggi i nostri studenti non sono soltanto cambiati radicalmente da quelli del passato, né hanno semplicemente cambiato il loro gergo, i vestiti, gli ornamenti del corpo o gli stili di vita, come è accaduto in precedenza tra le generazioni. Un grande processo di discontinuità ha avuto luogo. Un processo che potremmo definire “singolarità” che trasforma radicalmente le cose in modo tale che diventa impossibile guardare al passato. Questa cosiddetta “singolarità” è l'arrivo e la rapida diffusione della tecnologia digitale nel corso degli ultimi decenni del ventesimo secolo»²⁶.

Ma già con le tecnologie di vecchia generazione (*old media*) questo processo di rimodellamento in chiave mediale era già iniziato. La televisione, scriveva qualche anno fa Derrick De Kerckhove, «fornisce una sorta di realtà “mentale” fuori dal corpo e dalla mente. Mentre si guarda la televisione, se i propri pensieri non vagano altrove e se non si tiene in mano il telecomando, le immagini dello schermo sostituiscono le proprie. Si entra a far parte dell'immaginario collettivo e del pensiero anche esso collettivo che mette questo immaginario a disposizione. [...] Quando guardiamo la televisione dobbiamo naturalmente trarre dalle immagini un qualche senso, sia pur minimo, sebbene non ci sia molto spazio per altre attività mentali. Il nostro compito consiste nell'interpretare la sequenza di immagini e di suoni come facciamo nella vita quotidiana: dobbiamo dare un senso a quanto avviene secondo per secondo»²⁷.

Il mezzo televisivo, così come la radio (e gli altri media tradizionali come il cinema e la stampa) in precedenza, coltivano il terreno fertile dell'ambiente mediale, sono l'*humus* che ha fermentato l'habitat dei nativi digitali. Questi ultimi non hanno bisogno di riconfigurare i loro rapporti, le chiavi di interpretazione mediante cui decodificano il mondo. Questo processo, essenziale per i loro predecessori è, «per un bambino che cresce immerso nella cultura delle immagini, questa gli sembra la cosa più naturale del mondo. Gli sembra essere la natura. Aspettarsi che immagini e suoni compaiano a comando (o anche senza che siano richiesti o voluti) sembra normale quanto aspettarsi il sorgere del sole»²⁸.

²⁶ M. PRENSKY, *Digital Natives, Digital Immigrants*, in *On the Horizon* 9, 5 (2001) 1.

²⁷ D. DE KERCKHOVE, *La pelle della cultura, Un'indagine sulla nuova realtà elettronica*, a cura di C. Dewdney, Genova 1996, 207.

²⁸ T. GITLIN, *Sommersi dai media*, 15.

Differente è la riflessione su coloro che in questa cultura *cybersociale*²⁹ ci si sono ritrovati. Lo stesso Prensky conia per essi l'espressione *digital immigrants*, sottolineando soprattutto la distanza che li separa dai nativi: «i migranti digitali – come tutti gli immigrati (c'è qualcuno che lo fa meglio) –, imparano ad adattarsi all'ambiente in cui vivono; essi mantengono sempre, in qualche misura, il loro “accento” (linguaggio), ossia conservano parte della loro identità originaria. [...] Oggi i non giovanissimi sono protagonisti di un processo di socializzazione differente da quello che sta investendo i loro figli; stanno imparando una nuova lingua. E un linguaggio appreso più tardi nella vita – ce lo dice la scienza – investe una parte differente del cervello»³⁰.

La dicotomia migranti/nativi, può, alla luce dello scenario contemporaneo di immersione *tout court* nei media, apparire travicante. Da una riflessione in superficie emerge una sorta di contrapposizione identitaria tra i due *digital inhabitants* come se fossero entità distinte, parlanti lingue differenti e caratterizzate da un *gap* che appare incolmabile. A causa di questa frizione che non illumina le caratteristiche comuni ma tende a manifestare le diversità, si preferisce prendere in prestito l'espressione “Gutenberg native” che Paolo Ferri usa «per identificare tutti quei soggetti che sono nati, cresciuti e si sono formati – almeno per la prima parte della loro vita – all'interno dell'universo sociale ed economico della Galassia Gutenberg»³¹.

Nella sua Galassia Gutenberg McLuhan analizza, infatti, con dovizia di particolari, quali furono gli effetti sociali e culturali dell'invenzione della stampa: «si tratta di una società e di un'economia caratterizzate dalla diffusione della produzione industriale di massa, dai mezzi di comunicazione di massa (*in primis* la televisione, ma anche la radio ed il cinema) e da una modalità di relazioni sociali e comunicative caratterizzata dalla passività della maggior parte del corpo sociale rispetto alle decisioni politiche e ai consumi materiali ed immateriali»³².

Il quadro fin qui descritto rimanda al passaggio rivoluzionario dalla cultura orale alla cultura alfabetica. Se nella cultura orale la parola è una forza viva, risonante, attiva e naturale, nella cultura alfabetica la parola diventa un significato mentale, legato al passato. La stampa, pertanto, ausiliata poco dopo da radio e televisione, ha impiantato processi sociali nuovi. L'individualismo, la meccanizzazione, l'omoge-

²⁹ Cfr. F. CASALEGNO, *Le Cybersocialità. Nuovi media e nuove estetiche sociali*, Milano 2007.

³⁰ M. PRENSKY, *Digital Natives, Digital Immigrants*, 2.

³¹ P. FERRI, *La scuola digitale. Come le nuove tecnologie cambiano la formazione*, Milano 2008, 57.

³² *Ibid.*, 58

neizzazione, il consumo di massa sono soltanto alcune delle conseguenze della tecnomedialità e, come tali, hanno – insiste McLuhan – reso possibile l'era moderna³³.

Accanto ai nativi e ai migranti/Gutenberg digitali, esiste un gruppo di individui privi di qualsivoglia incontro con i tecnomedia. Essi rappresentano una nicchia di popolazione, certamente la più anziana, quella più povera (di tecnologie digitali) o quella, volutamente non integrata che patisce repulsione o rifiuta ogni possibile legame con i media.

Questa porziuncola sociale ha una sorte predestinata: l'ambiente mediale, così come si sta configurando, non prevede altri spazi. Essi sono destinati a cadere in una spirale di silenzio, in una sacca di emarginazione, un fenomeno che si proverà a definire, richiamando ancora una volta Prensky, “disintegrazione digitale”.

L'ambiente mediale, inizia, quindi, a germogliare già da qualche decennio. I genitori dei nativi digitali, hanno vissuto la fase temporanea e ignota della diaspora: se non vi sono già nati, stanno traghettando – anche a causa dell'esplosione di processi e prodotti tecnologici – a ritmi e velocità diverse nel nuovo ambiente e, come ogni stadio migratorio, hanno dovuto attivare meccanismi di adattamento, integrazione, assimilazione.

Già dall'avvento della stampa, aveva fertilizzato il terreno di questo nuovo ecosistema creando integrazione o, viceversa contrasto, repulsione. Proprio su questa antinomia tra “nativi” e “Gutenberg” digitali, si giocheranno le sorti prossime dell'ambiente mediale, la sua consistenza ed il suo affrancamento definitivo come nuova condizione sociale determinante.

Come sostiene Silverstone, «non si può procedere nell'indagine sui media senza considerare la tecnologia, che costituisce ormai la principale interfaccia con il mondo, il mezzo attraverso il quale ci confrontiamo con la realtà. Le tecnologie dei media, riguardando sia il loro lavoro hardware sia quello software, hanno diverse forme e dimensioni, le quali ora stanno rapidamente e sorprendentemente cambiando spingendo molti di noi nel nirvana della cosiddetta era dell'informazione, ma lasciando altri a boccheggiare come vagabondi su un marciapiede, a rovistare nella spazzatura di software ormai obsoleti e sistemi operativi in disuso, o semplicemente ad arrangiarsi con la vecchia telefonia e la trasmissione analogica terrestre»³⁴.

Il pensiero di Silverstone così come le riflessioni di celebri analisti³⁵ che lo hanno

³³ Cfr. M. McLuhan, *Understanding Media*, New York 1964 (tr. it. *Gli strumenti del comunicare*, Milano 1968).

³⁴ R. SILVERSTONE, *Perché studiare i media?*, 118.

³⁵ Cfr. R. FIDLER, *Mediamorfosi, Comprendere i nuovi media*, a cura di R. Andò-A. Marinelli, Milano 2000.

preceduto, non colgono però appieno l'essenza della tecnologia e l'impatto effettivo dei media sull'uomo e sul contesto sociale.

Se, come si è visto, la distanza tra vecchie e nuove generazioni non appare siderale ma si gioca sull'essenze stesse dei media, sulle loro differenze e fruizione, l'urgenza sembra delinearsi attraverso diversi paradigmi.

La questione, infatti, riguarda un fenomeno più insinuante, innervante, che non si limita soltanto ad influenzare costumi e consumi degli individui, a renderli fruitori passivi (come nel caso della Tv) o interattivi (è il caso dei media digitali) ma genera, in essi, nuovi comportamenti e nuove prospettive mentali.

3. La *Caritas in Veritate*

Il fenomeno di cui si è fatto cenno, apre nuovi scenari teorici: discipline apparentemente distanti dalla tradizione di studio dei media – la sociologia, l'antropologia, la psicologia tra tutte – si affacciano all'analisi dell'universo mediale. La neuroscienza, ad esempio, evidenzia come media, cervello e comportamento umano siano associati da una stretta correlazione.

Anche la *Caritas in Veritate* si pone in questa direzione attraverso un approccio che, pur non tralasciando le discipline classiche, si pone in controtendenza inserendosi tra una prospettiva teologica ed una coerente con i più moderni *asset* della *media research*.

In primo luogo non si può non soffermarsi sull'uso del termine “incarnazione”.

«Nel bene e nel male, [i media] sono così incarnati nella vita del mondo, che sembra davvero assurda la posizione di coloro che ne sostengono la neutralità, rivendicandone di conseguenza l'autonomia rispetto alla morale che tocca le persone» (CV, 73), chiarisce Benedetto XVI.

«E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14) manifesta l'assunzione della natura umana da parte del Verbo eterno. L'incarnazione rappresenta quindi, l'unica condizione possibile di conoscenza di Dio tramite la carità da cui muove l'agire di Dio stesso (*a Deo ed in Deum*).

Nel caso dell'enciclica, per i media, essere “incarnati nella vita del mondo” significa, smettere i panni dell'accessorio per riconoscersi qualcosa di più. I media sono qualcosa di corporeo e, da visibili quali erano fino a qualche anno fa scompaiono nell'invisibilità. Prima erano un semplice ornamento, un focolare intorno al quale stringersi per la fruizione di contenuto. Adesso, sono qualcosa che appartiene al-

l'uomo intimamente, che ne condiziona le relazioni e le percezioni della realtà. In qualche modo i media sono l'uomo stesso, così impetuosamente innervati, incarnati nella sua vita.

Il segreto dei media nella contemporaneità è dunque questo passaggio all'invisibile, similmente a quel corpo di Cristo che nasce visibile, poi scompare ed infine si rimanifesta attraverso il mistero della trascendenza, in un corpo "altro" non più materiale ma altrettanto tangibile per chi ha fede.

I media stanno inglobando l'umanità senza che gli uomini se ne accorgano. Questo "mistero mediale" si sta manifestando in modo sempre più dilagante nel tessuto connettivo che tiene insieme gli individui, è esattamente quel «nuovo modo di essere vivi» che Carlo Maria Martini aveva profetizzato nel 1991: «i media non sono più uno schermo che si guarda, una radio che si ascolta. Sono un'atmosfera, un ambiente nel quale si è immersi, che ci avvolge e ci penetra da ogni lato. Noi stiamo in questo mondo di suoni, di immagini, di colori, di impulsi e di vibrazioni come un primitivo era immerso nella foresta, come un pesce nell'acqua. E' il nostro ambiente, i media sono un nuovo modo di essere vivi».

La lettera pastorale dell'allora pastore di Milano si chiedeva anche, se, con l'onnipresenza dei media, «i sentimenti superficiali scacceranno quelli più profondi». Il web 2.0 era lontano, così come non esistevano i social network, eppure qualcuno già presagiva questa ricontestualizzazione del reale.

Sembra riduttivo eppure è in quella parola – incarnazione – che sta la grandezza della visione della società mediale da parte dell'Enciclica. Essa, però, non perde mai di vista "il senso e la finalizzazione" dei media: quel fondamento antropologico capace di andare al di là della mera estensione multimediale e tecnologica ma capace di portare con sé anche quegli elementi per rompere i processi di omologazione e trovare nuove strategie di comunicazione democratica e di tutela dell'uomo e della sua dignità.

Schritte zur Integration der Schöpfungsverantwortung in die Soziallehre der katholischen Kirche

Markus Vogt

Katholisch-Theologische Fakultät, Ludwig-Maximilians-Universität (München)

Fünf Abschnitte mit eindringlichen Analysen und Appellen widmet die Enzyklika *Caritas in veritate* dem Thema zu Schöpfungsverantwortung (Nr. 48-52). Darin wird ein breiter Bogen von grundlegenden Reflexionen über die Grammatik der Schöpfung als Ausdruck eines Planes der Liebe und der Wahrheit bis zur Notwendigkeit eines neuen Bundes zwischen Mensch und Umwelt zum Schutz des Menschen gegen seine Selbstzerstörung geschlagen. Durch Abgrenzung gegen «Evolutionsdeterminismus» auf der einen Seite und «neu-heidnischen Pantheismus», der die Ökologie zur Ersatzreligion erhebt, auf der anderen, erhält die Darlegung philosophische Würze. Prägnante Postulate für einen veränderten Umgang mit Energie durch den Ausbau von Effizienztechnik und die Nutzung erneuerbarer Ressourcen sowie für einen verbesserten Zugang armer Länder zu Energie stellen den Bezug zur aktuellen Umweltpolitik her. So ist der ökologische Abschnitt der Enzyklika in vieler Hinsicht sicherlich inhaltsreich und innovativ. Gerade nach dem Scheitern der Klimakonferenz in Kopenhagen im Dezember 2009 findet die moralische Autorität des Papstes zu diesem Themenbereich auch in der breiten Öffentlichkeit verstärkte Beachtung. Mit der Friedensbotschaft zum 1. Januar 2010 unter dem Titel «Willst du den Frieden, so bewahre die Schöpfung»¹ hat der Papst diese Linie fortgeführt und zu einem zentralen ethisch-politischen Thema seines Pontifikates erhoben.

Gerade vor dem Hintergrund dieser Anerkennung und Akzentsetzung sollten jedoch aus sozialetischer Sicht auch einige auffallende Lücken in der Thematisierung von Schöpfungsverantwortung bedacht werden: Das Wort «Klima» wird lediglich

¹ BENEDIKT XVI., *Willst du den Frieden, so bewahre die Schöpfung* (Botschaft zum Weltfriedenstag am 1. Januar 2010), http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliiii-world-day-peace_ge.html (abgerufen am 1.02.2010).

einmal am Rande erwähnt (Nr. 50). Der Terminus «Klimawandel» sowie Beschreibungen und Bewertungen der damit verbundenen Phänomene fehlen in der Sozialenzyklika vollständig. Da sich der Klimawandel seit Jahren weltweit zum Fokus der wissenschaftlichen, öffentlichen und politischen Debatte über Umweltfragen etabliert hat, ist dies erklärungsbedürftig. Möglicherweise sind der Papst und seine Berater nicht von der Faktizität des Klimawandels überzeugt. Einen Hinweis darauf geben mehrere Konferenzen im Vorfeld, bei denen dezidiert auch sogenannte «Klimaskeptiker» eingeladen wurden. Denkbar ist auch, dass der Klimawandel nach Überzeugung der Verantwortlichen nicht in den Kompetenzbereich der Kirche fällt. So grenzt sich der Text ausdrücklich gegen «technische Fragen» ab, für die die Kirche nicht zuständig sei und zu denen die Enzyklika keine Aussagen machen wolle (Nr. 9). Eine weitere Erklärungsmöglichkeit ist, dass andere Themen als vorrangig betrachtet wurden. Der Text ist auch ohne Klimawandel bereits mit der Vielfalt angesprochener Fragen thematisch eher überlastet. Ist also der Klimawandel in den Augen der Autoren für das Verständnis der gegenwärtigen Entwicklungsprobleme der Menschheit von nachrangiger Bedeutung? Die Beantwortung dieser Frage ist ein Schlüssel für das sozialetische Verständnis der Enzyklika sowie für die Analyse der Chancen und Brüche in ihrer öffentlichen Kommunikation.

1. Klimaforschung und ihre kirchliche Wahrnehmung

Zweifellos ist der Klimawandel ein höchst komplexes Phänomen, das verschiedene epistemologische Probleme aufwirft. So können einzelne Wetteränderungen nicht monokausal auf “den Klimawandel” zurückgeführt werden². Auch werden Prognosen zu seinen Folgen wissenschaftlich kontrovers diskutiert. Aufgrund der Wechselwirkung zwischen biologischen, geologischen, hydrologischen, glaziologischen und anderen Systemen gibt es viele unbekannte Variablen. Hinzu kommt die Abhängigkeit des Klimas von gesellschaftlichen Entscheidungen, etwa im Energiebereich, die wir heute noch nicht kennen. So spricht man in den Klimamodellen eher von «Szenarien» im Sinne von “Wenn-dann-Aussagen” als von Prognosen. Dennoch beruhen die wesentlichen Folgerungen über den Klimawandel «auf Messdaten und elementarem physikalischen Verständnis»³. Seit Mitte der 1980er-Jahre ist der Kli-

² Vgl. A. LIENKAMP, *Klimawandel und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive*, Paderborn 2009, 50-54; C. SCHÖNWIESE, *Klimatologie*, Stuttgart 2008³.

³ S. RAHMSTORF – H. J. SCHELLNHUBER, *Der Klimawandel*, München 2007⁴, 7.

mwandel Gegenstand intensiver weltweiter Forschungen. Der Weltklimarat (IPCC – Intergovernmental Panel on Climate Change) ist mit über 2.000 Wissenschaftlern bzw. höheren Beamten der Umweltministerien weltweit eines der größten wissenschaftlichen Gremien, die es je gab. Aufgrund des Vergleichs von Modellrechnungen mit empirischen Daten, die weit über Wetterphänomene hinausreichen und inzwischen mehrere Jahrtausende der Erdgeschichte umfassen, ist der Klimawandel mit großer Wahrscheinlichkeit bestätigt (nach dem Sprachgebrauch des IPCC mit «mindestens 95 %»). In den Grundlagen haben wir es mit messbaren Daten, geprüften Modellen und Tatsachen zu tun. Der Hauptfaktor für die große Bandbreite der Klimamodelle ist die Berücksichtigung der Möglichkeit unterschiedlicher gesellschaftlicher Entwicklungen im Umgang mit Energie.

Hierzu nur einige Zahlen⁴: Der CO₂-Gehalt der Luft, von dem die globale Durchschnittstemperatur wesentlich abhängt, ist höher als mindestens in den letzten 400.000 Jahren. Die globale Mitteltemperatur ist bereits um 0,7° Celsius erhöht (seit 1900) und wird bis Ende des Jahrhunderts um 1,1° bis 6,4° Celsius ansteigen. Maximal 2° Celsius (in manchen Szenarien auch 3°) gelten als mit stabilen Lebensbedingungen für den Menschen vereinbar. Aufgrund regionaler Differenzen sowie der damit verbundenen Zunahme von Extremereignissen wie Hurricanes, Trockenheiten und Überschwemmungen ist die Risikoverteilung global sehr unterschiedlich. Die subtropischen Regionen sind erheblich stärker betroffen. Der Meeresspiegel ist seit 1900 bereits um 17 cm gestiegen und bis in eine Tiefe von 3.000 m erwärmt. Weltweit schmelzen die Gletscher mit hohem Tempo, was zu einem erheblichen Anstieg des Meeresspiegels, zu Problemen der Wasserversorgung im Sommer und – aufgrund der damit verbundenen Verdunkelung der Erdoberfläche – zu weiterer Aufheizung der Atmosphäre führen wird. Bei einem Schmelzen des Grönlandeises würde der Meeresspiegel um ca. 7 m ansteigen. Inzwischen ist durch eine Vielzahl empirischer Beobachtungen deutlich, dass die Prognosen des Weltklimarates übervorsichtig waren⁵. Wir bewegen uns auf einige «tipping points» (Kippschalter) zu, die die Lebensbedingungen auf der Erde großräumig und tief greifend verändern⁶.

Selbst wenn die Abschätzung mancher Folgen, Zusammenhänge und regionaler Differenzen noch diskutiert wird, ist es nicht mehr zu leugnen, dass gesellschaftli-

⁴ Vgl. RAHMSTORF – SCHELLNHUBER, *Der Klimawandel*, bes. 29-52; DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Kommissionstexte, 29), Bonn 2007², Nr. 21-31; SCHÖNWIESE, *Klimatologie*.

⁵ Vgl. M. DAVIS, *Wer baut uns jetzt die Arche*, in *Münchner Uni Magazin* 2/2009, 10-13, hier 12f.

⁶ Vgl. T. LENTON et al., *Tipping elements in the Earth's climate system*, in *Proceedings of the National Academy of Sciences* 105/6 (2008) 1786-1793.

ches Handeln mit größter Dringlichkeit erforderlich ist. Ein weiteres Abwarten und Nichtstun ist in höchstem Maße ökonomisch irrational und politisch fahrlässig.

2. Hinter dem inhaltlichen Mangel steht ein methodisches Defizit

Wer all das unerwähnt lässt und beansprucht, eine Darstellung und Bewertung der «neuen Dinge» (*res novae*) vorzulegen, die das Schicksal und die Entwicklungsperspektive der Menschheit am Beginn des 21. Jahrhunderts betreffen⁷, ist entweder mangelhaft informiert oder von einem großen Misstrauen gegenüber den Umwelt- und Geowissenschaften geprägt⁸. In der Enzyklika werden deren Situationsanalysen konsequent ausgeblendet. Ihr Wahrheitsverständnis scheint nicht von der Art, dass es zum Dialog mit den Wissenschaften der Gegenwart verpflichtet⁹. Das Aufbaueschema, das seit *Gaudium et spes* als grundlegende Methode der Sozialethik gilt – Sehen, Urteilen, Handeln –, ist in der Enzyklika nicht zu erkennen: In der gesamten Enzyklika sind Analysen und Wertungen methodisch nicht getrennt. Zumindest hinsichtlich der ökologischen und klimatischen Situation fehlt eine differenzierte Situationsanalyse.

Diese ist jedoch methodisch notwendig. Denn moralische Appelle für eine ökologische Umkehr laufen ins Leere, wenn ihnen eine empirisch gestützte Situationsanalyse fehlt. Ethik ist nicht nur eine Sache moralischer Imperative, sondern zunächst ganz wesentlich eine Frage der Wahrnehmung. Gegen diese gibt es gerade beim Klimawandel erhebliche Widerstände, weil er unser Selbstverständnis in tiefgreifender Weise verunsichert. Man kann diese in manchen Aspekten mit den Irritationen

⁷ Vgl. P. SLOTERDIJK, *Das 21. Jahrhundert beginnt mit dem Debakel vom 19. Dezember 2009. Interview mit A. Kreye*, in *Süddeutsche Zeitung* vom 21.12.2009, 10.

⁸ Es gibt in der Klimadiskussion auch einige lautstarke «Skeptiker». Wie Studien über die Art des Klimadiskurses in der Gesellschaft zeigen, sind diese kaum in der *scientific community*, jedoch weit überproportional in den Medien präsent (vgl. RAHMSTORF – SCHELLNHUBER, *Der Klimawandel*, 82-90; LIENKAMP, *Klimawandel und Gerechtigkeit*, 92-95). Die Position scheinbarer Ausgewogenheit zwischen Pro (es gibt Klimawandel) und Contra (es gibt keinen Klimawandel), für die bestimmte Lobbyisten besonders in kirchlichen Kreisen erfolgreich werben, hat mit dem Stand der wissenschaftlichen Forschung nichts zu tun.

⁹ Vgl. dagegen das Wahrheitsverständnis einer «Theologie der Zeichen der Zeit», die den Begriff der Wahrheit an der Offenheit für diesen Dialog und den existentiellen Erfahrungen der jeweiligen Epoche festmacht. Eine Grundlegung der damit verbundenen theologischen Erkenntnislehre wird differenziert diskutiert von P. Hünemann, G. Ruggieri, C. Theobald und D. Mieth in P. HÜNNERMANN (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Festschrift für Kardinal Lehmann, Freiburg-Basel-Wien 2006, 29-99.

durch die Diskussion um das heliozentrische Weltbild oder um die Evolutionstheorie vergleichen. Es steht nämlich zur Debatte, ob wir dabei sind, unsere eigenen Lebensgrundlagen auf dem Planeten Erde zu zerstören: «Unsere Erde, die in den letzten 12.000 Jahren unsere Heimat war, existiert nicht mehr, auch wenn bisher noch keine Zeitung in Nordamerika oder Europa ihren wissenschaftlichen Nachruf gedruckt hat»¹⁰. Denn, so die *London Society for Geology*, die bisherige erdgeschichtliche Epoche des Holozäns wird inzwischen durch das Anthropozän abgelöst. Der Mensch ist zum prägenden Faktor für die Entwicklung der Biosphäre der Erde geworden.

Mit diesen neuen *Zeichen der Zeit* haben sich in den letzten Jahren weltweit zahlreiche Vertreter der Kirchen intensiv auseinandergesetzt und in ethischer Hinsicht Stellung bezogen, z. B. die Bischofskonferenzen in Deutschland, in den USA, in Australien und Ungarn; der Weltrat der Kirchen; Patriarch Bartholomäus; zahlreiche Bischöfe, Orden und Organisationen der protestantischen, orthodoxen, anglikanischen und der katholischen Kirche(n) in nahezu allen Kontinenten¹¹.

Umso auffallender ist daher, dass *Caritas in veritate* nicht einmal den normativen Leitsatz zum Klimaschutz aus dem Kompendium der Soziallehre aufgreift: «Das Klima ist ein Gut, das geschützt werden muss»¹². Die Enzyklika fällt hinter den dort erreichten Reflexionsstand zu Klima und Umwelt zurück, sei es die eindringliche Schilderung der ökologischen Krise¹³, die ethische Entfaltung des «Rechtes auf eine sichere und gesunde natürliche Umwelt»¹⁴ oder die umweltethische Diskussion im Kontext der Theorie öffentlicher Güter¹⁵. Papst Johannes Paul II. hatte sich von Beginn seines Pontifikats an immer wieder eindringlich zu ökologischen Fragen geäußert¹⁶.

¹⁰ DAVIS, *Wer baut uns jetzt die Arche*, 10.

¹¹ Vgl. M. VOGT, *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München 2009, 180-214; T. PHILIPP, *Grünzonen einer Lerngemeinschaft. Umweltschutz als Handlungs-, Wirkungs- und Erfahrungsort der Kirche*, München 2009, 81-162.

¹² PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN, *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg 2006, Nr. 479; vgl. insgesamt den Abschnitt zu Umwelt Nr. 451-487.

¹³ Vgl. *Kompendium der Soziallehre*, Nr. 461-465.

¹⁴ *Kompendium der Soziallehre*, Nr. 468.

¹⁵ Vgl. *Kompendium der Soziallehre*, Nr. 466-471.

¹⁶ Vgl. RH 8.14.15.16; SRS 26.29.30.34; JOHANNES PAUL II., *Friede mit Gott, dem Schöpfer – Friede mit der ganzen Schöpfung* (Botschaft zum Weltfriedenstag 1990), http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace_en.html (abgerufen am 1.02.2010), wo sich die bisher gewichtigste und eindrucklichste Stellungnahme zu ökologischen Fragen von päpstlicher Seite finden; CA, bes. Nr. 38; EV 21.28.50.77.88.92.98.100; JOHANNES PAUL II., *In der Achtung der Menschenrechte liegt das Geheimnis des wahren Friedens* (Botschaft zum Weltfriede-

Auch Papst Benedikt hatte bei einem Treffen von 500.000 Jugendlichen am 2.09. 2007 in Loreto einprägsame Worte zum Umweltschutz als unmittelbarer Aufgabe der Nachfolge Christi gefunden: «Den neuen Generationen ist die Zukunft des Planeten anvertraut, auf dem Spuren einer Entwicklung offen zutage treten, die dem delikaten Gleichgewicht in der Natur nicht immer gerecht zu werden vermag». Es bedürfe einer «neuen Allianz zwischen dem Menschen und der Erde»¹⁷.

Vor diesem Hintergrund erstaunt die Zurückhaltung der Enzyklika. Sie wiederholt lediglich allgemeine Beschreibungen und tugendethische Appelle, verzichtet aber auf das, was man von einer Sozialenzyklika erwartet hätte, nämlich die Entfaltung dieser Gedanken auf der strukturethischen Ebene.

3. Welche Kompetenz haben Kirche und Lehramt in Fragen des Klimawandels?

Die Forschung zum Klimawandel kann inzwischen als in hohem Maße wissenschaftlich fundiert gelten. Demnach stellen die bereits heute beobachtbaren und sich als Beginn eines langfristigen Trends abzeichnenden Veränderungen in der bisherigen Geschichte der Menschheit den tiefsten Eingriff in die Biosphäre dar¹⁸. Es fehlt nicht primär an wissenschaftlichen Analysen, sondern an der Fähigkeit zu global koordiniertem, solidarisch vorsorgendem Handeln. Wir erweisen uns als «Zukunfts-atheisten»¹⁹. Da der Klimawandel in wesentlichen Bereichen menschengemacht (anthropogen) ist, muss er als Frage der Gerechtigkeit eingestuft werden und kann nicht als bloßes Schicksal abgewartet werden. Er stellt einen Angriff auf die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte zahlloser Menschen dar. Heimat und Nahrungsmittelsicherheit der Menschen in den subtropischen Regionen sind akut bedroht. Der Klimawandel untergräbt die Existenzrechte der 2,5 Milliarden Men-

denstag 1999), http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_14121998_xxxii-world-day-for-peace_ge.html (abgerufen am 1.02.2010), bes. Nr. 10.

¹⁷ DPA (2007), *Papst warnt vor Klimawandel*, Tagesspiegel vom 2.09.07, www.tagesspiegel.de/politik/international/Papst-Loreto-Klimawandel (abgerufen am 26.01.2010).

¹⁸ Vgl. RAHMSTORF – SCHELLNHUBER, *Der Klimawandel*, 29-52; DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Der Klimawandel*, Nr. 12-31; SCHÖNWIESE, *Klimatologie*, 17-21.

¹⁹ SLOTERDIJK, *Das 21. Jahrhundert*.

schen, die weltweit direkt von der Landwirtschaft leben²⁰. Langfristig und global ist die Sicherung menschenwürdiger Existenz nicht ohne Klimaschutz möglich.

Offensichtlich hat *Caritas in veritate* zum Klimawandel keinen spezifisch religiösen Zugang gefunden. Dabei liegt dieser in vielfältiger Weise auf der Hand²¹: Er fordert langfristiges Denken – was nach dem Selbstverständnis der Kirche und aller Religionen eine besondere Aufgabe und Fähigkeit religiöser Weltsicht ist; er fordert globale Solidarität – auch dies hat sich die katholische Kirche in besonderer Weise auf ihre Fahnen geschrieben und praktiziert es auch wie kaum eine andere Institution; der Klimawandel fordert ein verändertes Verhältnis zur Natur – hierzu formuliert die Enzyklika einprägsame Analysen, deren aktuelle Bedeutung im Kontext des Klimawandels nochmals ganz anders zum Tragen käme. Sollen ethische Appelle nicht im Leeren hängen, müssen sie eingebettet werden in eine Anthropologie und Kosmologie, die die Stellung des Menschen in der Natur reflektieren und in ein verändertes Verständnis von Wohlstand und Fortschritt münden. All dies sind Themenbereiche, in denen die Kirche sehr wohl spezifische Kompetenzen hat.

Die Enzyklika deutet den Klimawandel nicht als «Zeichen der Zeit», nicht als Anrede Gottes durch aktuelle geschichtliche Erfahrungen²². Die theologische Denkfigur «Zeichen der Zeit» ist durchaus anspruchsvoll²³: Es handelt sich um Phänomene, die durch ihre Allgemeinheit eine Epoche prägen. Sie sind charakteristisch für historisch signifikante Veränderungsprozesse und spezifisch neue Konfliktlagen. Sie betreffen nicht nur einzelne Gruppen und deren Interessen, sondern sind universal bedeutsam für die Entwicklung der Menschheit. Sie sind Grenzerfahrungen, an denen gewohnte Verhaltensmuster und Denkweisen scheitern und sich neue Hoffnungen entzünden. Sie fordern eine existentielle ethische Grundentscheidung heraus.

Der Klimawandel gilt der Enzyklika nicht als ein solches geschichtlich bedeutsames Großereignis. Stattdessen wird er entweder als ein Problem eingestuft, das (falls

²⁰ Vgl. T. SANTARIUS, *Klimawandel und globale Gerechtigkeit*, in Aus Politik und Zeitgeschichte 24/2007, 18-24, bes. 21; OXFAM INTERNATIONAL, *Climate Wrongs and Human Rights. Putting people at the heart of climate-change policy* (Oxfam Briefing Paper, 117), Oxford 2008, bes. 6, Tabelle; UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME, *Bericht über die menschliche Entwicklung 2007/2008. Den Klimawandel bekämpfen: Menschliche Solidarität in einer geteilten Welt*, Berlin 2007, bes. 9-13; DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Der Klimawandel*, Nr. 1.

²¹ Vgl. G. GARDNER, *Engaging Religion in the Quest for a Sustainable World*, in WORLDWATCH INSTITUTE (Hg.), *State of the World*, Washington 2003; S. BERGMANN – D. GERTEN (Hgg.), *Religion and Dangerous Environmental Change, Transdisciplinary Perspectives on the Ethics of Climate and Sustainability*, Berlin 2009; VOGT, *Prinzip Nachhaltigkeit*, 482-494.

²² Vgl. GS 4 und 11.

²³ Vgl. HÜNERMANN (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 29-99; VOGT, *Prinzip Nachhaltigkeit*, 40-76.

überhaupt existent) mit technischen, politischen oder praktischen Verhaltensanpassungen gelöst werden könne – und deswegen kein theologisches Thema sei. Oder er wird als bloßes Symptom einer moralisch-geistigen Krise gesehen – und deshalb nur indirekt über allgemeine Appelle für Schöpfungsverantwortung und Moral thematisiert. Auch die Überlegungen zum Naturrecht (Nr. 50 und 75) – seit jeher ein besonderes Anliegen von Josef Ratzinger/Papst Benedikt XVI. – bleiben hier im Allgemeinen, ohne dass dieses als hermeneutischer Rahmen für das Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Ethik erschlossen wird. Eine Kompetenz der Kirche in Fragen des Klimawandels ergibt sich nicht aus fertigen Antworten theologischer Theorie, sondern aus einer empiriefähigen Ethik und einer Parteinahme für die Leidenden. Hinter den Differenzen in der Wahrnehmung des Klimawandels steckt der methodische Streit um die theologische Hermeneutik von *Gaudium et spes*.

4. Aussagen der Sozialenzyklika zu Umweltethik und Schöpfungsverantwortung

Um den Text nicht über Gebühr von dem her zu beurteilen, was er nicht thematisiert, soll im Folgenden die allgemeine Reflexion über Umweltethik und Schöpfungstheologie näher betrachtet werden. Dieser widmet die Enzyklika fünf Abschnitte (Nr. 48-52). Das Thema Umwelt ist also keineswegs nur beiläufig genannt, sondern in einem eigenen Argumentationsbogen und mit starken moralischen Ausrufezeichen entfaltet.

Die Verpflichtung gegenüber der natürlichen Umwelt wird über den Bezug zum Thema Entwicklung eingeführt: Entwicklung sei «an die Verpflichtungen gebunden, die aus der Beziehung des Menschen zur natürlichen Umwelt entstehen» (Nr. 48). Diese Beziehung wird zunächst schöpfungstheologisch als Geschenk Gottes in den Blick genommen. Die Natur sei Ausdruck eines Plans der Liebe und der Wahrheit. Es ist von der «Achtung vor der inneren Ausgewogenheit der Schöpfung selbst» sowie der «ihr innewohnenden Ordnung» und «Grammatik» die Rede (Nr. 48). Da die Natur «nicht nur als Materie, sondern auch aus Geist besteht und als solche reich an Bedeutungen und an zu erreichenden transzendenten Zielen ist, hat sie auch einen normativen Charakter für die Kultur» (Nr. 48). Auf der Grundlage der kosmischen Christushymnen (*Eph* 1; *Kol* 1), nach denen die ganze Schöpfung Anteil am endzeitlichen Heil hat, wird der Natur eine Berufung zugesprochen. Wie bereits in der Friedensbotschaft von Papst Benedikt XVI. zum Jahr 2008 wird die Stärkung des

«Bundes zwischen Mensch und Umwelt» als Ziel gemeinsamer verantwortungsbewusster Abwägung gefordert (Nr. 50). Dies sei zugleich der Weg, um den Menschen gegen seine Selbstzerstörung zu schützen (Nr. 51).

Die Entfaltung der Schöpfungsethik wird abgegrenzt gegen den «Evolutionsterminismus», der die Natur und den Menschen nur als «Haufen zufällig verstreuter Abfälle» ansehe (Nr. 48). Abgegrenzt wird das schöpfungstheologisch begründete Verständnis ökologischer Verantwortung auch gegen «neu-heidnische Haltungen und einen neuen Pantheismus» (Nr. 48), der die Natur für wichtiger halte als die menschliche Person und die Natur «als ein unantastbares Tabu» betrachte (ebd.). Die doppelte Abgrenzung einer weder rein funktional noch biozentrisch-naturreligiös begründeten Umweltethik ist das Leitthema der Ausführungen. Dieser Zugang trägt dem Grundgedanken der Enzyklika *Caritas in veritate* Rechnung, demzufolge dogmatische Wahrheitsaussagen (in diesem Fall über die Schöpfung als Kontrapunkt zu einer atheistischen Evolutionsdeutung) die notwendige Grundlage für eine richtige ethische Haltung (in diesem Fall gegenüber der Natur) sind.

Umweltethisch wird hier die defensive Position der Kirchen aus den 1970er und 80er Jahren fortgeführt. Im Vordergrund stand damals die Verteidigung gegen den Vorwurf, dass die anthropozentrische Ethik mit dem biblischen Imperativ «macht Euch die Erde untertan» den christlichen Glauben zur kulturgeschichtlichen Wurzel der Umweltkrise gemacht habe²⁴. Diese Verteidigung, die sowohl im Blick auf das mechanische Weltbild in vielen Bereichen der Naturwissenschaft als auch im Blick auf eine naturreligiöse Verschiebung des Devotionsbedürfnisses auf die Natur auch heute noch aktuell erscheint, ist differenziert, ausgewogen und prägnant gelungen. All das sind jedoch kulturphilosophische Überlegungen, die als Hintergrundreflexion interessant sein mögen, sich aber heute kaum als Zentrum eines Beitrags der Kirchen zur ethischen Orientierung in der sozial- und umweltpolitischen Debatte über globale Entwicklung eignen.

Das Ringen um Orientierungen in der Umweltpolitik findet anderswo statt. Dabei steht seit langem der Begriff der Nachhaltigkeit im Mittelpunkt, der aufgrund seiner Unschärfe, seiner utopischen Überhöhung in politischen Proklamationen, seiner Vielschichtigkeit und seines umfassenden Integrationsanspruchs durchaus Anlass für eine kritische theologisch-ethische Auseinandersetzung bieten würde²⁵.

²⁴ So z. B. C. AMERY, *Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek 1972.

²⁵ Vgl. H. MÜNK, *Von der Umweltproblematik zur Nachhaltigen Entwicklung. Das Schöpfungsmotiv in der Umweltethik-Diskussion der (deutschsprachigen) Katholisch-Theologischen Ethik*, in DERS. – M. DURST (Hgg.), *Schöpfung. Theologie und Wissenschaft* (Theologische Berichte, 29), Freiburg 2006, 115-194; VOGT, *Prinzip Nachhaltigkeit*, 456-494.

Eine Fortschreibung der Soziallehre anhand des Begriffs der Nachhaltigkeit wurde in zahlreichen kirchlichen Dokumenten und wissenschaftlichen Arbeiten vorgeschlagen²⁶. 2002 hat die Vollversammlung des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen hierzu deutlich Stellung bezogen: «Hinsichtlich des Themas Umwelt erkennt der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen in dem ethischen Prinzip der Nachhaltigkeit, das Wege zu einer integrierten Entwicklung aufzeigt, einen unverzichtbaren Ausdruck zeitgemäßer Schöpfungsverantwortung. Das Prinzip der Nachhaltigkeit verdient seinen festen Platz in der christlichen Sozialethik, denn es eröffnet eine neue Qualität des Dialogs zwischen Kirche, Politik und Gesellschaft. Es fordert beispielhaftes Handeln in der Lebens- und Wirtschaftsweise der einzelnen Christen, in der kirchlichen Verwaltung sowie in der politischen Mitverantwortung für entsprechende Reformen der Weltwirtschaft»²⁷.

Angesichts der intensiven Debatte um den Begriff der Nachhaltigkeit auch in den christlichen Kirchen ist dessen Nichterwähnen kaum als beiläufiges Versäumnis zu deuten. Es erscheint als gezielte Distanzierung von der umweltethischen und umweltpolitischen Debatte der letzten zwanzig Jahre. Die Enzyklika bleibt auf der Spur kulturphilosophischer Hintergrundüberlegungen, tugendethischer Appelle sowie einiger ökologischer Postulate, die angesprochen werden, ohne dabei einen eigenen Zugang zum Verständnis des jeweiligen Zusammenhangs zu entfalten.

Die Chance einer Fortschreibung der Soziallehre im Bereich der nachhaltigen Entwicklung, der theologisch-ethisch, politisch und ökonomisch zu den grundlegenden Herausforderungen der Gegenwart gehört, ist verpasst. Das Thema Entwicklung, das im Mittelpunkt der Enzyklika steht, hätte dafür einen hervorragenden Rahmen abgeben.

²⁶ Z. B. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE [DBK], *Handeln für die Zukunft der Schöpfung*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Erklärungen der Kommissionen, 19), Bonn 1998, Nr. 106-150; H. MÜNK, *Nachhaltige Entwicklung und Soziallehre*, in *Stimmen der Zeit* 216 (1998) 231-245; H. WULSDORF, *Nachhaltigkeit. Ein christlicher Grundauftrag in einer globalisierten Welt*, Regensburg 2005; M. VOGT – S. NÚMICO (Hgg.), *Salvaguardia del creato e sviluppo sostenibile: orizzonti per le chiese in Europa*, Padua 2007. Selbst die Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft hat eine eigene Sparte «Sustainable Development» eingerichtet (www.comece.org/content/site/en/activities/policyareas/sustainabledevelopment/index.html; abgerufen am 1.02.2010). Die Enzyklika bleibt also hinter den in den eigenen Instituten für die Verbindung zwischen Kirche und Politik etablierten Leitbegriffen zurück.

²⁷ Zit. nach VOGT, *Prinzip Nachhaltigkeit*, 195.

5. Umwelt und Bevölkerungsentwicklung

Kerngedanke der Enzyklika zur Bevölkerungsentwicklung ist die Offenheit für das Leben als Kriterium für die Humanität einer Gesellschaft. Die bioethischen Fragen der Achtung vor der Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens im Kontext von Befruchtung, Schwangerschaft und Geburt, Embryonenforschung sowie dem Recht "auf einen natürlichen Tod" werden als Innenseite der Biopolitik im Kontext von Humanökologie und Umweltökologie angesprochen. Der Hinweis auf Zusammenhänge und Widersprüche in den Grundeinstellungen zu diesen verschiedenen Feldern der Biopolitik ist berechtigt und überlegenswert. Problematisch erscheint allerdings, dass die Eigenart politisch-struktureller Problemstellungen der Bevölkerungsentwicklung teilweise ignoriert oder übersprungen wird.

Streitbar ist die These der Enzyklika, dass es «genug Platz für alle auf dieser unserer Erde» gebe (Nr. 50). Mit Recht kann man manchen Umwelt- und Entwicklungsaktivisten, die eine restriktive Bevölkerungspolitik als zentrale Lösung für die ökologischen und sozialen Probleme in Ländern der Dritten Welt propagieren, entgegenhalten, dass dies eine verkürzte Sichtweise ist: Das erste Problem der Ressourcenübernutzung ist nicht die Zahl der Menschen als solche, sondern der wachsende Anspruch der Reichen. Der verschwenderische Lebensstil in den nördlichen Ländern belastet über die Nachfrage nach Ressourcen auch aus südlichen Ländern die dortige Natur mehr als die Lebensbedürfnisse der Armen. Inzwischen gehört auch die Lebensweise der Globalisierungsgewinner in den Schwellen- und Entwicklungsländern zu den Schlüsselfaktoren der Naturzerstörung. Gleichwohl ist die rapide Bevölkerungsentwicklung in vielen südlichen Ländern ein akutes ökologisches und soziales Problem. Die positive Korrelation zwischen wirtschaftlichem und demografischem Wachstum, die die Enzyklika hervorhebt (Nr. 44), spiegelt eine westliche Perspektive und ist kaum für südliche Länder – beispielsweise in Schwarzafrika – gültig.

Völlig ausgeblendet wird in der Enzyklika die Frage der Stellung der Frauen, obwohl dies für Entwicklungsfragen in südlichen Ländern von entscheidender Bedeutung ist²⁸. Die blinden Flecken der Enzyklika in einigen Bereichen scheinen das Resultat eines innerkirchlich Jahrzehnte lang verweigerten Dialoges. Hier hätte die katholische Kirche aufgrund ihrer reichen Erfahrung in der weltweiten Entwicklungszusammenarbeit, die zunehmend auch auf die Befähigung und Eigenverant-

²⁸ Zur Frauenfrage in der kirchlicher Soziallehre und christlicher Sozialethik vgl. M. HEIMBACH-STEINS, "... nicht mehr Mann und Frau". *Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit*, Regensburg 2009, 11-177.

wortung von Frauen setzt, in ganz anderer Weise vermittelnd wirken können: Die Praxis kirchlicher Arbeit in südlichen Ländern durch die Hilfswerke und Orden trägt über Bildung, Aufklärung, Alterssicherung, Gesundheitshilfe und Gewaltprävention ganz wesentlich zu einer vernünftigen Bevölkerungsentwicklung bei. Die dogmatisch motivierten Sollenssätze der Enzyklika werden weder dem Stand der wissenschaftlichen Forschung noch dem der kirchlichen Praxis gerecht. Sie sind Gegenwind für die Arbeit von Theologen und kirchlichen Entwicklungshelfern, die sich um interdisziplinären Dialog und um gesellschaftspolitische Zusammenarbeit bemühen.

6. Starkes Votum für einen Wandel im Umgang mit Energie

Die Schöpfungsethik bildet den Rahmen für zwei stärker politisch angelegte Abschnitte zum Umgang mit Energie und Ressourcen. Die Ausführungen zur Energiefrage (Nr. 49) enthalten ein eindringliches Plädoyer für Effizienzsteigerung im Umgang mit Energie, den Ausbau erneuerbarer Energien und den verbesserten Zugang armer Länder zu Energie. Dies kann man als eine indirekte Auseinandersetzung mit dem Klimawandel auffassen. Denn die Energiefrage ist zweifellos das entscheidende Handlungsfeld der Klimapolitik. Der explizite Fokus ist jedoch ein gerechtigkeits-theoretischer und friedenspolitischer: «Das Aufkaufen der natürlichen Ressourcen, die sich in vielen Fällen gerade in den armen Ländern befinden, führt zu Ausbeutung und häufigen Konflikten zwischen den Nationen und auch innerhalb der Länder selbst» (ebd.).

Der 50. Abschnitt, in dem das Thema der Energie mit der allgemeinen Ressourcenfrage verknüpft wird, wirkt eigenartig sprunghaft – wie der Restbestand einer ausführlicheren Reflexion, die weitgehend gestrichen wurde und so Versatzstücke aus unterschiedlichen Kontexten zusammenführt. In diesem Zusammenhang findet sich die einzige Erwähnung des Wortes *Klima*: «Der Schutz der Umwelt, der Ressourcen und des Klimas erfordert, dass alle auf internationaler Ebene Verantwortlichen gemeinsam handeln und bereit sind, im guten Glauben, dem Gesetz entsprechend und in Solidarität mit den schwächsten Regionen unseres Planeten zu arbeiten». Dieser Satz ist ein Zitat aus der Ansprache von Papst Benedikt vor der Vollversammlung der UNO am 18.04.2008²⁹. Im Original ist die Aussage des Papstes

²⁹ Vgl. BENEDIKT XVI., Ansprache vor der UNO-Vollversammlung in New York zum 60. Jahrestag der Verabschiedung der allgemeinen Menschenrechte, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit_ge.html (abgerufen am 1.02.2010). Der

durch einen friedenspolitischen und menschenrechtlichen Kontext geprägt. Das ist insofern sozioethisch höchst relevant, als die stärksten Argumente für Maßnahmen gegen den Klimawandel die Verpflichtungen sind, die sich aus den davon tangierten Menschenrechten (wie zum Beispiel dem auf körperliche Unversehrtheit, auf Nahrung, Wasser, Lebensraum und Gesundheit) sowie aus den Bemühungen um eine vorsorgende Friedenspolitik³⁰ ergeben.

Hinsichtlich der internationalen Politik und Rechtssetzung werden in knapper Weise drei prägnante Akzente gesetzt: (1) «Gemeinsames Handeln» ist nötig; man kann das als Postulat des Übergangs von einem Völkerrecht der Koexistenz zu einem der Kooperation deuten. (2) Das Handeln soll «dem Gesetz entsprechen»; denn die internationalen Umweltabkommen sind durch einen Mangel an Sanktionsmacht gekennzeichnet und werden (wie etwa das Kyoto-Abkommen) trotz großer Versprechen von den Nationen kaum eingehalten. (3) Der globale Umweltschutz erfordert ein «mit den schwächsten Regionen der Erde solidarisches Handeln». Dieses gleichermaßen in der christlichen Option für die Armen wie in den allgemeinen Menschenrechten begründete Postulat hat große Relevanz für den Klimaschutz, insofern die südlichen Länder ökologisch besonders sensibel und damit von den negativen Auswirkungen des Klimawandels weit überproportional betroffen sind, zugleich aber an der Verursachung des Problems nur einen geringen Anteil haben.

Abschließend wird der effiziente Gebrauch der Ressourcen als «größte Aufgabe der Ökonomie» hervorgehoben. So steckt im Detail mancher Formulierungen eine prägnante Richtungsangabe für nötige Reformen. Es wirkt, als hätten die verhinderten Aussagen zum Klimawandel im Abschnitt über Energie ein indirektes Ventil gefunden.

7. Lebensstil: die erste Annäherung des katholischen Lehramtes an Umweltfragen

Der kritische Hinweis darauf, dass der Begriff der Effizienz selbst nicht wertneutral sei, dient zugleich als Überleitung zum folgenden Abschnitt, der sich dem Thema Lebensstil und damit qualitativen Vorstellungen des guten Lebens widmet: «Notwen-

Kontext dieser Passage ist die Friedenspolitik. In der offiziellen Übersetzung der Vatikanpresse steht «mit besten Absichten», was klarer als die Wiedergabe in der Enzyklika mit «in gutem Glauben» ist.

³⁰ WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT GLOBALE UMWELTVERÄNDERUNGEN, *Welt im Wandel. Sicherheitsrisiko Klimawandel*, Berlin-Heidelberg 2008, bes. 15-42 und 169-190; vgl. BENEDIKT XVI., *Willst du den Frieden*.

dig ist ein tatsächlicher Gesinnungswandel, der uns dazu anhält, neue Lebensweisen anzunehmen» (Nr. 51). Die Bemerkungen zu Lebensstil und ökologischer Konsumentenverantwortung erhalten hier besonders dann eine Schlüsselbedeutung, wenn man sie mit den grundlegenden Reflexionen der Enzyklika über die neue Macht der Zivilgesellschaft zusammen liest: Die durch weltweite Vernetzung aufgestiegene Macht der Konsumenten ist nach *Caritas in veritate* zum prägenden Faktor für den Gang der wirtschaftlichen Entwicklung geworden (Nr. 66).

Zugleich knüpft das Thema Lebensstil und Konsum an eine seit langem bestehende Tradition der päpstlichen Sozialverkündigung an³¹. Die Frage der gerechten Verteilung von Konsumchancen zwischen nördlichen und südlichen Ländern der Erde sowie die Kritik der Gleichsetzung von *gut leben* und *viel haben* war bereits zu Beginn der Umweltdebatte ein charakteristischer Zugang des katholischen Lehramtes zur ökologischen Ethik³².

Das Thema Lebensstil mündet in allgemeine kulturphilosophische Überlegungen, die den *cantus firmus* der Enzyklika darstellen: Das Verhältnis des Menschen zur Natur sei zugleich ein Selbstverhältnis und umgekehrt (Nr. 51). Folglich stelle der Umgang mit der natürlichen Umwelt «für uns eine Verantwortung gegenüber den Armen, den künftigen Generationen und der ganzen Menschheit dar» (Nr. 48). Demnach sind Menschenschutz und Naturschutz sowie Sozial- und Umweltpolitik als Einheit zu verstehen. Die spezifisch sozialetische Entfaltung dieses konzeptionell wichtigen Gedankens würde allerdings erst dort anfangen, wo die Enzyklika aufhört, nämlich bei der Benennung von Entscheidungsproblemen zwischen den unterschiedlichen Anforderungen sowie von strukturellen Bedingungen, um die möglichen Synergien auch tatsächlich zu erreichen.

8. Resümee aus sozialetischer Sicht

Einen Beitrag zur Orientierung in den klimapolitischen Entscheidungsproblemen der Gegenwart bietet die Enzyklika in einigen Bemerkungen zur Energiefrage. Diese sind wegweisend, haben aber keinen konzeptionellen Rang für die Soziallehre. In-

³¹ Z. B. RH 16; CA 28.33.36.

³² Z. B. in der Stellungnahme des Vatikans zur ersten UN-Konferenz über Umwelt 1972 in Stockholm; vgl. F. MUÑOZ, *La Posizione della Santa Sede riguardo alle politiche ambientali*, in VOGT – NUMICO (Hgg.), *Salvaguardia del creato*, 181-192, hier 183f.; E. MASINI, *Stili di vita sostenibili come sfida per i cristiani d'Europa*, in ebd. 288-293, hier 155-167.

direkt könnten wirtschaftsethische Überlegungen der Enzyklika auch für eine ökologische Sozialethik befruchtend wirken, z. B. die Bestimmungen zum Verhältnis zwischen Markt, Staat und Zivilgesellschaft und ihren drei «Logiken» von Tausch, Rechtsetzung und Unentgeltlichkeit (Nr. 36-39). Ebenso sind die Ausführungen zur stärkeren Einbeziehung von Akteuren vor Ort in der globalen Entwicklungszusammenarbeit (Nr. 58) geeignet, «neuen Schwung» in das Verständnis von Entwicklung zu bringen (Nr. 53). Den Anspruch einer «Neuplanung globaler Entwicklung» (Nr. 23) verfehlt die Enzyklika jedoch aufgrund der Vernachlässigung des sowohl in der wissenschaftlichen wie in der politischen Diskussion hierfür maßgeblichen Konzeptes der Nachhaltigkeit.

Methodisch ist *Caritas in veritate*, wie die beiden vorausgehenden Enzykliken von Papst Benedikt, im Grenzbereich zwischen Dogmatik und Ethik angesiedelt³³. Eine im strengen Sinne strukturethische und ordnungspolitische Reflexion, die das Fach der Christlichen Sozialethik prägt, findet sich darin nur am Rande. Der Text bietet eine Mischung aus kulturtheoretischen Überlegungen und einer Art Moralpredigt, die den Entscheidungsträgern in Politik und Gesellschaft sowie den Individuen in ihrer persönlichen Lebensgestaltung ins Gewissen redet. Er hat eine tugendethische Schwerpunktsetzung: «Das entscheidende Problem ist das moralische Verhalten der Gesellschaft» (Nr. 51). Wenn man die Enzyklika in diesem paränetischen Sinn liest, finden sich viele sehr dichte und perspektivenreiche Passagen. Ein bedeutender Beitrag zur Fortschreibung der katholischen Soziallehre ist der Text in ökologischer und entwicklungspolitischer Hinsicht jedoch kaum.

³³ Vgl. K. GABRIEL, *Globalisierung, Entwicklung und die Rolle der Religionen. Anmerkungen zur Enzyklika Caritas in veritate*, in Amos international 3 (2009) 10-16, hier 13-15.

«Caritas in Veritate» Una presentazione

Ettore Malnati

Facoltà teologica del Triveneto – Facoltà di Teologia di Lugano

Introduzione

Benedetto XVI ha voluto offrire a conclusione dell'Anno Paolino all'intera Chiesa cattolica la sua terza enciclica: *Caritas in Veritate*. Un documento questo che ha la pretesa di chiedere a tutti i battezzati che sono la Chiesa di Cristo oggi di dedicarsi con generosità e impegno al fine di realizzare «lo sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli uomini»¹.

Questa enciclica consta di un'introduzione, sei capitoli e una conclusione.

La ragione di tale pronunciamento su come il cristiano deve poter essere lievito per la famiglia umana è certamente dovuto – come ha ben ricordato il card. Martino² – ai grandi cambiamenti che sono avvenuti nella società dopo le encicliche sociali di Paolo VI e Giovanni Paolo II

- con le ideologie politiche che hanno lasciato il posto alle ideologie della tecnica;
- con la globalizzazione che da una parte ha preso il posto dei blocchi contrapposti e dall'altra ha imposto la rete informatica e telematica mondiale;
- con la tentazione di un certo laicismo che tende ad estromettere la religione dalla sfera pubblica;
- con l'emergenza di alcuni grandi Paesi da una situazione di arretratezze che stanno mutando gli equilibri geopolitici mondiali e con il problema della funzionalità degli organismi internazionali in questa situazione segnata sia da nuove forme di colonialismo e di sfruttamento sia dal problema delle risorse energetiche.

¹ BENEDETTO XVI, Enc. *Caritas in Veritate*, n. 79.

² R. R. MARTINO, in *L'Osservatore Romano*, 8 luglio 2009, 8.

Queste ed altre sfide hanno stimolato il Magistero della Chiesa ad offrire in occasione dei quarant'anni dell'enciclica *Populorum Progressio* di Paolo VI una riflessione sul tema dello sviluppo non solo dei popoli, ma dell'uomo e di tutto l'uomo, cioè in quella verità che diviene «agape e logos»³ e supera il concetto di persona legato all'intuizione di Boezio per allargare a quella relazionalità che quale icona della vita trinitaria rende l'agire umano segno di quella giustizia agapica dove l'amore è donazione⁴ e realizzazione vera «del bene comune, cioè del vivere sociale delle persone»⁵.

Adoperarsi in tal senso significa lavorare per promuovere la verità sull'uomo e «dare forma di unità e di pace alla città dell'uomo»⁶.

Benedetto XVI, mentre offre la riflessione sua e di coloro che lo hanno preceduto nel ministero petrino circa la dottrina sociale cristiana, precisa che «la Chiesa non ha soluzioni tecniche da offrire e non pretende minimamente di intromettersi nella politica degli Stati – come già ebbe ad affermare Paolo VI⁷ – ha però una missione di verità da compiere... per una società a misura d'uomo... La fedeltà all'uomo esige la fedeltà alla verità che, sola, è garanzia di libertà e della possibilità di uno sviluppo umano integrale»⁸.

1. Sviluppo integrale della persona

Benedetto XVI nel primo capitolo della *Caritas in Veritate* fa un puntuale richiamo all'enciclica *Populorum Progressio* di Paolo VI, che già quarant'anni fa ha posto al mondo in modo pensoso il problema dello sviluppo, indicando in esso il nuovo nome della pace e sottolineando che l'autentico sviluppo prima di essere applicato a ciò che circonda la persona e riguarda il vivere sociale deve partire dalla verità che la persona è in sé, per sé e per gli altri. Così infatti affermava Paolo VI: «l'autentico sviluppo dell'uomo riguarda unitariamente la totalità della persona umana»⁹.

³ BENEDETTO XVI, Enc. *Caritas in Veritate*, n. 3.

⁴ *Ibid.*, n. 6.

⁵ *Ibid.*, n. 7.

⁶ *Ibid.*

⁷ PAOLO VI, Enc. *Populorum Progressio*, n. 13.

⁸ BENEDETTO XVI, Enc. *Caritas in Veritate*, n. 9.

⁹ PAOLO VI, Enc. *Populorum Progressio*, n. 14.

Per potersi proporre ad edificare una società degna dell'uomo, la persona deve aver corrisposto e realizzato per sé le attese esistenziali che costituiscono la tensione verso la verità che è la sua identità esistenziale che la qualifica dal resto della realtà creata. In tal senso l'uomo deve amare se stesso realizzandosi in una tensione verso il vero e completo «sviluppo» per poi poter amare il prossimo sapendo cosa significa carità nella verità, cioè realizzando la verità che è parte di sé.

«La carità nella verità – afferma Benedetto XVI – di cui Gesù Cristo si è fatto testimone con la sua vita terrena e soprattutto con la sua morte e risurrezione, è la principale forza propulsiva per il vero sviluppo di ogni persona»¹⁰.

Il mistero dell'incarnazione del Verbo è il richiamo singolare ed efficace alla necessità per l'uomo impoverito nella sua natura dalla colpa adamitica di ritrovare quell'equilibrio identitativo tanto necessario per la sua integrale ed esistenziale realizzazione. Non basta alla persona il mero esercizio della sua volontà per sentirsi ed essere orientata e tonificata «una volta per tutte» in una esistenziale «opzione fondamentale verso la verità dell'uomo». È necessario usufruire in modo consapevole di ciò che Cristo ha offerto e guadagnato *potentialiter* per l'intera umanità quale «amore ricevuto e donato, che è la grazia»¹¹, cioè la reale possibilità dell'uomo di essere orientato a Dio quale suo fine e sua realizzazione piena.

Senza questa *sanatio* l'uomo rimane fuori dalla verità su di sé: immagine e somiglianza di Dio egli è, dove la ragione non può essere priva dell'avventura della presenza del Creatore significata dalla dimensione spirituale che è un tutt'uno della persona umana. A questo sviluppo integrale della persona è doveroso richiamarsi se si vuole avere un'umanità capace di relazioni nella giustizia e nella verità, pilastri e fondamenta di quella carità che è segno tangibile di una fraternità che dona attenzione ad ogni uomo e a tutto l'uomo. Il recupero della verità antropologica e la sua realizzazione nei singoli soggetti è garanzia di un adoperarsi ablativo e coscienziioso per uno sviluppo planetario che non mortifichi però né il diritto naturale che è tutela dei valori etici, né la libertà religiosa¹² che entrambi garantiscono lo sviluppo della spiritualità di ogni popolo e persona. Non preoccuparsi di ciò significherebbe mettere a rischio la riuscita etica delle relazionalità tra gli uomini, che sono proprietà entitative della persona e della famiglia umana. Tutto ciò deve essere seriamente preso in considerazione se si vuole riuscire a realizzare quella “verità” che è *logos* che crea *dià-logos* e quindi comunicazione e comunione.

¹⁰ BENEDETTO XVI, Enc. *Caritas in Veritate*, n. 1.

¹¹ *Ibid.*, n. 5.

¹² *Ibid.*, n. 29.

È la persona che *in primis* va aiutata a realizzare la sua vocazione di integrale realizzazione di sé quale immagine e somiglianza con il Creatore, Dio, per poter svolgere la missione di tutela della realtà creata superando con la grazia quell'impoverimento che, oltre a minare la comunione con Dio e la propria perfezione entitativa (*ens = anima-corpo*) diviene realtà "incapace" di determinarsi con scelte improntate a quella doverosa etica distributiva che nella carità offre una giustizia concretamente orientata a servizio della verità. «Solo con la carità, illuminata dalla luce della ragione e della fede, è possibile conseguire obiettivi di sviluppo dotati di una valenza più umana e umanizzante»¹³.

Per innescare questa cultura dello sviluppo «l'uomo non può fare a meno di aprirsi alla vocazione divina... che chiede il proprio inveramento in un umanesimo trascendente che conferisce all'uomo la sua più grande pienezza: questa è la finalità suprema dello sviluppo personale. La vocazione cristiana a tale sviluppo riguarda dunque sia il piano naturale sia quello soprannaturale, motivo per cui quando Dio viene eclissato – afferma Benedetto XVI – la nostra capacità di riconoscere l'ordine naturale, lo scopo e il bene comincia a svanire»¹⁴.

2. Richiamo alla *Populorum Progressio* e ad altri documenti

Benedetto XVI soprattutto nel primo e secondo capitolo della *Caritas in Veritate* rende omaggio al puntuale *iter* dell'insegnamento sociale proprio della Chiesa cattolica a partire dalla *Rerum Novarum* di Leone XIII sino al Concilio Vaticano II, in particolare con la *Gaudium et Spes*, e si sofferma sulla *Populorum Progressio* di Paolo VI già commemorata per il suo profetico e tanto salutare messaggio per l'intera umanità da Giovanni Paolo II nella *Sollicitudo Rei Socialis* a vent'anni dalla sua pubblicazione¹⁵.

Qui nella *Caritas in Veritate*, dopo aver richiamato ancora una volta, citando Paolo VI, che «l'autentico sviluppo dell'uomo riguarda unitariamente la totalità della persona in ogni sua dimensione»¹⁶ e specificando che «senza la prospettiva della vita

¹³ *Ibid.*, n. 9.

¹⁴ *Ibid.*, n. 18.

¹⁵ *Ibid.*, n. 11.

¹⁶ PAOLO VI, Enc. *Populorum Progressio*, n. 14.

eterna il progresso umano in questo mondo rimane privo di respiro»¹⁷, Benedetto XVI sottolinea che non vi sono però due tipologie di dottrina sociale, una preconconciliare e una postconciliare, diverse tra loro, ma «un unico insegnamento, coerente e nello stesso tempo sempre nuovo»¹⁸.

Continua sostenendo che «è giusto rilevare la peculiarità dell'uno o dell'altro Pontefice, mai perdendo però di vista la coerenza dell'intero corpus dottrinale... La dottrina sociale della Chiesa illumina con una luce che non muta i problemi sempre nuovi che emergono. Ciò salvaguarda il... patrimonio dottrinale che, con le sue specifiche caratteristiche, fa parte della tradizione vitale della Chiesa. La dottrina sociale è costruita sopra il fondamento trasmesso dagli Apostoli, ai Padri della Chiesa e poi accolto e approfondito dai grandi Dottori cristiani. Tale dottrina si rifà all'uomo nuovo, all'ultimo Adamo che diviene spirito datore di vita (1 Cor 15,45) e che è principio della carità che non avrà mai fine (1 Cor 13,8)... Per queste ragioni, la *Populorum Progressio*, inserita nella grande corrente della Tradizione, è in grado di parlare ancora a noi oggi »¹⁹.

In tal senso allora va ripresentata l'intuizione montiniana già espressa da Papa Giovanni XXIII nelle sue encicliche²⁰ che grazie al Vangelo è necessario adoperarsi per realizzare, da parte di tutti e della Chiesa, mediante anche l'applicazione dei principi della dottrina sociale, una «spinta all'unificazione dell'umanità e l'ideale cristiano di un'unica famiglia dei popoli solidale nella comune fraternità»²¹.

Già Giovanni XXIII, trattando nella *Pacem in Terris* il tema della convivenza tra gli esseri umani e la lettura dei segni dei tempi, condanna ogni discriminazione indicando così che «tutti gli uomini sono uguali per dignità naturale. Per cui le discriminazioni razziali non trovano più alcuna giustificazione»²² e deve quindi trovare spazio una reale e concreta fraternità universale. In tal senso Paolo VI nella *Populorum Progressio* stigmatizza: «Il mondo è malato. Il suo male risiede meno nella vanificazione delle risorse o nel loro accaparramento da parte di alcuni, che nella mancanza di fraternità tra gli uomini e tra i popoli»²³.

¹⁷ BENEDETTO XVI, Enc. *Caritas in Veritate*, n. 11.

¹⁸ *Ibid.*, n.12

¹⁹ *Ibid.*, n.12

²⁰ *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963).

²¹ BENEDETTO XVI, Enc. *Caritas in Veritate*, n. 13.

²² GIOVANNI XXIII, Enc. *Pacem in Terris*, n. 24 (cfr. *Le encicliche sociali*, Roma 1984, 307).

²³ PAOLO VI, Enc. *Populorum Progressio*, n. 66.

È questa fraternità posta quale base di ogni scelta degli organismi internazionali, delle economie tra i vari Stati e le Comunità intermedie che saprà far in modo che «lo sviluppo non possa ridursi alla semplice crescita economica. Per essere autentico deve essere integrale, il che vuol dire volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo... Noi non accettiamo di separare l'economico dall'umano, lo sviluppo dalla civiltà dove si inserisce. Ciò che conta per noi è l'uomo, ogni uomo, ogni gruppo di uomini, fino a comprendere l'umanità tutta intera»²⁴.

Da questi insegnamenti emerge la visione cristiana circa l'umanità considerata e voluta come la grande famiglia di ogni uomo e di tutti i popoli dove realmente si realizza la missione data dal Creatore all'uomo: «Riempite la terra e assoggettatela» (Gn 1,28). «Se la terra è fatta per fornire a ciascuno i mezzi della sua sussistenza e gli strumenti del suo progetto, ogni uomo ha dunque il diritto di trovarvi ciò che gli è necessario»²⁵. Il Concilio Vaticano II in tal senso sottolinea e richiama: «Dio ha destinato la terra e tutto ciò che contiene all'uso di tutti gli uomini e di tutti i popoli, e pertanto i beni creati debbono essere partecipati equamente a tutti secondo la regola della giustizia, inseparabile dalla carità»²⁶.

Proprio nella *Populorum Progressio* si fa strada una nuova visione cristiana circa lo sviluppo inteso come vocazione²⁷. Ogni uomo infatti «dotato di intelligenza e libertà, è responsabile della sua crescita, così come della sua salvezza. Aiutato e talvolta impedito da coloro che lo educano e lo circondano, ciascuno rimane... l'artefice della sua riuscita o del suo fallimento: col solo sforzo della sua intelligenza e della sua volontà, ogni uomo può crescere in umanità, valere di più, essere di più»²⁸. Proprio perché lo sviluppo integrale della persona è una vocazione, questo interessa la Chiesa²⁹ e per questa verità sull'uomo essa si prodiga ad indicarne la sua vera realizzazione. «Dire che lo sviluppo è vocazione equivale a riconoscere – sottolinea Benedetto XVI – da una parte che esso nasce da un appello trascendente e dall'altra che è incapace di darsi da sé il proprio significato ultimo... Questa visione dello sviluppo è il cuore della *Populorum Progressio* e motiva tutte le riflessioni di Paolo VI sulla libertà, sulla verità e sulla carità nello sviluppo. È anche la ragione principale per cui quell'enciclica è ancora attuale ai nostri giorni»³⁰.

²⁴ *Ibid.*, n. 14.

²⁵ *Ibid.*, n. 22.

²⁶ CONCILIO VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et Spes*, n. 69, 1.

²⁷ PAOLO VI, Enc. *Populorum Progressio*, n. 15.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ BENEDETTO XVI, Enc. *Caritas in Veritate*, n. 16.

³⁰ *Ibid.*

È evidente però, ecco il motivo per una nuova enciclica sociale, che «la grande novità che il quadro dello sviluppo dei popoli oggi presenta, pongono in molti casi l'esigenza di soluzioni nuove. Esse vanno cercate insieme nel rispetto delle leggi proprie di ogni realtà e alla luce di una visione integrale dell'uomo, che rispecchi i vari aspetti della persona umana, contemplata con lo sguardo purificato dalla carità»³¹.

3. L'occupazione e i suoi problemi oggi

La ragione per cui il Magistero della Chiesa ha ritenuto opportuna oggi una riflessione sulla dottrina sociale cristiana con l'enciclica *Caritas in Veritate*, sta anche nel fatto che «la dignità della persona e le esigenze della giustizia richiedono che le scelte economiche non facciano aumentare in modo eccessivo e meramente inaccettabile le differenze di ricchezza e che si continui a perseguire quale priorità l'obiettivo dell'accesso al lavoro o del suo mantenimento per tutti»³².

Certo una delle difficoltà del momento presente soprattutto per la società occidentale è il problema che la mobilità del lavoro ha portato con sé con una ricaduta seria sulle famiglie, sulle persone ed anche nella serenità delle relazioni tra i vari soggetti che sono parte indispensabile e integrante dell'occupazione, dell'economia, del mercato e della società stessa. Come è impostato il nostro modo di vivere per la stragrande maggioranza di noi, è il lavoro che garantisce non solo la realizzazione come persone che grazie alla propria competenza messa in gioco sono parte viva di uno sviluppo etico ed economico, ma anche di una vera possibilità che le famiglie hanno di usufruire con dignità di tutto ciò che è necessario per un tenore di vita che permetta l'istruzione adeguata dei figli, il poter provvedere alla salute, il donare serenità a chi ha concluso per età l'impegno lavorativo. Il lavoro nella concezione cristiana e nei principi di molti Stati della società contemporanea è imprescindibile all'igiene etico della persona, della famiglia e della società. Il latifondo, anche se non è scomparso, non costituisce oggi il volano dell'economia familiare, tutto si basa sul lavoro non solo dell'uomo ma anche della donna che oltre ad essere impegnata nella coeducazione dei figli è a pieno titolo inserita nella vita produttiva e sociale.

Già Papa Giovanni XXIII nel 1963 nella sua enciclica *Pacem in Terris* sotto il para-

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, n. 32.

grafo «Segni dei tempi» vede positivamente l'ingresso della donna nella vita pubblica e quindi anche nel mondo del lavoro.

Egli sottolinea senza tentennamenti che «nella donna diviene sempre più chiara e operante la coscienza della propria dignità... Più accentuata forse nei popoli di civiltà cristiana, più lentamente, ma sempre su larga scala tra le genti di altre tradizioni o civiltà»³³.

Continua Giovanni XXIII: «La donna sa di non poter permettere di essere considerata e trattata come strumento: esige di essere considerata come persona, tanto nell'ambito della vita domestica che in quello della vita pubblica»³⁴.

Dal 1963 ad oggi nel mondo occidentale questa consapevolezza della dignità della donna si è fatta strada, ma altri problemi debbono essere affrontati in rapporto al mondo dell'occupazione come quelli che in certi ambienti lavorativi viene vista la gravidanza quale handicap per la produttività e a volte una discriminante per la conservazione del posto di lavoro alla donna.

Un'altra reale preoccupazione che deve essere seriamente valutata ed affrontata trattando dello sviluppo umano integrale è il nesso tra povertà e disoccupazione. Giustamente la *Caritas in Veritate* sostiene che «i poveri in molti casi sono il risultato della violazione della dignità del lavoro umano sia perché ne vengono limitate le possibilità (disoccupazione, sotto-occupazione) sia perché vengono svalutati i diritti che da esso scaturiscono, specialmente il diritto al giusto salario, alla sicurezza della persona del lavoratore e della sua famiglia»³⁵. Ciò ovviamente richiede un impegno internazionale già auspicato da Giovanni Paolo II in occasione del giubileo dei lavoratori³⁶, per una «coalizione mondiale» affinché si trovi una strategia per un «salario decente» da applicarsi in ogni Paese. Questo potrebbe essere una risposta al fenomeno delle migrazioni che impressiona per la quantità di persone coinvolte e «per le problematiche sociali, economiche, politiche, culturali e religiose che solleva, per le sfide drammatiche che pone alle Comunità nazionali e a quelle internazionali»³⁷.

È chiaro quindi che per realizzare un «salario decente» quale risposta trasversale nei confronti di una economia di solidarietà e di fraternità che nulla danneggi il mercato equo ed efficace per un'umanità meno discriminata e quindi realmente

³³ GIOVANNI XXIII, Enc. *Pacem in Terris*, n. 22.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ BENEDETTO XVI, Enc. *Caritas in Veritate*, n. 63.

³⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso del 1° maggio 2000*, in *Insegnamenti XXIII*, 1 (2000) 720.

³⁷ BENEDETTO XVI, Enc. *Caritas in Veritate*, n. 62.

attenta alla dignità di ogni persona e popolo, è doveroso auspicare con urgenza la «riforma sia dell'Organizzazione delle Nazioni Unite che dell'architettura economica e finanziaria internazionale, affinché si possa dare concretezza al concetto di famiglia di Nazioni»³⁸. Ciò ovviamente richiede anche un richiamo urgente, sottolineato Benedetto XVI, alle «Organizzazioni sindacali dei lavoratori... affinché si aprano alle nuove prospettive che emergono nell'ambito lavorativo. Superando le limitazioni proprie dei sindacati di categoria, (in quanto) le organizzazioni sindacali sono chiamate a farsi carico dei nuovi problemi delle nostre società: mi riferisco ad esempio a quell'insieme di questioni che gli studiosi di scienze sociali identificano nel conflitto tra persona-lavoratrice e persona-consumatore»³⁹.

Ciò deve essere inserito nella singolarità economico-sociale in cui vive quel lavoratore e la sua famiglia (salario e territorio). Chi ha la responsabilità della cosa pubblica ha il dovere di vigilare e provvedere assieme alle organizzazioni sociali affinché non si verifichi una sproporzione tra le spese per la famiglia e il salario per la famiglia. Questo creerebbe quell'impoverimento che genera lo squilibrio sociale ed impedirebbe la serenità familiare creando sfiducia nel lavoro quale concreto valore economico e umano inteso e visto come risorsa della persona, della famiglia e di una società a misura d'uomo, dove il profitto non è privo della giustizia e della carità.

Il lavoro oggi più di ieri va collegato ad una riflessione sull'imprenditorialità⁴⁰, sul mercato⁴¹, sull'«ecologia umana»⁴², sulla finanza⁴³.

4. Farsi carico del sottosviluppo

L'attuale crisi economica a livello mondiale che tutti colpisce ma in particolar modo «i popoli indigenti», richiede una doverosa attenzione nei confronti di una certa simbiosi tra la logica di mercato e quella dello Stato che, gestendo di fatto un «monopolio dei rispettivi ambiti di influenza, alla lunga vengono meno la solidarietà

³⁸ *Ibid.*, n. 67.

³⁹ *Ibid.*, n. 64.

⁴⁰ *Ibid.*, nn. 41; 46.

⁴¹ *Ibid.*, n. 35.

⁴² *Ibid.*, n. 51.

⁴³ *Ibid.*, n. 65.

tra i cittadini, la partecipazione e l'adesione, l'agire gratuito, che sono altra cosa rispetto al *dare per avere*, propri della logica dello scambio, e al *dare per dovere*, proprio della logica dei comportamenti pubblici, imposti per legge dallo Stato». Continua Benedetto XVI: «La vittoria sul sottosviluppo richiede di agire non solo sul miglioramento delle transizioni fondate sullo scambio, non solo sui trasferimenti delle strutture assistenziali di natura pubblica, ma soprattutto sulla progressiva apertura, in contesto mondiale, a forme di attività economica caratterizzate da quote di gratuità e di comunione. Il binomio esclusivo *mercato-Stato* corrode la socialità, mentre le forze economiche solidali... creano socialità»⁴⁴.

Se siamo consapevoli che «i poveri – come dice Cristo Gesù – li avrete sempre con voi» (Gv 12,8) è altrettanto vero che il cristiano non può senza grave responsabilità rimanere indifferente verso la povertà o peggio ancora contribuire a mantenere nel sottosviluppo singole persone o interi popoli. È necessario in quelle situazioni sociali dove la legge della giustizia non riesce ad offrire adeguate risoluzioni di un significativo sviluppo «si applichi – scriverà Pio XI – la legge della carità... Certo la carità non può essere chiamata a fare le veci della giustizia, dovuta per obbligo e iniquamente negata. Ma quando pure si supponga che ciascuno abbia ottenuto ciò che gli spetta di diritto, resterà sempre un campo larghissimo alla carità»⁴⁵.

Proprio per rispondere all'appello dell'apostolo Paolo «piangere con chi piange e gioire con chi gioisce» (Rm 12,15) che oggi più di ieri diventa doveroso per noi cristiani appellarsi alla legge della carità e creare reali ed efficaci proposte di emancipazione nei confronti di coloro che sono nell'indigenza. Ciò dà legittimità a tutte quelle iniziative di sussidiarietà che vanno mantenute strettamente connesse con il principio di solidarietà⁴⁶ che sono proprie della Chiesa, della Comunità civile e delle associazioni di volontariato.

In tal senso è auspicabile un dialogo operativo tra fede e ragione – dice Benedetto XVI – che «non può che rendere efficace l'opera della carità nel sociale e costituire la cornice più appropriata per incentivare la collaborazione fraterna tra credenti e non credenti nella condivisa prospettiva di lavorare per la giustizia e la pace»⁴⁷. Già il Concilio Vaticano II⁴⁸ e i documenti del Magistero recente hanno a più riprese af-

⁴⁴ *Ibid.*, n. 39.

⁴⁵ Pio XI, Enc. *Quadragesimo Anno*, n. 138 (cfr. *Le encicliche sociali*, Roma 1984, 153).

⁴⁶ BENEDETTO XVI, Enc. *Caritas in Veritate*, n. 58

⁴⁷ *Ibid.*, n. 57.

⁴⁸ CONCILIO VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et Spes*, n. 12.

fermato che il principio di sussidiarietà è «la manifestazione particolare della carità e il criterio guida per la collaborazione fraterna di credenti e non credenti»⁴⁹.

Se il sottosviluppo spesso è dovuto a delle leggi di mercato e all'applicazione della finanza poco solidale o addirittura disattenta al rispetto dei diritti umani calpestati per ottenere una certa competitività e un profitto non sempre equo ed etico, è doveroso che venga coinvolta *l'autorità politica* a livello internazionale affinché «proceda alla realizzazione di un nuovo ordine economico-produttivo socialmente responsabile e a misura d'uomo»⁵⁰.

Ecco allora l'impegno da parte di tutti coloro che operano nel campo della politica ad acquisire la *mens* non del potere per il potere o il potere per gli affari, bensì considerare la politica come «la più alta forma di carità» e un servizio alla dignità della persona e al bene comune. Attenzioni queste che non solo non hanno confini di etnia o di religione ma oggi non possono che sfociare in un impegno concreto per lo sviluppo dei popoli attraverso scelte etiche che non lasciano ambiguità che uccidono la speranza verso un mondo degno dell'uomo. In tal senso allora non debbono avere spazio le logiche di sperequazione selvaggia dove il narcotraffico si annida; non deve avere spazio lo sfruttamento della donna e quello minorile; il turismo non sia copertura di una sessualità degenerata e il rapporto con l'ambiente non alteri ed umili il sistema ecologico per speculazioni a vantaggio di pochi e a svantaggio della terra e dell'intera umanità. Solo così si costruisce una coscienza di solidarietà nella tutela di quella fraternità che debellando miseria, analfabetizzazione, fame e sfruttamento ambientale, rende giustizia non nella violenza ma nella operosa carità a quelle eguaglianze tra gli esseri umani che contano per quello che sono e non per quello che hanno.

Nella ricerca di soluzioni dalla attuale crisi economica con una presa di coscienza mediante una sensibilità planetaria dove «l'aiuto allo sviluppo dei paesi poveri deve essere considerato come vero strumento di creazione di ricchezza per tutti»⁵¹.

Benedetto XVI suggerisce rispettosamente delle concrete sensibilità che potrebbero essere prese in seria considerazione sia dagli Stati che dalla Comunità internazionale quando afferma che «gli Stati economicamente più sviluppati facciano il possibile per destinare maggiori quote del loro prodotto interno lordo per gli aiuti allo sviluppo, rispettando gli impegni che su questo punto sono stati presi a livello di Comunità internazionale. Lo potranno fare anche rivedendo le politiche di assisten-

⁴⁹ Pio XI, Enc. *Quadragesimo Anno*; GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus Annus*, n. 4; CCC, n. 1883.

⁵⁰ BENEDETTO XVI, Enc. *Caritas in Veritate*, n. 41.

⁵¹ *Ibid.*, n. 60.

za e di solidarietà sociale al loro interno, applicandovi il principio di sussidiarietà e creando sistemi di previdenza sociale maggiormente integrati, con la partecipazione attiva dei soggetti privati e della società civile. In questo modo è possibile perfino migliorare i servizi sociali e di assistenza e, nello stesso tempo, risparmiare risorse anche eliminando sprechi e rendite abusive da destinare alla solidarietà internazionale... Una possibilità di aiuto per lo sviluppo potrebbe derivare dall'applicazione efficace della cosiddetta sussidiarietà fiscale»⁵².

5. Centralità della Persona nel primato della carità di Dio

La dottrina sociale della Chiesa cattolica pone la sua attenzione non nella centralità di ciò che fa l'uomo dividendo così l'intera famiglia umana in corporazioni più o meno produttive, ma in ciò che l'uomo è in base a quella verità antropologica del Vangelo rettamente intesa che non estrapola la persona dalla storia in nome di un escatologismo demotivante e non incisivo, ma la pone quale lievito di quella verità nella carità che fa riscoprire l'unica paternità e quella planetaria fraternità che è gemmazione del primato della carità di Dio. Infatti è doveroso sottolineare che il regno di Dio annunciato da Cristo Gesù e tramandatoci dal Vangelo e dalla Tradizione non si perde in un aldilà puramente escatologico, ma si invera – anche se in modo imperfetto ed incompiuto – nella storia.

Spesso per rispondere a quella ingiustizia frutto di scelte prettamente inficciate da un'antropologia disordinata dove prevalgono, direbbe Giovanni Paolo II, le strutture di peccato foriere di pesanti impoverimenti etici, economici, sociali e culturali, si è voluto leggere il cristianesimo e la sua scelta nella storia come proposta riduzionista del primato dell'uomo su tutto e su tutti sganciato da ogni trascendenza. Da questa concezione consegue che l'amore per il prossimo non è logica conseguenza dell'amore di Dio. Secondo questa concezione erronea un vero cristiano non è colui che ama Dio con tutto il cuore e per amore di Dio ama i fratelli e si sacrifica per essi, ma colui che si impegna nella storia per amore degli uomini, i quali sono per lui il vero e l'unico volto di Dio. «Perciò la migliore e più vera preghiera sarà non il ritirarsi e cercare Dio nella solitudine, ma l'impegnarsi nella storia nel servizio del prossimo; invece la preghiera tradizionale è vista di ripiegamento sterile su se stessi e sui propri piccoli problemi spirituali»⁵³.

⁵² *Ibid.*, n. 60.

⁵³ Editoriale, *La tentazione del Nuovo Cristianesimo*, in *La Civiltà Cattolica* 1 (1974) 522.

Da questo centrismo antropologico, che essendo privo di prospettiva teandrica ed escatologica – direbbe K. Barth – non può essere cristiano, il progetto di realizzazione vera e piena della persona avviene nel mero contesto della storia dell'uomo in una dimensione sociale ed implosa, creando così uno scollamento inteso come asservimento dell'ordine della creazione, impedendo in tal modo la realizzazione di «un'alleanza tra essere umano e ambiente quale specchio dell'amore creatore di Dio, dal quale proveniamo e verso il quale siamo in cammino»⁵⁴.

Ciò è il contrario della missione dell'uomo nel creato.

Secondo questo centrismo antropologico viene innescato un meccanismo per liberare l'umanità, con ogni mezzo, da qualsiasi male che impedisca una liberazione orizzontale della persona e della società al fine di realizzare «un paradiso terrestre». Quest'ottica che sfocia nella lotta contro la fame, l'ignoranza, il sottosviluppo, lo sfruttamento economico e l'oppressione politica ha bisogno essenzialmente di rimuovere l'autosufficienza di questo centrismo antropologico che rende l'uomo cieco della verità che egli è immagine di Dio e redento da Cristo. Accolta questa verità viene riportato il primato della carità di Dio nella vita di ogni persona e dell'intera società, che grazie al quale e partendo da esso ritrova e riscontra il volto di Dio in ogni uomo e creatura.

Questo stupore genera poi quel doveroso determinarsi per la giustizia nella carità, priva di violenza, dove lo stile è l'oblatività non scevra da sacrificio per l'altro nell'esemplarità del Cristo della Croce. È proprio da questa caratteristica del primato della carità di Dio che storicizza in ogni tempo e frangente la raccomandazione di Paolo: «Sopportate gli uni i pesi dell'altro e così adempirete perfettamente la legge di Cristo» (Gal 6,2) che si supera la tentazione di ridurre il cristianesimo ad una religione meramente antropocentrica. È infatti il primato dell'amore di Dio la sorgente e la causa della carità verso l'uomo.

L'amore cristiano per l'intera famiglia umana nel raggiungere il suo vero ed integrale sviluppo di tutto l'uomo e di ogni uomo⁵⁵ non può essere sola filantropia, ma in quanto è relegato alla carità di Dio è vero amore cristiano.

In tal senso già ci metteva in guardia Paolo VI, affermando che «Molti cristiani, anche generosi e sensibili alle questioni drammatiche che racchiude il problema della liberazione, volendo impegnare la Chiesa... hanno spesso la tentazione di ridurre la sua missione alle dimensioni di un progetto semplicemente temporale; i suoi compiti

⁵⁴ BENEDETTO XVI, Enc. *Caritas in Veritate*, n. 50.

⁵⁵ CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et Spes*, n. 22.

ad un disegno antropologico; la salvezza di cui essa è messaggera e sacramento, ad un benessere materiale; la sua attività, trascurando ogni preoccupazione spirituale e religiosa, a iniziative di ordine politico e sociale. Ma se così fosse la Chiesa perderebbe la sua significazione fondamentale. Il suo messaggio di liberazione non avrebbe più alcuna originalità e finirebbe facilmente per essere accaparrato e manipolato da sistemi ideologici e da partiti politici. Essa non avrebbe più autorità per annunziare, come da parte di Dio, la liberazione»⁵⁶.

Benedetto XVI riprende nella *Caritas in Veritate* questa convinzione e sottolinea che «l'umanesimo che esclude Dio è un umanesimo disumano. Solo un umanesimo aperto all'Assoluto può guidarci nella promozione e realizzazione di forme di vita sociale e civile... salvaguardandoci dal rischio di cadere prigionieri delle mode del momento. È la consapevolezza dell'Amore indistruttibile di Dio che ci sostiene nel faticoso ed esaltante impegno per la giustizia, per lo sviluppo dei popoli... L'amore di Dio ci chiama ad uscire da ciò che è limitato e non definitivo, ci dà il coraggio di operare e di proseguire nella ricerca del bene di tutti»⁵⁷.

Conclusione

Benedetto XVI con questa enciclica offre nella continuità del magistero sociale della Chiesa delle sensibilità da non lasciar cadere da parte dei cristiani, in specie cattolici, circa le problematiche che il fenomeno della globalizzazione ha innescato non solo nel mondo del sottosviluppo. L'enciclica *Caritas in Veritate* si pone quale riflessione affinché l'economia, il mercato, la tecnologia non prendano il sopravvento a scapito della promozione della persona umana e della qualità della vita intesa non solo come benessere economico e sociale della persona, della famiglia e della società, ma come impegno a livello planetario dove «la cooperazione allo sviluppo non riguarda la sola dimensione economica: essa deve diventare una grande occasione di incontro culturale e umano. Se i soggetti della cooperazione dei Paesi economicamente sviluppati non tengono conto, come talvolta avviene, della propria ed altrui identità culturale fatta di valori umani, non possono instaurare alcun dialogo profondo con i cittadini dei Paesi poveri... Le società tecnologicamente avanzate non devono

⁵⁶ PAOLO VI, Es. ap. *Evangelii Nuntiandi*, nn. 32-33.

⁵⁷ BENEDETTO XVI, Enc. *Caritas in Veritate*, n. 78.

confondere il proprio sviluppo tecnologico con una presunta superiorità culturale... Le società in crescita devono rimanere fedeli a quanto di veramente umano c'è nelle loro tradizioni, evitando di sovrapporvi automaticamente i meccanismi della civiltà tecnologica globalizzata. In tutte le culture ci sono singolari e molteplici convergenze etiche, espressione della medesima natura umana, voluta dal Creatore, e che la sapienza etica dell'umanità chiama legge naturale: una tale legge morale universale è saldo fondamento di ogni dialogo culturale, religioso e politico... L'adesione a quella legge scritta nei cuori è il presupposto di ogni costruttiva collaborazione sociale»⁵⁸.

Con il richiamo alla legge naturale, parametro che non mortifica nessuna cultura, il magistero sociale della Chiesa cattolica si pone accanto agli organismi internazionali e alle persone di retto sentire perché lo sviluppo integrale della persona e dell'intera famiglia umana si costruisca non solo sull'efficienza tecnologica o economica, bensì su quei parametri etici e propri dell'uomo che cerca essenzialmente collaborazione per il suo bene esistenziale e non competizione per una egemonia che mortificherebbe la fraternità, dimensione questa che deriva alla persona dalla comune appartenenza alla natura umana.

⁵⁸ *Ibid.*, n. 59.

VIAGGI con Russia Cristiana

**VISITA LA PAGINA DEDICATA AI VIAGGI
SUL NUOVO SITO DI RUSSIA CRISTIANA!**

www.russiacristiana.org



RUSSIA CRISTIANA.ORG

CHI SIAMO | ATTIVITA' | CONTATTI | LINK | RASSEGNA STAMPA | RSS

Biblioteca | Congressi | Editoria | Liturgia - Coro | Mosca - Biblioteca dello Spirito | Mostre | Scuola iconografica | Viaggi



Come prosecuzione naturale dell'attività di studio e ricerca, è nata nel 1990 l'idea di organizzare viaggi-pellegrinaggi in Russia, per estendere a un pubblico ancora più vasto l'interesse per questo paese. Senza rinunciare allo svago, i viaggi vogliono introdurre i turisti alla conoscenza dei tesori d'arte meno noti e dei luoghi di martirio, senza dimenticare le altre del nostro itinerario.

Viaggi

Per ricevere informazioni sui nostri viaggi, occorre selezionare gli itinerari desiderati e iscriversi alla mailing list utilizzando la form riportata in basso.

aggiornamento del 28.10.2009

■ RUSSIA D'INVERNO: 28 dicembre 2009 - 4 gennaio 2010	Progr.	Foto	☐
NEW			
■ SIRIA: 28 dicembre 2009 - 5 gennaio 2010	Progr.	Foto	☐
VIAGGI 2010			
■ MOSCA-SAN PIETROBURGO	Progr.	Foto	☐
■ pellegrinaggio alle ISOLE SOLOVKI	Progr.	Foto	☐
■ ANELLO D'ORO (8 giorni) Mosca, San Pietroburgo, Suzdal', Vladimir	Progr.	Foto	☐
■ ANELLO D'ORO (11 giorni)	Progr.	Foto	☐

potrai:
iscriverti alla mailing-list per informazioni
scaricare i programmi dei viaggi
sfogliare le gallerie fotografiche

tra le novità: **CIPRO • GEORGIA • SIRIA • TURCHIA OR.**

sempre belli: **MOSCA • ANELLO D'ORO • ISOLE SOLOVKI**

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

**Maggiori informazioni alla pagina *Viaggi* del nostro sito:
www.russiacristiana.org**

Dalla povertà della solitudine alla ricchezza della comunione

Riflessione sull'identità relazionale nel pensiero dialogico
di Martin Buber

Linda Gutpelca

Facoltà di Teologia (Lugano)

L'enciclica *Caritas in veritate* afferma che «una delle più profonde povertà che l'uomo può sperimentare è la solitudine. A ben vedere anche le altre povertà, comprese quelle materiali, nascono dall'isolamento, dal non essere amati o dalla difficoltà di amare» (CV 53). Paradossalmente nella società odierna, che può essere considerata come una vera società di comunicazione, i mezzi di comunicazione hanno invaso il nostro quotidiano e il nostro modo di relazionarsi gli uni con gli altri rimane una solitudine vissuta da tante persone: basti pensare ai malati, alle persone anziane, agli emarginati della nostra società, alla solitudine che tocca i membri della famiglia dopo una separazione. Tale solitudine rivela in realtà il grande vuoto che attraversa tutta la nostra società, una società "anonima" costituita da volti interscambiabili: pensiamo solo alla logica del mercato del lavoro, ai meccanismi di potere, all'anonimato delle grandi città... Un tale vuoto può certamente trovare spiegazioni sociologiche, politiche, economiche, ma non sono sufficienti. Occorre considerare l'uomo che sta alla base della nostra società, che è come attraversato da un'incapacità di relazionarsi in modo durevole, spesso guidato da un interesse egoistico che una logica individualista favorisce.

L'enciclica *Caritas in veritate* auspica «un approfondimento critico e valoriale della categoria della relazione» (CV 53): è proprio partendo da questo invito che ci siamo lasciati guidare dalla filosofia dialogica di M. Buber¹ per proporre una via per riscoprire i fondamenti di una comunicazione autentica, di una relazione autentica a livello sia interpersonale che comunitario, aiutando in tal modo a riscoprire anche la dimensione della responsabilità nel campo etico. In realtà la questione della re-

¹ Cfr. *Ich und Du* (1923), *Das Problem des Menschen* (1943), *Urdistanz und Beziehung* (1950), *Das Wort, das gesprochen wird* (1960), *Gottesfinsternis* (1952); in italiano ci riferiamo a M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi* (edizione italiana a cura di A. Poma), Milano 1993.

lazione dipende dalla concezione dell'identità personale. Non entriamo qui in una discussione sulla sostanzialità della persona, se la relazione sia accidentale o essenziale alla persona². Vogliamo piuttosto partire dalla prospettiva esistenziale che porta all'autocoscienza della struttura relazionale di ogni essere umano. Secondo Buber è proprio grazie alla relazione con un tu che l'uomo o un io può scoprire la sua identità propria: «L'uomo diventa io a contatto con il tu»³. È nella relazione con un tu che nasce la coscienza dell'io, che permette di entrare consapevolmente in relazione con gli altri⁴.

Non potendo trattare dell'antropologia filosofica di Buber in modo esauriente⁵, presenteremo diversi aspetti del suo pensiero che possono offrire elementi fondamentali per la comprensione dell'uomo in chiave relazionale. Abbiamo scelto un punto di vista descrittivo, in modo da mettere il lettore in contatto diretto con il pensiero del filosofo del principio dialogale. L'autocoscienza relazionale (1), la relazione filiale (2), la relazione duale tra l'uomo e la donna (3), l'alterità fondamentale tra l'uomo e la donna come base di ogni altra forma di alterità sia pubblica che

² A questo proposito ricordiamo che per Tommaso d'Aquino solo in Dio si può parlare di relazioni sussistenti, ma questo non esclude che per l'Aquinate esistano, accanto alle relazioni accidentali, relazioni essenziali che concorrono in modo significativo alla costituzione dell'essenza di un ente; cfr. G. DEODATO, *La persona in San Tommaso d'Aquino. Gli inediti apporti tommasiani per una fondazione cristologica e metafisica della relazione in antropologia*, Soveria Mannelli 2009, 369-406; ID., *I contributi di J. Ratzinger e Tommaso d'Aquino per una fondazione cristologica e metafisica della relazione in antropologia. (Excerptum theosos ad Doctorandum in S. Theologia)*, Roma 2008. cfr. anche H. C. SCHMIDBAUR, *Personarum. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien 1995; cfr. G. VENTIMIGLIA, *Le relazioni divine secondo S. Tommaso d'Aquino. Riproposizione di un problema e prospettive di indagine*, in *Tommaso d'Aquino Doctor Humanitas. Atti del IX Congresso Tomistico internazionale. Roma 24-29 settembre 1990*, vol. V, Città del Vaticano 1991, 166-182.

³ M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, Milano 1993.

⁴ Cfr. *ibid.*, 80.

⁵ Per uno studio su Buber cfr. B. CASPAR, *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, a cura di S. Zucal, Brescia 2009; A. MÜNSTER, *Le principe dialogique: de la réflexion monologique vers la pro-flexion intersubjective: essais sur M. Buber, E. Levinas, F. Rosenzweig, G. Scholem et E. Bloch*, Kimel 1997; W. B. GOLDSTEIN, *Die Botschaft Martin Bubers*, vol. II, Jerusalem 1953; M. THEUNISSEN, *Bubers negative Ontologie des Zwischen*, in *Philosophisches Jahrbuch* 71, München 1964, 319-330; H. DUESBURG, *Person und Gemeinschaft; philosophisch-systematische Untersuchungen des Sinnzusammenhangs von personaler Selbständigkeit und interpersonaler Beziehung an Texten von J. G. Fichte und M. Buber*, Bonn 1970; P. A. SCHILPP – M. FRIEDMAN (edd.), *The philosophy of Martin Buber*, La Salle, Ill. 1967; S. PANKO, *Martin Buber*, Peabody, Mass. 1991; B. WITTSCHIER, *Das Zwischen als dialogischer Logos: die Bedeutung der Anthropologie Martin Bubers für die Pädagogik*, Frankfurt a.M.-Bern-Cirencester 1980; M. ZANK, *New perspectives on Martin Buber*, Tübingen, 2006; P. STÖGER, *Martin Buber: eine Einführung in Leben und Werk*, Innsbruck 2003; W. LICHARZ (hrsg.), *Martin Bubers Erbe für unsere Zeit. Bd. 1, Ein Textbuch anlässlich des 20. Todestages Martin Bubers: Einführungs und Begleitband zum internationalen Buber-Symposium 1985*, Frankfurt a.M. 1985; R. E. WOOD, *Martin Buber's ontology: an analysis of "I and thou"*, Evanston 1969.

comunitaria (4); la reciprocità (5), la responsabilità (6), la singolarità di persona (7), la distanza originaria e relazione come le due facce di un solo principio dialogico (8), la relazione trascendente con il Tu eterno (9) saranno le diverse prospettive che affronteremo per mettere in risalto l'importanza della dimensione relazionale come costitutivo essenziale dell'essere umano.

1. L'autocoscienza dell'essere umano: tra io-tu e io-esso

Tutta la filosofia di Buber è impostata su due assi di relazioni: io-tu e io-esso. Per Buber la coscienza dell'io appare solo nella trama del rapporto e nella relazione con un tu⁶. Se l'essere umano rimane un io-esso per se stesso, non potrà neanche entrare in relazione con un tu, perché essendo incapace di vedere e di amare se stesso come un essere unico, non lo potrà diventare neanche nessun altro soggetto davanti a lui: «L'uomo in cui prevale l'elemento dell'io, l'uomo che dice io-esso, si pone davanti alle cose, non si pone loro di fronte nel flusso della reciprocità»⁷. Egli si inclina su di esse con l'oggettivante, lente d'ingrandimento per ordinarle a suo piacimento, osservandole senza il sentimento di esclusività⁸ e fa lo stesso anche verso se stesso.

Secondo Buber c'è una differenza fondamentale tra l'io della parola fondamentale io-tu e l'io della parola fondamentale io-esso. Di quale differenze si tratta? L'io della parola fondamentale *io-esso* si manifesta come *individualità* e diventa cosciente di sé come *soggetto* dell'esperire e dell'utilizzare. L'io della parola *io-tu* si manifesta come *persona* e diventa cosciente di sé come *soggettività* (senza un genitivo che ne dipenda).

Se la prima forma riguarda l'*individualità*, che si manifesta *distinguendosi* da altre individualità, cioè per mezzo della separazione, la *persona* si manifesta *entrando in relazione* con altre persone. Da questo possiamo dedurre che ciò che è fondamentale *per essere persona* è *entrare in relazione*, anche se questo non esclude la separazione naturale – cioè essere una individualità. La prima è la forma spirituale della separazione naturale, la seconda è la forma del legame naturale⁹.

⁶ Cfr. M. BUBER, *Il pensiero dialogico e altri saggi*, 80.

⁷ *Ibid.*

⁸ Cfr. *ibid.*

⁹ Cfr. *ibid.*, 103.

L'uomo, nel suo vivere, è legato profondamente con il mondo dell'esso, non può vivere senza (ma come abbiamo accennato già prima, se vive solamente nel mondo dell'esso si reifica), la sua vocazione più alta e il suo destino si manifestano nella relazione io-tu.

Lo scopo della distinzione è l'esperire e l'utilizzare, il cui scopo è a sua volta la «vita», cioè quel morire che dura il tempo di una vita umana.

Lo scopo della relazione è il suo stesso essere, cioè il contatto con il tu. Poiché a contatto con ogni tu ci sfiora un soffio della vita eterna¹⁰.

Nell'ambito dell'autentica soggettività, l'io diventa consapevole del suo legame e insieme della sua separazione. L'autentica soggettività è consapevole della necessità di tornare sempre alla relazione io-tu, anche se richiede uno sforzo continuo. La *persona diviene consapevole di se stessa come partecipante all'essere*, invece *l'individualità diviene consapevole di sé come un ente che è così*, per la sua particolarità distinguendosi dalle altre individualità. La persona dice «io sono», a differenza del «sono così» dell'individualità che si allontana dall'essere. L'individualità gozzoviglia nel suo essere particolare, nella finzione autocostituitasi, nella manifestazione di sé, ed è capace di ingannarsi sempre più profondamente¹¹.

Occorre precisare che la filosofia dialogica di Buber non conduce ad affermare che ci sono due tipi di uomini – le persone e gli individui –, ma che ognuno vive nell'io con un duplice volto. Buber considera nonostante tutto che ci sono uomini che sono così determinati come persona, da poter essere chiamati persona, e uomini così determinati come individui, da poter essere chiamati individui¹².

2. La relazione filiale

Nell'antropologia dialogica di Buber, c'è un altro aspetto che solitamente viene relativizzato, ma che a nostro parere può offrire una chiave essenziale per la comprensione dell'identità personale relazionale. Per Buber la relazione come realtà ontologica scaturisce dalla relazione naturale prenatale tra il bambino e la madre:

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Cfr. *ibid.*, 103-105.

¹² Cfr. *ibid.*, 105.

«La realtà spirituale delle parole fondamentali scaturisce da una realtà naturale: quella della parola fondamentale io-tu dal legame naturale, quella della parola fondamentale io-esso dalla separazione naturale. La vita prenatale del bambino è un puro legame naturale»¹³.

Ci sembra importante notare che per Buber il legame naturale o la relazione naturale tra la madre e il figlio sta alla base per ogni seguente relazione spirituale. Proprio grazie a questo legame naturale si apre il mondo della relazione e dell'essere. Il bambino vive tra un sonno e l'altro, nella luce fulminea, accesa e restituita, dell'incontro con l'altro, sua madre¹⁴. Ma tuttavia al «figlio dell'uomo è dato del tempo per passare dal legame naturale che va perdendo, al legame spirituale con il mondo, cioè alla relazione»¹⁵.

Buber non esita ad affermare che già all'inizio nell'essere umano esiste un'originaria tensione alla relazione, una tensione verso il tu, e che la formazione dell'io, o dell'autocoscienza dell'io, avviene solamente in seguito: «Già al livello più precoce e indefinito si mostra l'originarietà della tensione verso la relazione»¹⁶. Sottolineiamo che la relazione, come la intende Buber, è una realtà ontologica che l'autore definisce come l'*a priori* della relazione.

Non che il bambino percepisca inizialmente un oggetto, e successivamente si ponga in relazione con esso; prima è invece la tensione verso la relazione, il movimento convesso della mano nella quale si modella ciò che sta di fronte; poi la relazione con questa cosa, una prefigurazione inespressa del dir tu. Ma il divenire cosa – come il divenire io – è un prodotto tardivo, originato dalla cesura delle esperienze originarie, dalla separazione dei due un tempo uniti. All'inizio è la relazione: categoria dell'essere, disponibilità, forma che comprende, modello dell'anima; all'inizio è l'*a priori* della relazione, il *tu innato*¹⁷.

Buber non introduce una nozione psicologica per spiegare il comportamento del bambino, ma si tratta di un autentico principio ontologico, che caratterizza la sua filosofia della relazione. Questa indica l'originarietà della relazione, sia rispetto al rapporto io-esso, sia rispetto alla chiusura dell'io su se stesso. In tal modo si può dire che il rapporto io-esso e la chiusura su se stesso sono decadimenti della relazione.

L'universalità della relazione filiale sta nel fatto che «ognuno può dire tu e perciò

¹³ *Ibid.*, 76.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, 77.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, 78.

essere io, dire padre e perciò essere figlio; la realtà rimane»¹⁸ perché ognuno di noi è figlio. Alla fine possiamo aggiungere le parole di Buber sul rapporto di Gesù verso suo Padre: «Poiché è l'io della relazione assoluta, in cui l'uomo chiama padre il suo Tu, in modo tale da essere egli stesso solo figlio e nient'altro che figlio. Sempre, quando dice io, può intendere solo l'io della santa parola fondamentale, che per lui si innalzò all'assoluto»¹⁹. In tale prospettiva, l'identità personale di Gesù è l'identità filiale per eccellenza, perché è la sua relazione con il Padre a determinare la sua identità.

Buber ci offre così un abbozzo di un'antropologia filosofica filiale che meriterebbe certamente un approfondimento ulteriore. Altri filosofi come G. Siewerth, F. Ulrich e H. Michel offrono elementi complementari per l'elaborazione di un'antropologia relazionale in prospettiva filiale.

3. La relazione duale tra l'uomo e la donna

Il principio dialogico riceve una comprensione ulteriore se viene considerato nella prospettiva della dimensione relazionale tra l'uomo e la donna, che costituisce così una struttura fondamentale dell'alterità. La relazione presuppone di fatto l'alterità e, come modello di ogni altra alterità, mette in risalto l'importanza della differenza uomo-donna vissuta nella relazione matrimoniale. La relazione autentica tra l'uomo e la donna include sia la responsabilità reciproca che quella verso l'appello di Dio. Così il filosofo ebreo:

Chi "ha contratto un matrimonio", chi si è sposato, nell'intenzione sacramentale ha preso sul serio il fatto che l'altro è: che non posso legittimamente prendere parte all'esistenza senza prendere parte all'essere dell'altro; che non posso rispondere all'appello che Dio mi rivolge per tutta la durata della mia vita senza rispondere anche per l'altro; non posso rendermi responsabile senza coinvolgere in questa responsabilità anche l'altro, come colui che mi è affidato. Ma con ciò l'uomo è decisamente entrato in rapporto con l'alterità; e la struttura fondamentale dell'alterità, forse sconcertante ma mai del tutto perduta e sottratta alla svalutazione, in cui siamo ricompresi io e gli altri che incontro nella mia vita, è la dimensione pubblica²⁰.

Secondo Buber, il matrimonio ci porta nella grande unione, che ci fa giungere

¹⁸ *Ibid.*, 107.

¹⁹ *Ibid.*, 106.

²⁰ M. BUBER, *Il principio dialogico*, 252.

alla libertà dei figli di Dio: «Il matrimonio è il vincolo esemplare; esso, come nessun altro, ci porta nella grande unione e, solo in quanto siamo uniti, possiamo giungere alla libertà dei figli di Dio»²¹. Ma il «legame», il «vincolo», essere responsabile verso qualcuno – tutto ciò sembra essere il contrario di essere liberi? Di quale libertà si tratta? Forse si tratta non di essere liberi «da qualcosa», ma essere liberi «per qualcuno» ed essere liberi «insieme con qualcuno»? La libertà di figli di Dio sta nella possibilità di rispondere a colui che si rivolge verso di noi, riponendo in noi la sua fiducia; analogicamente, in ogni relazione autentica la libertà consiste nel rispondere a colui che pone la sua fiducia in noi.

Tuttavia, Buber è cosciente del rischio di chiudersi in un rapporto di alterità finite, che potrebbe condurre ad un egoismo a due, escludendo la dimensione trascendente:

Dal punto di vista dell'uomo certo la donna è "in pericoloso rapporto con la finitezza", e la finitezza è un pericolo, perché nulla ci minaccia così tanto come il rimanervi attaccati; ma proprio su questo pericolo è forgiata la nostra speranza di salvezza, perché il nostro tracciato umano ci conduce all'infinito solo attraverso la compiuta finitezza²².

Rileviamo l'importanza che Buber attribuisce al principio fondamentale del matrimonio, l'istituzione matrimoniale questa essenziale diversità e alterità, che permette il riconoscimento e la legittimità di ogni altra diversità o alterità pubblica:

Quest'essere umano è diverso, essenzialmente diverso da me, e io intendo questa sua diversità, la confermo, perché intendo lui, voglio il suo essere diverso perché voglio il suo essere così com'è; questo è il principio fondamentale del matrimonio, e a partire da questo fondamento esso conduce, proprio quando è veramente un matrimonio, a *cogliere il diritto e la legittimità dell'essere diverso*, e con questo riconoscimento vitale della molteplice alterità — per quanto in contraddizione e in lotta con essa — da cui il rapporto con la dimensione pubblica riceve il suo *êthos* religioso²³.

In altre parole, possiamo dire che il legame matrimoniale tra due alterità (uomo e donna) rende possibile e legittimo ogni altro legame comunitario, in quanto permette di formare una comunità di «responsabili» gli uni verso gli altri, riconoscendo le diversità.

L'antropologia duale offre così un approfondimento ulteriore dell'identità personale, in quanto si svela nella relazione autentica di amore tra due alterità fonamen-

²¹ *Ibid.*, 252.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, 252-253.

tali, l'uomo e la donna, in cui l'uno scopre continuamente il suo proprio io nell'altro, nel rapporto vicendevole. Attraverso un tu, l'uomo e la donna si ritrovano così in una relazione che chiama ad una fondamentale responsabilità reciproca verso l'altro-tu che gli è stato affidato.

4. Il singolo e la comunità

L'alterità fondamentale tra l'uomo e la donna, di cui abbiamo parlato prima, in un certo senso apre le porte alla dimensione comunitaria o pubblica:

«Il singolo» non è colui che entra in rapporto essenziale con Dio e solo inessenziale con gli altri, che è in un rapporto incondizionato con Dio e condizionato con la dimensione pubblica. Ma il singolo è colui per il quale la realtà della relazione con Dio, quella esclusiva, abbraccia e comprende la possibilità di relazione con ogni alterità, è colui al quale l'intera dimensione pubblica, magazzino dell'alterità, offre sufficiente alterità per trascorrere con essa la sua vita²⁴.

Buber si mostra però sensibile a concepire la relazione alla dimensione pubblica senza fagocitare il singolo. Insiste sulla distinzione esistente tra la comunità dei singoli e delle persone e il collettivismo in cui la singolarità della persona può essere messa in secondo piano: «La persona è messa in dubbio per il fatto di essere resa collettiva»²⁵ (come in tutti i totalitarismi: per es. comunismo, nazismo). Se si attribuisce il primato a una collettività, «essa detiene il diritto di tener legata a tal punto la persona ad essa collegata, che a questa non compete nemmeno più la piena responsabilità. Il collettivo diventa ciò che ha esistenza vera, la persona ciò che ha un'esistenza derivata»²⁶. E, di conseguenza, anche la responsabilità non è più personale, ma collettiva, e dunque relativa al sistema e non alla persona. Perciò, nella visione di Buber, una vera comunità è possibile solamente se i singoli sono delle persone vere, capaci di essere in relazione autentica: «Una vera comunità, un vero essere comune si realizzeranno solo nella misura in cui vi saranno veri singoli, nella cui esistenza responsabile la dimensione pubblica si rinnova»²⁷. Così Buber a suo modo valorizza il principio di sussidiarietà.

²⁴ *Ibid.*, 256.

²⁵ *Ibid.*, 273.

²⁶ *Ibid.*, 274.

²⁷ *Ibid.*, 276.

Rileviamo ancora che nel parlare della comunità umana, Buber afferma che «la vera comunità non nasce dal fatto che le persone nutrono sentimenti reciproci [...], ma da queste due cose: che tutti siano in reciproca relazione vivente con un centro vivente, e che siano tra loro in una vivente relazione reciproca»²⁸. Ma dobbiamo chiederci: perché non basterebbe solamente avere una vivente relazione reciproca, perché sia necessario avere un centro vivente? Di quale centro vivente parla Buber? Certamente si tratta del centro vivente del “tra”, dell’evento dell’incontro, così che l’esistenza è “partecipazione accaduta”²⁹. Ma nello stesso tempo, questo evento dell’incontro è luogo di manifestazione del divino, del Tu eterno. Per capire l’importanza del Tu eterno come centro vivente fondativo di tutte le relazioni, Buber non manca di notare che ogni relazione nel mondo è destinata a tornare al mondo dell’esso e non può garantire la continuità e la stabilità; inoltre, è umanamente impossibile essere in una relazione vivente con tutto e tutti. C’è solamente una relazione che non potrà mai cadere nel mondo dell’esso, ed è quella con il Tu eterno, che è l’unico che può garantire sia la continuità che l’universalità della comunità e delle sue relazioni reciproche. Ritorneremo più avanti sulla tematica del Tu eterno.

5. Piena reciprocità nella relazione io-tu?

Buber offre un apporto alla comprensione della relazione in quanto considera la distanza e l’asimmetria come condizioni per un’autentica relazione “sanante”. Nella relazione che intercorre tra l’educatore e l’educando, tra il maestro e il discepolo, tra lo psicoterapeuta e il suo paziente, ogni rapporto io-tu, che mira in un certo senso a interagire sull’altro, esiste grazie a una mutualità destinata a non divenire mai piena. Guarire, educare, riesce solo a colui che si pone di fronte come a un tu, ma che tuttavia vi si sottrae³⁰. Il maestro, o qualunque altro che debba intervenire sull’altra persona, deve vedere questa particolare persona nella sua potenzialità e nella sua attualità. Più precisamente non deve conoscerla come una somma di qualità, desideri, inibizioni, ma deve diventare consapevole di lui come di una totalità e in questa sua totalità confermarlo³¹. Pensiamo alla relazione tra lo psicoterapeuta e il suo pa-

²⁸ *Ibid.*, 90.

²⁹ Cfr. B. CASPAR, *Il pensiero dialogico*, 315.

³⁰ Cfr. *ibid.*, 155.

³¹ Cfr. *ibid.*, 154.

ziente, che deve comprendere l'unità latente e sepolta dell'anima sofferente, e ciò si può ottenere soltanto nella relazione da persona a persona, e non nell'osservazione e nell'esame di un oggetto³². Il ruolo dell'educatore, del maestro, dello psicoterapeuta, del medico, dell'allenatore è di aiutare a sviluppare e ad esprimere tutta la ricchezza personale di colui sul quale egli «opera». E non vi arriverà mai, se l'altro con cui egli entra in relazione viene visto solamente come un oggetto da sottoporre al suo «fare» o al suo «conoscere». Il ruolo dell'educatore (o simile) è quello di rivolgersi verso l'altro con un autentico “tu”, che può aiutare a scoprire e a confermare l'io dell'altro, ma che non significa che debba aspettarsi una risposta immediata. È l'unica via che possa aiutare a scoprire all'interlocutore la sua identità relazionale evitando una relazione di tipo fusionale o di dominazione. La reciprocità asimmetrica che caratterizza la relazione autentica nel pensiero buberiano, ci sembra di grande attualità sia per un autentico modello di educazione che per concepire le “relazioni” in una società “ferita” al livello “relazionale”, ferita che nasce nel cuore stesso della famiglia e si ripercuote nella società in generale o nelle diverse “società particolari”.

6. La relazione autentica presuppone la responsabilità

Già prima, parlando della relazione tra l'uomo e la donna e quella comunitaria abbiamo accennato alla responsabilità che è implicita in una relazione autentica. Se l'essere umano scopre se stesso davanti a un tu e se il “tu” si scopre come un io davanti all'essere umano che gli sta di fronte, la «relazione è reciprocità»³³ ed essa presuppone la responsabilità — la risposta alla chiamata proveniente dal tu, che può essere anche rifiutata o negata. È proprio nell'amore reciproco che implica la responsabilità che sta, secondo Buber, a fondamento dell'eguaglianza di tutti gli uomini:

L'amore è responsabilità di un io verso un tu. Qui sta l'eguaglianza — che non può consistere in un sentimento di alcun genere — di tutti coloro che amano, dal più piccolo al più grande, dal felice che si sente al sicuro, perché la sua vita trova compimento in quella della persona amata, a colui che, inchiodato tutta la vita alla croce del mondo, può e osa l'inaudito: amare gli *uomini*³⁴.

³² Cfr. *ibid.*

³³ M. BUBER, *Il principio dialogico*, 70.

³⁴ *Ibid.*

Ma possiamo chiederci con Buber: se l'eguaglianza tra gli uomini sta proprio nella capacità di amare e rivolgersi all'altro come ad un tu, come mai c'è così tanto odio?

Potremmo rispondere dicendo che l'odio è l'incapacità di vedere un essere nella sua totalità. L'odio è cieco per natura e si può odiare solo un aspetto di un essere³⁵. Nei termini della metafisica classica diremmo che non si può odiare ciò che non esiste, e se per il male intendiamo la mancanza dell'essere o della pienezza dell'essere, possiamo odiare questa mancanza, ma non l'essere stesso.

Tuttavia, non è umanamente possibile essere sempre con il tutto in una relazione autentica di io-tu. Ogni tu nel mondo è destinato per natura a diventare o a ritornare sempre di nuovo nella «cosalità», nel mondo dell'«esso». Tuttavia esso rimane la crisalide, che aspetta di ridiventare il tu della farfalla³⁶. È questa la vocazione dell'uomo di risorgere sempre di nuovo nella relazione io-tu, e forse proprio nella luce dell'io-tu dovrebbero essere prese le decisioni e dati i giudizi.

Riportiamo le eloquenti parole di Buber sulla responsabilità come risposta alla fiducia riposta "in me":

Responsabilità presuppone uno che appella primariamente, da una regione indipendente da me, al quale io debbo rendere conto. Egli mi parla di qualcosa che mi ha affidato e mi chiede di prenderne cura. Egli mi appella a partire dalla sua fiducia e io rispondo nella mia fedeltà, oppure nella mia infedeltà nego la risposta, o ancora, dopo essere caduto nell'infedeltà nego la risposta, o ancora, dopo essere caduto nell'infedeltà me ne libero con la fedeltà della risposta. Questa è la realtà della responsabilità: rendere conto di qualcosa che ci è stato affidato a un essere che ci dà fiducia, in modo tale che fedeltà e infedeltà vengono alla luce, ma non con uguali diritti, perché ora la fedeltà appena rinata può vincere l'infedeltà³⁷.

È splendida la definizione che ci dà l'autore, in quanto è impossibile chiedere a qualcuno di essere responsabile se non viene presupposta prima la relazione tra i due, una relazione che implica la fiducia. In tal senso, sarebbe impossibile inserire la responsabilità morale nel discorso dove il singolo o l'individuo non abbia un legame essenziale, una relazione, ma si senta autosufficiente e autonomo. In effetti, quale responsabilità si può chiedere ad «una sostanza individuale»? E perciò non ci sorprende di sentire sempre più spesso frasi come: «io non devo rendere conto a nessuno!». Certo, una sostanza autonoma e autosufficiente non deve rendere conto a

³⁵ Cfr. *ibid.*

³⁶ Cfr. *ibid.*, 71.

³⁷ M. BUBER, *Il principio dialogico*, 234.

nessuno e non può sentirsi responsabile verso qualcuno. Solamente presupponendo la relazione tra due esseri come un fatto ontologico essenziale, si può parlare della responsabilità sia nei confronti dell'altro che nei confronti di Dio.

Buber ci ricorda che il singolo, l'individuo, non può essere toccato da nessun appello primario, perché tutto è «sua proprietà» e «la responsabilità è diventata un'ombra»³⁸. Egli non percepisce più la parola, non conosce i segreti dell'appello e del render conto, della richiesta e dell'opposizione, della parola e della risposta, perché la responsabilità si può conoscere solo se non ci si chiude all'alterità, all'originaria alterità ontica dell'altro, che non può essere ridotta a una «totale alterità» neanche quando si tratta di Dio³⁹.

Buber parte dalla posizione del filosofo Stirner⁴⁰ per cui la responsabilità del singolo si manifesta di fronte a una ragione (Kant), a un'idea (ideologia), a una natura, a un'istituzione (stato), a ogni sorta di spettri illustri, a tutto ciò che essenzialmente non è persona, per mettere in risalto che una tale concezione "impersonale" non può – come lo possono invece il padre e la madre, il sovrano e il maestro, lo sposo e l'amico, come lo può Dio – realmente sollecitare la responsabilità⁴¹. Sarà solamente davanti ad una persona e non davanti ad un'istituzione che potrà esprimersi la responsabilità come risposta, perché solamente una persona può rivolgersi verso qualcuno con la parola e suscitare la fiducia alla quale possiamo rispondere o negare la risposta. Non possiamo che sottolineare quest'aspetto della filosofia huberiana: *la responsabilità è una realtà relazionale e personale*.

Ma l'originalità di Buber si manifesta anche nel rivelare i limiti di un'etica della responsabilità in contesto collettivista. Si richiama a Kierkegaard per cui anche la massa nei confronti del singolo può mettere in dubbio la responsabilità: «La massa o permette una totale assenza di pentimento e di responsabilità, oppure indebolisce nel singolo la responsabilità, riducendola alla grandezza di un frammento»⁴², perché se l'identità della persona viene ridotta all'identità della massa, alla massa non si può chiedere una responsabilità. La responsabilità è sempre responsabilità personale ed individuale. Basterebbe pensare al senso sfumato di responsabilità nei paesi ex-comunisti, nella Germania nazista, e nei paesi totalitari contemporanei per

³⁸ Cfr. *ibid.*

³⁹ Cfr. *ibid.*, 234-235.

⁴⁰ Max Stirner, pseudonimo di Johann Schmidt (1806-1856), filosofo tedesco. L'opera a cui Buber fa riferimento si intitola *Der Einzige und sein Eigentum* (*L'unico e la sua proprietà*, Milano 1986) del 1845.

⁴¹ Cfr. M. BUBER, *Il principio dialogico*, 235.

⁴² *Ibid.*

illustrare la finezza della riflessione buberiana. Il padre del pensiero dialogico manifesta chiaramente la ragioni della perdita del senso della responsabilità: essa deriva da una mancanza antropologica, l'assenza di un'autocomprensione relazionale dell'essere umano.

Buber si spinge ancora oltre quando mostra che il relativismo contemporaneo deriva anch'esso da un deficit relazionale, perché sia la responsabilità che la verità presuppongono la relazione. Secondo Buber, Stirner è il padre involontario delle moderne relativizzazioni psicologiche e sociologiche della verità: «La verità [...] esiste soltanto nella tua testa», «La verità è una creatura», «Per me non c'è verità, perché al di là di me non c'è nulla!», «Fintanto che credi alla verità non credi in te [...]. Tu solo sei la verità»⁴³. Osservando la propria epoca, Buber non esita a parafrasarla in questi termini: «È vero ciò che è mio»; in questo sta l'assioma fondamentale del nostro tempo: «Ciò che considero vero è determinato da ciò che sono» e «ciò che io sono è condizionato dai miei complessi» e «ciò che io sono è condizionato dalla mia appartenenza a una classe» con tutte le loro variazioni⁴⁴. Questa strada può portare solamente verso l'egoismo individuale e in seguito all'egoismo collettivo, e infine verso la disperazione⁴⁵. Possiamo dare come esempio il suicidio, quando viene difeso come espressione della libertà di decidere sulla propria vita e morte. Tuttavia, questa libertà si rivela come totale autochiusura ed egoismo, in quanto nega ogni responsabilità verso coloro che ripongono la loro fiducia in noi.

7. Il singolo come persona

Nella sua opera magistrale *Io e tu* (1923), Buber sottolinea il primato ontologico della relazione, invece nel saggio *La domanda rivolta al singolo* (1936) egli cerca di chiarire l'aspetto della singolarità, ossia dell'inseità della persona.

Indubbiamente per Buber la realtà fondamentale della persona sta nella relazione, ma questa relazione presuppone un io, distanziato, ma capace di relazione. Da una parte, afferma con chiarezza che nessuno può diventare «*Il singolo*», che è al di là delle forze di un uomo, «nessun uomo possa dire di sé di essere diventato *il* singolo, perché al di sopra di lui rimane ancora inadempito un più alto senso della

⁴³ Stirner citato in M. BUBER, *Il principio dialogico*, 235.

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, 236.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, 238-239.

categoria; ma al tempo stesso comporta che ogni uomo possa purtuttavia diventare un singolo»⁴⁶. D'altra parte Buber, interpretando Kierkegaard, cerca di evidenziare che solamente un singolo diventato una persona può entrare in relazione, e dunque il "diventare un singolo" di Kierkegaard non è da intendere in senso socratico, ossia che abbia come fine la vita «giusta», ma l'entrare in relazione, grazie alla quale esiste come uomo⁴⁷. In questa relazione essenziale non è che «qui uno diviene due» (Nietzsche): questo non può mai diventare vero onticamente, come anche è inesatta la concezione di Eckart: «Due riuniti in uno». Secondo Buber, è solo quando l'essere umano ha che fare con un altro in modo essenziale – così che «egli non è più un fenomeno del mio io, ma il mio tu» – che può conoscere «la realtà del parlare-con-uno nell'inviolabile genuinità della reciprocità»⁴⁸.

8. Distanziarsi originario ed entrare-in-relazione

Per cogliere fino in fondo il pensiero di Buber sull'identità personale, dobbiamo riferirci al suo scritto *Distanza originaria e relazione* (1950), dove egli mostra la duplicità del principio: il primo movimento è un distanziarsi originario e il secondo è l'entrare-in-relazione⁴⁹. Con ciò non viene messo in dubbio il primato della relazione, ma viene affermato chiaramente che la relazione presuppone un essere distanziato, cioè un io.

L'autore scrive: «Il primo movimento dell'essere uomo mi porge gli uomini, fondamentalmente e in modo regolare, nel loro essere reciproco. Ma il secondo me li porge nella relazione reciproca, non sempre e in modo irregolare, a seconda di come noi attuiamo la relazione»⁵⁰. Dunque c'è il primo movimento dell'essere uomini, che è fondamentale, cioè universale. Invece il secondo movimento è la relazione, ma essa ha come presupposto il primo:

La relazione si compie nel pieno rendere presenza, ove io intendo non come semplicemente questo qui, ma nei diversi gradi di approssimazione, vengo a conoscenza dell'esperienza che appartiene a lui in quanto lui. Qui, e solo adesso, l'altro diventa per me un io, e il ren-

⁴⁶ *Ibid.*, 239.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, 240.

⁴⁸ *Ibid.*, 241.

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, 280.

⁵⁰ *Ibid.*, 291.

dersi autonomo del suo essere che aveva avuto luogo nel primo, distanziante movimento, in un significato nuovo, assai pregnante, si rivela come presupposto: presupposto di questo diventare-io-per-me, che però non va inteso in senso psicologico, ma rigorosamente ontologico, e che piuttosto bisognerebbe definire come diventare-io-con-me. Ma esso acquista la sua pienezza ontologica allorché l'altro si sa reso presenza da me nel suo io, e questo sapere induce il processo del suo più intimo divenir io. Poiché la crescita interiore dell'io non si compie, come oggi si tende a credere, nel rapporto dell'uomo con se stesso, ma in quello tra l'uomo e l'altro, tra gli uomini quindi, specialmente nella reciprocità del rendersi presenza – nel rendere presenza un altro io e sapersi resi presenza nel proprio io dall'altro – che fa tutt'uno con la reciprocità dell'accettazione, dell'affermazione, della conferma⁵¹.

Con ciò vediamo che la relazione non sopprime l'autonomia, bensì che il rendersi autonomo nel primo distanziante movimento è il presupposto fondamentale per diventare un "io con te", cioè il presupposto per la relazione in cui possa avvenire una crescita interiore dell'io, la via che può portare alla piena realizzazione dell'identità personale:

L'uomo vuole essere confermato nel suo essere tramite l'uomo e vuole acquistare una presenza nell'essere altro. La persona umana ha bisogno di essere confermata, perché l'uomo in quanto tale ne ha bisogno. All'animale la conferma non occorre, perché è ciò che è, in modo aporetico. Per l'uomo è diverso [...] *volge lo sguardo alla ricerca di un sì che renda possibile il suo essere*, che può venirgli solo da una persona umana che a una persona umana si rivolga; gli uomini si porgono reciprocamente il pane celeste dell'essere un io⁵².

Il saggio *Distanza originaria e relazione* sembra rimettere in questione la prospettiva dell'*a priori* relazionale partendo dall'"io" e non più dal "tu innato"⁵³; occorre però ricordare che l'autore stesso quando afferma un elemento lo fa nello spirito dialogico, come osserva B. Casper: «L'opera di Buber non solo parla di cose dialogiche, ma intende se stessa come prassi dialogica»⁵⁴. Ecco perché consideriamo che non c'è opposizione nel pensiero di Buber nel parlare dell'"io" come singolo e dell'*a priori* relazionale dell'identità personale come espressione del "tu innato". Riconoscendo questa polarità del soggetto si evita di considerare il pensiero dialogico come dissolutivo della sostanzialità della persona, come si potrebbe pensare quando si parla dell'ontologia dell'interumano a proposito del pensiero buberiano. Così si evita anche il rischio dell'alternatività tra io-esso e io-tu, che Casper mette in evidenza, rischio che Buber stesso riconosce⁵⁵.

⁵¹ *Ibid.*, 292.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Cfr. A. POMA, *Introduzione a "Il Principio dialogico"*, 33.

⁵⁴ B. CASPER, *Il pensiero dialogico*, 282.

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, 306.

9. Tu eterno

Più volte è emersa l'importanza della relazione del tu umano con il Tu eterno. Concludiamo la nostra lettura dell'identità personale in Buber rivolgendo un'attenzione particolare al fondamento che rende possibile secondo Buber la relazione con l'altro e la presa di coscienza di essere se stesso persona.

Il fondamento di ogni relazione intramondana per Buber sta nella relazione con il Tu eterno. È una delle più belle “definizioni” filosofiche di Dio – per quanto impossibile sia definire l'indefinibile. A differenza del motore immobile di Aristotele, del Bene di Platone o dell'Assolutamente Altro di Lévinas, il Dio come il Tu eterno presuppone una relazione personale tra il Divino e l'umano. Solamente ad una persona possiamo dire un Tu, non ad una sostanza immutabile o all'essere infinito.

Secondo Buber, ogni relazione autentica tra un io e un tu rimanda al Tu eterno, perché solamente la luce del Tu eterno rende possibile il rivolgersi ad un altro come ad un tu: «Le linee delle relazioni, nei loro prolungamenti, si intersecano nel Tu eterno»⁵⁶ e «Per mezzo di ogni singolo tu la parola fondamentale interpella il Tu eterno»⁵⁷.

Inoltre, il tu innato trova esclusivamente compimento nella relazione immediata con quel Tu, che per essenza non può diventare esso⁵⁸, e in tal modo anche un io che si fonda e si scopre come identità personale nel Tu eterno non può diventare un esso. Nella relazione con il Tu eterno ogni relazione con l'uomo viene illuminata dalla luce del Tu eterno. In questo modo ogni persona, sia essa malata, handicappata o in coma può essere un tu, e non rischia mai di diventare un esso.

In realtà nella concezione buberiana, se Dio come Tu eterno si rivolge all'uomo, egli entra in relazione come persona eterna, cioè come persona assoluta, capace di includere, illuminare e trasfigurare tutte le relazioni: «Dio come persona assoluta, cioè come colui che non è relativizzabile. Nella relazione immediata con noi Dio si fa avanti come la persona assoluta. [...] L'uomo che gli si rivolge non ha quindi bisogno di distogliersi da un'altra relazione io-tu: legittimamente egli le conduce tutte a lui e lascia che si trasfigurino al cospetto di Dio»⁵⁹.

Insistiamo su questa concezione non esclusivista di Buber. La relazione dell'uo-

⁵⁶ *Ibid.*, 111.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Cfr. *ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, 157.

mo con il Tu eterno non esclude ogni altra relazione, ma illumina il suo vero essere: «Infatti, entrare nella pura relazione non significa distogliere lo sguardo da ogni cosa, ma vederla nel tu; non significa rinnegare il mondo, ma collocarlo nel suo fondamento»⁶⁰. Dunque non si tratta di una relazione che allontana dalla realtà, ma una relazione che permettere di includere tutte le altre e che così sta a fondamento di tutte le relazioni autentiche: «Poiché chi dice la parola Dio e intende realmente il Tu, qualsiasi sia l'illusione di cui è prigioniero, dice il vero tu della sua vita, che non tollera di essere limitato da nessun altro e con cui è in relazione tale da includere tutte le altre»⁶¹. È l'unica relazione in cui possa essere inclusa ogni altra cosa, a differenza delle relazioni intramondane che hanno carattere di "esclusività": «ogni relazione reale nel mondo è esclusiva; l'altro irrompe in essa e vendica la propria esclusione. Soltanto nella relazione con Dio l'esclusione incondizionata e l'incondizionata inclusione sono una cosa sola, ove è compreso l'universo»⁶².

L'importanza del Tu eterno si percepisce quando Buber mette in risalto che l'uomo non può trovare quiete, e neanche se stesso, finché non ha trovato o non è entrato in relazione con il Tu eterno: «Il senso del tu, che non può saziarsi di sé fintanto che ha trovato il Tu infinito»⁶³. Aggiungiamo che nella prospettiva buberiana «in verità non c'è alcuna ricerca di Dio, perché non c'è nulla in cui non lo si possa trovare»⁶⁴, perché rivolgendosi a qualunque cosa come un tu, in quel vero tu, l'uomo può scoprire il Tu eterno.

Precisiamo che questa relazione fondamentale non può che essere percepita come una relazione presenza-assenza:

Solo in una relazione, quella che comprende tutto, la latenza è ancora attualità. Solo un Tu non cessa mai, per sua natura, di essere un tu per noi. Chi conosce Dio conosce bene anche la lontananza di Dio e la pena dell'aridità che opprime il cuore ansioso; ma non conosce l'assenza della Presenza. Solo noi non siamo sempre presenti⁶⁵.

Se da una parte il Tu eterno non cessa mai di essere un tu per noi, significa anche che siamo sempre un io nei suoi confronti, cioè il nostro essere io, il nostro perma-

⁶⁰ *Ibid.*, 115.

⁶¹ *Ibid.*, 112.

⁶² *Ibid.*, 131.

⁶³ *Ibid.*, 117. Possiamo sentire come l'eco di AGOSTINO: «Il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te» (*Conf.* I, 1).

⁶⁴ *Ibid.*, 116.

⁶⁵ *Ibid.*, 130.

nere io e la nostra identità personale viene garantita sempre da questo Tu eterno, che non cessa mai di rivolgersi verso di noi. Questa è la relazione perfetta dove «il mio tu comprende il mio io, senza esserlo, il mio illimitato conoscere si schiude in un illimitato essere conosciuto»⁶⁶.

In altre parole, tutto il mondo delle relazioni autentiche trova il suo fondamento e il suo centro in Dio: «Il mondo del tu ha la sua connessione nel centro in cui si intersecano le linee delle relazioni nei loro prolungamenti: nel Tu eterno»⁶⁷. Tuttavia, tenendo conto dell'instabilità delle relazioni autentiche, è necessaria una continua conversione verso questo centro: «Conversione è riconoscimento del centro, il volgersi-di-nuovo a esso»⁶⁸.

Non è dunque senza importanza la questione dell'Assoluto per garantire la coscienza della dignità di ogni essere umano. Buber ha affermato che la sua intenzione fondamentale era di mostrare che ogni relazione autentica nel mondo umano ha il suo fondamento nella relazione in cui si rivolge al Tu eterno: «nel suo significato centrale, il mio intento essenziale (è di mostrare) la stretta solidarietà che lega la relazione a Dio con la relazione all'altro uomo»⁶⁹.

10. Conclusione

1. Al termine di quest'analisi su alcuni testi principali di Martin Buber, siamo in grado di rilevare il suo merito nel conferire maggior rigore al concetto dialogico di persona e la sua importanza per la vita sociale. Buber contrappone il rapporto che l'uomo ha con le cose, al rapporto che egli intrattiene con gli altri. Dalla differenza tra l'«io-esso» e l'«io-tu» dipenderà l'attitudine di personalizzazione o di cosificazione dell'essere umano che incontriamo in diversi ambiti della vita sociale, per esempio nel modo di affrontare le questioni legate alle biotecnologie, allo statuto dell'handicappato, del malato in fase terminale, al feto nelle prime settimane della vita. La difficoltà nell'uscire da una prospettiva attualista e funzionalista della persona risiede nel sottovalutare la relazione che esiste non solo tra i diversi momenti della vita di una persona, ma anche tra la società e qualsiasi individuo. Come mette bene in

⁶⁶ *Ibid.*, 131.

⁶⁷ *Ibid.*, 132.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, 148.

risalto D'Agostino a proposito delle questioni di bioetica di inizio e fine vita, in ultima analisi la risposta che la bioetica e la biogiuridica daranno, dipenderà dal carattere relazionale della persona. Di fatto, egli nota giustamente come «La mia vita è intrecciata e dipende dalla vita altrui»⁷⁰, e ne deriva dunque che «il *Mitsein* diviene l'orizzonte ultimo e intrascendibile della normatività»⁷¹: in tal modo la prospettiva relazionale cambia il rapporto tra etica e diritto. D'Agostino mette così in risalto che l'etica non può più essere assegnata al foro interno ed 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»⁷². Dunque è possibile affermare che «il diritto e il biodiritto non sono primariamente procedurali perché la relazione precede la procedura e l'accordo. Così, il biodiritto deve garantire che l'intersoggettività sociale si dispieghi nelle forme della reciprocità e simmetrica accoglienza»⁷³. Il valore insostituibile della dignità umana e dei diritti umani apparirà con maggiore chiarezza in una prospettiva che prenda sul serio la dimensione relazionale. Ne consegue che «non potrà rivendicare carattere giuridico un'esperienza bioetica che le rechi offesa, assegnando ad alcuni soggetti potere indebitamente prevalenti su quelli di altri soggetti»⁷⁴. Nella stessa direzione si muove Turoldo a favore di una prospettiva relazionale, appoggiando così l'idea secondo la quale oggi la via più praticabile per valutare l'eticità di una richiesta e la sua garanzia giuridica nel campo delle biotecnologie dipende in ultima analisi dalla “concezione” relazionale del soggetto⁷⁵.

2. È proprio nella relazione che l'io acquisisce un'identità propria, spirituale e personale di personalità (nel senso della singolarità). Si fa così distinzione tra l'individuo, che in ultima istanza è diventato oggetto per se stesso e si definisce separandosi e isolandosi nella autochiusura, e la persona, che si manifesta ed esprime la sua spiritualità e autotrascendenza proprio entrando in relazione. La vera realtà, il vero essere, non è ultimamente la soggettività – come nell'idealismo – ma l'incontro tra le persone: è nella relazione intersoggettiva che si costituisce tra io e tu, che l'io vive la sua soggettività più autentica, personale. Quando si parla dell'identità relazionale non si vuole escludere né sottovalutare l'altro aspetto, quello della singolarità della persona, la sua ipseità, che entra in relazione. Buber ci insegna che è necessario il

⁷⁰ F. D'AGOSTINO, *Etica e diritto in Bioetica*, in *Id.*, *Bioetica*, Torino 1998, 82.

⁷¹ *Ibid.*, 83.

⁷² *Ibid.*, 84.

⁷³ *Ibid.*, 88.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Cfr. F. TUROLDI, *Bioetica e reciprocità. Una nuova prospettiva sull'etica della vita*, Roma 2003.

primo movimento del distanziarsi, nell'essere io, essere un singolo; ma questo può avvenire solamente nel reciproco rendersi presenza, e perciò si dovrebbe parlare della duplicità del principio dialogico: io mi scopro come persona grazie ad un tu che mi riconosce come un altro io. Non si tratta dunque di una relazionalità senza sostanzialità. È utile ricordarlo quando si parla della dimensione relazionale dell'identità personale in Buber.

La fenomenologia conferma l'importanza della relazione nella costituzione dell'identità personale e in modo particolare il momento dell'accoglienza dell'altro, nella costituzione della libertà personale. L'esperienza "fenomenologica" che l'uomo fa di se stesso avviene sempre nell'orizzonte di una relazione antecedente, che gli fa prendere coscienza di essere un «tu innato»⁷⁶. Buber ne parla come dell'*a priori* della relazione. È davanti all'altro e a partire dall'altro che l'essere si "scopre" esistente come un "io" (ciò che è ontologicamente) responsabile, chiamato a liberare la sua libertà e consegnarla. In questa prospettiva merita un'attenzione particolare la dimensione filiale dell'essere umano che il pensiero dialogico di Buber evidenzia per rivelare come all'inizio nell'uomo c'è un'originaria tensione alla relazione, una tensione verso il tu, e che la formazione dell'io, o dell'autocoscienza dell'io, avviene solamente in seguito. Essere figlio significa allora nella prospettiva filosofica esistere sotto la forma del riceversi per darsi⁷⁷. Questa passività originaria è costitutiva dell'essere umano in quanto tale⁷⁸. Una filosofia dell'ego non sarebbe veramente autentica senza l'*a priori* della relazione⁷⁹. Il principio dialogico sembra allora por-

⁷⁶ M. BUBER, *Il principio dialogico*, 78; sul momento antecedente dell'io cfr. M. EPIS, *Ricerche fenomenologiche sull'essere personale*, in *Teologia* 3 (2009) 383.

⁷⁷ La riflessione filosofica permette di parlare di un'antropologia filiale cfr. M. Henry, G. Siewerth, F. Ulrich, H. U. von Balthasar. F. Ulrich in *Mensch*, nella sua antropologia filosofica dell'infanzia, si fonda sull'esperienza infantile dell'esserci come provenire (cfr. F. ULRICH, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Einsiedeln 1970). Ulrich, d'altro canto, mostra che il bambino rappresenta un «esistenziale permanente» (*ibid.*, 20), e che la sua essenza è di essere una «esistenza grata», «una esistenza riconoscente» (*ibid.*, 77-79).

⁷⁸ «Una fenomenologia della carne permette di considerare la carne come il luogo in cui l'uomo esperisce una archi-passività, che viene sempre prima di ogni possibile attività, ed è nello stesso tempo e allo stesso titolo la dimensione nella quale la libertà è data a se stessa come sentimento del sé di poter mettere in opera da solo i poteri che gli appartengono» (D. ALBARELLO, *La trascendenza della carne. Per una fenomenologia teologica della corporeità umana*, in V. CESARONE [ed.], *Libertà: ragione e corpo*, Padova 2006, 81).

⁷⁹ Possiamo accennare alla critica che il pensiero relazionale porge alla filosofia trascendentale. Nella riflessione trascendentale, secondo Epis, si assiste ad un'ingenuità «che consiste nel ritenere il trascendentale, il costituente primitivo assoluto». Egli nota come si tratta di una presunzione dell'ego che si vorrebbe per sé; perciò viene omissa il fatto decisivo che «la libertà che costituisce l'involontario è purtuttavia una libertà à délivrer, da liberare, ma anche da consegnare, e che precisamente in questa consegna realizza se stessa» (M. EPIS, *Ricerche fenomenologiche sull'essere personale*, 383).

tarci agli antipodi della concezione “moderna” dell’autonomia. Come nota B. Casper, nel pensiero buberiano della maturità non si tratta di partire dal soggetto in estasi, «poiché il pensiero non cerca più, in qualche modo, di porsi nel punto dell’origine assoluta dell’essere in generale, ma si abbandona all’incontro»⁸⁰. Il pensiero di Buber ci autorizza a parlare di “autonomia relazionale” nella misura in cui l’essere è autocosciente all’interno della relazione superando un modello autoreferenziale del soggetto. L’esistenza viene allora concepita come partecipazione evenemenziale⁸¹. Rileviamo chiaramente come il pensiero di Buber non permetta di separare il distanziarsi dalla relazione, poiché entrambi gli aspetti sono essenziali all’identità personale.

3. Anche la riflessione sull’antropologia duale del pensiero dialogico di Buber ci offre alcuni elementi essenziali per la comprensione dell’essere umano nel contesto sociale contemporaneo. Come ha ben rilevato E. Fromm, «la frase della filosofia illuminista *l’âme n’a pas de sexe*, l’anima è priva di sesso, è diventata di uso generale. La polarità dei sessi va scomparendo, e con essa l’amore erotico che poggia su questa polarità»⁸². Secondo Buber, la relazione tra l’uomo e la donna ha una struttura fondamentale ed è un modello di ogni altra alterità, che comprende il matrimonio come legittimazione a prendere parte all’essere dell’altro ed essere responsabile di colui che mi è stato affidato. L’alterità tra l’uomo e la donna è il modello di ogni altra alterità possibile e, come tale, fonda la dimensione pubblica o comunitaria. Nel momento in cui viviamo, in un’epoca di confusione e di relativizzazione della dimensione maschile e femminile, sia da parte del femminismo che del movimento omofilo, e dato che non si può negare la ricchezza che deriva per la società dalla diversità tra l’uomo e la donna, ripensare la questione antropologica in forma duale è una urgenza che si impone per evitare una prospettiva riduttiva della comprensione dell’identità umana che non si comprende solo in modo astratto e formale come un soggetto pensante – anche se ne è una dimensione importante⁸³.

4. Il principio dialogico offre all’etica della responsabilità un prezioso fondamento. Se nella filosofia di Hume la questione della responsabilità viene trattata nel contesto della scelte e della libertà limitata, e se con Weber l’etica della responsabilità significa agire razionalmente rispetto allo scopo, Buber mette in risalto

⁸⁰ B. CASPER, *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, Brescia 2009, 287.

⁸¹ Cfr. *ibid.*, 296-303.

⁸² E. FROMM, *L’arte di amare*, Milano 1986, 28.

⁸³ Cfr. A. ALES BELLO, *Sul femminile. Scritti di antropologia e religione*, Torino 2004.

che la responsabilità è essenzialmente legata alla relazionalità: senza una relazione precedente ogni responsabilità è un suono vuoto. Relazionalità significa reciprocità. Responsabilità indica, allora, la risposta ad una parola che la precede, e per questo non può che essere personale. È il deficit relazionale che caratterizza una comprensione individualista della persona a indebolire il senso della responsabilità verso l'altro e verso la comunità. Il principio dialogico di Buber offre una via media tra, da un lato, un'etica della responsabilità che restringe la responsabilità all'io (sono responsabile solo davanti alla mia coscienza) tipica di un'impostazione individualistica dell'uomo, e dall'altro lato un'etica della responsabilità di stampo collettivista che svuota completamente la consistenza dell'essere umano a favore di un tutto. Il fatto di rilevare la reciprocità dell'essere relazionale implica necessariamente la reciprocità delle coscienze e una comprensione relazionale della libertà. Il principio del bene comune, il principio della sussidiarietà, il principio della responsabilità ricevono in questo contesto relazionale fecondi spunti per essere pensati a partire da un'antropologia relazionale e non più solo alla luce di un'antropologia egologica. La concezione relazionale dell'essere umano permette anche di concepire una relazione alla verità, al bene e alla legge in modo interpersonale: l'io è chiamato a rispondere al bene personale e comunitario nella prospettiva del "tu" evitando così un semplice formalismo etico. Nel suo libro *Il problema dell'uomo* (1943)⁸⁴, si può osservare una preoccupazione di Buber di salvare l'uomo da una comprensione individualista e collettivista di sé, attraverso la proposta di pensare l'uomo-con-l'uomo. La dualità dinamica tra l'io e il tu, e non il dualismo, è una via per pensare l'identità dell'uomo anche nell'epoca moderna. L'uomo è un essere che si realizza e si conosce nell'incontro dell'uno-con-l'altro.

5. L'intersoggettività che si costituisce tra io e tu non è disgiunta dal Tu eterno che sta al fondamento di ogni relazione interpersonale⁸⁵. L'identità personale, fondata in relazione al Tu eterno, non potrà mai dipendere nella sua fondazione ultima da una relazione intersoggettiva, in quanto la sua sorgente è assoluta e non è relativa a qualcosa o a qualcuno. Siccome la relazione autentica è l'amore e l'amore è sinonimo della relazione autentica, Buber permette di capire che se siamo in relazione autentica con il Tu eterno, siamo amati da lui e possiamo amare noi stessi, perché prima siamo amati. Dunque l'identità personale dell'essere umano è fondamentalmente legata all'amore assoluto del Tu eterno. Buber ci insegna che al *cogito ergo*

⁸⁴ Cfr. M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, a cura di I. Kajon, tr. it. F. S. Pignagnoli riveduta da I. Kajon, Genova-Milano 2004².

⁸⁵ Sulla dimensione religiosa del principio dialogico in Buber cfr. B. CASPER, *Il pensiero dialogico*, 310-348.

sum cartesiano si sostituisce l'“io sono, perché sono amato” di Baader. In tal modo, non è possibile una giusta comprensione dell'autonomia dell'uomo se si esclude la dimensione relazionale del suo essere singolo con il Tu eterno. L'*a priori* della relazione apre ad una relazione originaria che accoglie ogni essere umano nella sua libertà. Dal punto di visto etico, Casper nota acutamente come il pensiero di Buber offra una via per superare la contrapposizione tra autonomia dell'etica ed eteronomia della religione⁸⁶, nella linea dell'affermazione buberiana: «Religiosità viva vuol generare vivo *ethos*»⁸⁷.

6. Il pensiero di Buber permette di cogliere il significato delle affermazioni di Benedetto XVI sulla povertà dell'uomo, sulle sue ragioni profonde:

Le povertà spesso sono generate dal rifiuto dell'amore di Dio, da un'originaria tragica chiusura in se medesimo dell'uomo, che pensa di bastare a se stesso, oppure di essere solo un fatto insignificante e passeggero, uno «straniero» in un universo costituitosi per caso. L'uomo è alienato quando è solo o si stacca dalla realtà, quando rinuncia a pensare e a credere in un Fondamento (CA 41) [...]. La creatura umana, in quanto di natura spirituale, si realizza nelle relazioni interpersonali. Più le vive in modo autentico, più matura anche la propria identità personale. Non è isolandosi che l'uomo valorizza se stesso, ma ponendosi in relazione con gli altri e con Dio. L'importanza di tali relazioni diventa quindi fondamentale. Ciò vale anche per i popoli. È, quindi, molto utile al loro sviluppo una visione metafisica della relazione tra le persone [...] (CV 53).

È proprio nella relazionalità che Benedetto XVI vede la risposta alla crisi sociale ed economica attuale: «La rivelazione cristiana sull'unità del genere umano presuppone un'interpretazione metafisica dell'*humanum* in cui la relazionalità è elemento essenziale» (CV 53). Il discorso sui diritti umani guadagnerebbe molto nel valorizzare il pensiero dialogico a livello della cultura umana, e sembra a nostro parere imporsi con urgenza nel contesto della globalizzazione, in quanto chiamato a scoprire tutta la ricchezza di un'antropologia di comunione.

Non abbiamo certo esaurito né il pensiero di Buber né la questione della relazionalità dell'essere umano; ci sono infatti altri autori come Rozenzweig, Ebner, Levinas, Michel, Ricoeur, Rosmini, Ulrich che offrono gli elementi di approfondimenti complementari alla relazionalità dell'*humanum* per valorizzare la dimensione relazionale essenziale dell'essere umano e le sue conseguenze per la vita sociale.

⁸⁶ Cfr. B. CASPER, *Il pensiero dialogico*, 327.

⁸⁷ M. BUBER, *L'eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, tr. it. di U. Schnabel, Firenze 2001, 94.

The Second Assembly for Africa of the Synod of Bishops

A reflection on its necessity, merits and limits

John Egbulefu

Pontifical University Urbaniana (Rome)

1. Introduction

The Second Assembly for Africa of the Synod of Bishops was held in Rome from the 4th to the 28th of October 2009, with the main theme of *The Church in Africa in Service to Reconciliation, Justice and Peace. You are the salt of the earth and the light of the world*. The two major reasons that necessarily led to it are hidden in the two major parts of its theme. The aim of this post-synodal reflection, which I have been asked to make from standpoint of a theologian who helped to prepare for it, is to bring out such reasons from their latency to evidence in order then to attempt an assessment of the Synod, its greatness and limits, its merits and weakness. The reflection is thus in two chapters.

1.1. What led to the Second Assembly – the two major reasons for the Synod

From the point of view of first part of the theme, namely «The Church in Africa», what led to the convocation of this Second Assembly for Africa by Pope Benedict XVI was the need for a proper *understanding* of the Church (in Africa) as (the) Family of God¹. From the point of view of the second part of the theme, namely being «in Service to Reconciliation, Justice and Peace. You are the salt of the earth and the light of the world», was the need for a proper *practice* of its pastoral Service to Reconciliation, Justice and Peace from the point of view of its Christ-given identity as the salt of the earth and the light of the world, by the Church in Africa as family of God.

¹ Cfr. JOHN PAUL II, Post-synodal Apostolic Exhortation *Ecclesia in Africa*, 14.9.1995, 63.

2. On the greatness and limits, merits and weakness of the Second Assembly for Africa of the Synod of Bishops

2.1. Critical appraisal

With regards to the greatness and limits, merits and weakness, of the Second Assembly for Africa, it can be said: 1) that this Second Assembly concentrated more, and almost exclusively, one-sidedly, on the second part of the theme, hence on the pastoral work as the second reason for the convocation by Benedict XVI, and it therefore dealt almost exhaustively with this second part and almost ignored entirely the first part of the theme, namely the doctrine as the first reason for the convocation, and 2) that with regards to the Future of Africa made concrete in the African Youth of today, this Second Assembly, though it did not omit the necessary consideration of the Youth, its ruminations over them fell short of the level at which they had been earlier addressed in the preceding First Assembly. In fact, the recommendations for the Youth by this Second Assembly could not come up to the same level of Instruction on their co-responsibility for Africa as the First Assembly which empowered them had set a record in this regard. There may be several other points of discontinuity in spite of continuity of the First Assembly by the Second Assembly in doctrinal matters but this one regarding the Future of Africa made concrete in the Youth is the gravest.

Furthermore: it was John Paul II who had convoked the First Assembly for Africa of the Synod of Bishops and presided it as an Assembly that was at the end, popularly called the Synod of the *Resurrection*, while Benedict XVI convoked the Second Assembly and presided it as an Assembly that was at the end, popularly called the Synod of the *Pentecost*. But between the two Assemblies, there was no Synod of the *Ascension*. The popular jump from the Resurrection to the Pentecost is not unconnected with the jump made by the *Instrumentum Laboris* for the Second Assembly over the important instruction given by John Paul II² to the African youth of today on what to do, in order to help Africa *rise to the heights* that could enable it keep pace with the rest of the world in the face of the on-going rapid development of humankind on earth, a prophetic instruction well retained in the *Lineamenta* for the Second

² «Dear young people, the Synod asks you to take in hand the development of your countries, and to work for its renewal with fidelity to your cultural heritage (e.g. *the absence of atheism and the abundant presence of strong belief in God and frequent recourse to Him*), through a sharpening of your scientific and technical expertise, and above all through the witness of your Christian faith» (JOHN PAUL II, *Ecclesia in Africa*, 115).

Assembly³ and guaranteeing for the addressed Youth a neat continuity of pontifical instructions between John Paul II and Benedict XVI on what to do, but suddenly and surprisingly, and in a grossly disappointing manner, suppressed in the *Instrumentum Laboris* and therefore hushed and no longer mentioned during the Second Assembly by anybody for reasons still unknown till today.

Furthermore: Before the Second Assembly for Africa of the Synod of Bishops was convoked under the title «The Church in Africa in the Service to *Reconciliation, Justice and Peace*», it had been considered necessary to clarify first of all what Church means, in order to avoid narrow and reductionist conceptions that do not do *justice* to that Church in Africa which is in service to Reconciliation, Justice and Peace. For, the Ecclesiology of such a Church must be that of the unity resulting from the *reconciliation*, coordination, and communion – communication, union and sharing – of Church as Family of God with Church as People of God, with Church as Mystical Body of Christ, with Church as Temple of the Holy Spirit, with Church as Communion, and with Church as Sacrament of universal salvation etc. The need to work out a systematic synthesis that *reconciles in itself* the various images of the Church through coordinating the image of the Church as Family of God with the other images of the Church, under the leading principle of the structure of the God of the Family as of the *triune* God that has revealed Himself in and through the Godman (*Theandros*) Jesus Christ, thus the Trinitarian-theandric structure, as the proper regulating principle of the coordination, is to put forward a guide to proper practice of the Church's mission of reconciliation and communion in its commitment to serve society through proclaiming the Gospel of the saving justice and peace and joy that the Holy Spirit brings, rather than using only one single ecclesiology⁴, isolated from the other ecclesiologies, to do such mission of holistic, integral and universal character.

Finally: The need for the proper understanding of the Church in Africa as the Family of God, goes back to a certain steadily increasing impression which the reception of the Ecclesiology of the First Assembly for Africa of the Synod of Bishops (held in Rome in 1994) in the period from 1995 to 2005 had awoken among the faithful. For, the First Assembly understood the Church namely as Family of God⁵. But in the post-synodal reception that ensued, the impression arose that the emphasis

³ Cfr. SYNOD OF BISHOPS, *Lineamenta. II Special Assembly for Africa: The Church in Africa in Service to Reconciliation, Justice and Peace*, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20060627_ii-assembly-africa_en.html (1.02.2010), 23.

⁴ Church as Family of God, or Church as salt of the earth and Light of the world, etc.

⁵ JOHN PAUL II, *Ecclesia in Africa*, 63.

of such a doctrine was on the structural outfit of the Church, on the internal hierarchical structure of the people of God organized within the coordinates of Parent-children-relationship and brother-sister-relationship among the members, and not on the functional outreach of the Church, on the missionary functions of the people of God *ad extra*, organized within the coordinates of – to put it in biblical terms – «Light (that God the Creator of the World is) and Salt (that the creatures on earth should be to one another)», or – In the language of the Second Vatican Council – of «the intimate union of men with God and the unity of the entire humankind», thus – in systematic theological terms – of «man's relationship with God and man's relation with fellow men». But the mission of the Church *ad extra*, mission to the people in darkness who need light, belongs to the very *nature* of the Church as far as the Church is *born* in Christ in whose person as God the people that are in darkness see a great light and whose star the wise on the move see and follow, up to Him. That is why it was necessary for the Second Assembly for Africa of the Synod of Bishops to put an emphasis on the Church as light of the world, *lumen mundi*, in the sense of the light of the peoples, *lumen gentium*, as of those who do not believe in Christ as the great Light in the world (*Lux mundi*), a Light that shines in darkness but without the darkness recognizing it, a Light that as a person, divine person, God, the Creator, came to His own, to His very creatures, but without being received by them!

Thus, the Assembly put an emphasis on the Church as *lumen mundi* in its mission *ad gentes*, in the language of the Second Vatican Council. But this new accentuation was not intended as a radical shift of emphasis from the Church as Family of God to the Church as light of the World, rather it was intended to inculcate that the same Church that is the Family of God in its essence is light of the world in its function, i.e. in its missionary activity. To conserve both dimensions – the essence and the function – of the Church and – through the accentuation of the luminary and enlightening dimension – buttress the relevance, pertinence, necessity, of the Church for the human society, there was the need to complete the imagery of the Church as Family and as Light through a third image of the Church that conveys the idea of conservation and of savour, and no other image could be more adequate for this than that of the salt. The image of the Church as salt thereby goes together with that of the Church as light. That is why, after the First Assembly had put the accent on *the Church as Family*, the Second Assembly puts the accent on *the Church as Salt of the Earth and Light of the World*.

2.2 Making up for the missing part: The need for proper understanding of the Church as Family of God

With regard to its original and proper understanding, the Church as Family of God is that supernatural family of divine and human persons which begins with God as Father.

It is a family the primary origin of which is that uncreated divine Person that has no origin but is the origin of all other persons than Himself and, as Father, implies having a Son, and truly has a Son, generated (not adopted) by Him as by the Absolute. Spirit itself means intelligent living being. But the living being is characterized by the capacity not only of perceiving and reacting to what is perceived, and of movement, of respiration, of nurturing (others and or himself) and of (structural and or performative) growth, but also of reproducing himself and or producing others. He is the Absolute means that he is the only One who does not depend on any other person than Himself for His being and, therefore (since: *agree sequitur esse*), for His actions. Thus: since God is Father only by having a Son (because to be a Father is to have a Son, and to be a Son is to have a Father: *Pater esse et Filium habere convertuntur, Filius esse et Patrem habere convertuntur*), the Family of God is a supernatural family that begins with the two divine persons, the Father and the Son as two distinct but inseparable uncreated persons who presuppose one another, whereby the Father generated the Son without the help of any other than Himself.

But like the foundation alone does not yet make a house, an edifice, so too a man and a woman alone do not yet make a family; they have to pass from being mere (marital) couple to establishing a family by raising children only together with whom they constitute a family, the family of the two of them together. *So too* God the Father and His Son alone do not yet make the Family of God. They have to pass from being merely uncreated divine Origin and Offspring to establishing a family of theirs through the Father's raising of *created human persons* as brothers and sisters (and mother) first of the Son and then only in and through the Son, of one another. And it is only together with the created persons that the two uncreated persons, the Father and the Son, constitute a family, the family of the two of them as of two divine persons, their family. *But* the created human persons raised by the Father and the Son are the brothers and sisters and mother of the Son only in and through their being doers of the Father's will and believers in him. *But* no one can do (cf. *agere*) the Will of God except, on the one hand, by the supernatural divine power and assistance (cf. *gratia ut actio divina*) of the Holy Spirit and unless, on the other hand, the one has the natural human capacity (cf. *potentia*) to obey God (cf. the *potentia oboedientialis*).

Mary is the perfect example of this double (divine-human) condition for man doing the Will of God, hence for man's being sister or mother or brother of the Son of God and, thus, of one's being child of God the Father and, hence, member of the family of God. For, Mary could not conceive the Son of God in her womb who was willed by God the Father unless (*ex parte Dei*) by the divine assistance of the Holy Spirit as power of the Most High and unless (*ex parte hominis*) she had a womb.

Therefore, with regard to «working out the theology of the Church as Family, with all the riches contained in this concept, showing its complementarity with other images of the Church», one can hold firm to the following results of the explanations above of the proper meaning of the image of the Church as Family of God: 1) The Theology of the Church as family of God is constituted, on the one hand, by *the Abbatology* of such a Church, *the Christology* and *the Pneumatology* – and hence, with these three together – *the Trinitology* of such a Church and, on the other hand, by *the Christian Anthropology* and *the Mariology* of such a Church.

Verità, giustizia e diritto naturale: brevi note intorno ad una conferenza

Vincenzo Pacillo

Università di Modena e Reggio Emilia – Facoltà di Teologia (Lugano)

Giovedì 3 dicembre 2009 – organizzata dall'Istituto DiReCom – si è svolta presso l'Aula Multiuso della Facoltà di Teologia la Conferenza pubblica "Verità, giustizia e diritto naturale. Le tradizioni giuridiche di ebraismo, cristianesimo e islam". Introdotto e moderato dal Prof. Dr. Libero Gerosa, l'evento è stato caratterizzato da tre relazioni, affidate al Dr. Piero Stefani, redattore della rivista "Il Regno" (il quale ha presentato le questioni relative al diritto naturale nella tradizione giuridico-religiosa dell'Ebraismo), al Prof. Dr. Silvio Ferrari, ordinario nell'Università degli Studi di Milano (il quale ha esposto le sue riflessioni sul diritto naturale nella tradizione giuridico-religiosa della Chiesa cattolica), ed al Prof. Dr. Massimo Campanini, docente nell'Università di Napoli L'Orientale (chiamato a chiarire i rapporti tra diritto naturale e tradizione giuridico-religiosa dell'Islam). Al termine delle relazioni vi è stato un dibattito sviluppatosi a seguito degli interventi e delle domande del pubblico, mentre il giorno successivo le tematiche affrontate dai relatori sono state oggetto di una tavola rotonda – svoltasi a porte chiuse – riservata ai ricercatori dell'Istituto DiReCom.

La scelta di dare spazio ad una riflessione di ampio spettro sul diritto naturale appare *ictu oculi* assai felice. Accantonato dal positivismo kelseniano e ridotto – nel pensiero giuridico della prima metà del Novecento – ad una posizione estremamente marginale all'interno del dibattito dottrinale (Villey parla a questo proposito di una vera e propria *Naturrechtsphobie*¹) il diritto naturale è tornato prepotentemente alla ribalta dopo la catastrofe rappresentata dalle esperienze del nazionalsocialismo e del totalitarismo. Non è un caso che Gustav Radbruch, Ministro della Giustizia nei Governi di Joseph Wirth e di Gustav Stresemann, abbia orientato la sua *Rechtsphilosophie* postbellica ad una completa revisione delle sue precedenti opinioni giuspositi-

¹ M. VILLEY, *Philosophie du droit. II. Le moyen du droit*, Paris 1979, 163.

vistiche in favore di un neo-giusnaturalismo che trae origine proprio dall'esigenza di trovare limiti all'ingiustizia del diritto scritto. Del resto, l'*humus* del diritto naturale è quello dove è cresciuto – fino ad un certo periodo forte e rigoglioso – l'albero dei diritti umani elencati dalla Dichiarazione del 1948 e sanciti – con piena effettività giuridica sovranazionale – dalla Convenzione di Roma del 1950 e dai Patti Internazionali del 1966.

Ulteriormente riportata al centro del dibattito dottrinale dalle opere di John Finnis², la questione del diritto naturale pare oggi di fondamentale importanza per l'attività speculativa di ogni giurista: e ciò non solo grazie all'opera di Benedetto XVI (il quale – nel recente discorso rivolto ai partecipanti al Congresso internazionale sul diritto naturale promosso dall'Università Lateranense il 12 febbraio 2007 – ha ricordato che ogni ordinamento giuridico trae ultimamente la sua legittimità dal radicamento nella legge naturale, solo valido baluardo contro l'arbitrio del potere o gli inganni della manipolazione ideologica), ma anche in virtù delle sempre più approfondite analisi della giuspubblicistica laica, la quale si muove anche nel tentativo di trovare un terreno di riflessione comune tra le diverse componenti della società multiculturale. Si ricorderà in questa sede la recente prolusione di Ernst-Wolfgang Böckenförde all'apertura dell'Anno accademico dell'Università Cattolica di Milano³: in tale occasione il costituzionalista tedesco ha chiaramente evidenziato come il diritto naturale – pur non possedendo tutti i caratteri propri del diritto positivo vigente – rappresenta “un'etica giuridica normativa” capace a) di legittimare e di operare come criterio per migliorare il diritto positivo; b) di mettere in discussione la norma posta dal legislatore, esaminandola nella sua legittimità e verificando se quest'ultima contraddica le pretese elementari di giustizia. In altre parole – secondo Böckenförde – il diritto naturale rappresenta uno di quei valori prepolitici (*Voraussetzungen*) sui quali *der freiheitliche, säkularisierte Staat* deve fondarsi⁴.

L'incontro del 3 dicembre ha però voluto affrontare la questione del diritto naturale in una prospettiva parzialmente diversa: i relatori hanno infatti avuto il compito di illustrare non tanto il rapporto tra *Naturrecht* e *positiven Recht*, quanto piuttosto la possibilità di delineare il contenuto ed i limiti del concetto di diritto naturale nelle principali tradizioni religiose monoteistiche.

² Soprattutto *Natural Law and Natural Rights* (Oxford 1980, tr. it. di F. Di Blasi, *Legge naturale e diritti naturali*, Torino 1996). Sull'opera di Finnis si segnala G. ZANETTI, *John M. Finnis e la nuova dottrina del diritto naturale*, in *Filosofi del diritto contemporanei*, a cura di G. Zanetti, Milano 1999, 33 ss.

³ Il testo è disponibile su <http://blog.centrodietica.it/>.

⁴ Si tratta di un evidente richiamo al *Böckenförde-Diktum* enunciato dal giurista tedesco in *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt 1976, 60.

Il bilancio delle relazioni pare dar ragione a quanto già espresso da Silvio Ferrari in un volume di alcuni anni or sono⁵: l'idea che esista un diritto naturale – inteso come un insieme di norme derivanti da generali esigenze di valore morale individuabili dalla ragione umana, le quali debbono essere razionalmente ritenute valide e vincolanti per tutti gli uomini, a prescindere dalla loro cittadinanza o dalla loro appartenenza religiosa, affinché la persona umana possa pienamente realizzare se stessa – è piuttosto fragile sia nella teologia islamica che nella tradizione culturale, filosofica e religiosa dell'ebraismo. Solo il cristianesimo riconosce pienamente l'esistenza di un diritto comune a tutti i membri della famiglia umana: diritto che – a prescindere dall'incorporazione a Cristo mediante il battesimo – può e deve essere riconosciuto da tutti come necessaria regolamentazione dell'agire umano. Viceversa, Ebraismo ed Islam hanno una prospettiva del diritto divino nella quale il precetto possiede una validità intrinseca ed una conoscibilità solo a partire dalla Rivelazione e dall'interpretazione corretta di quest'ultima: tutto il diritto divino – in altre parole – è diritto divino positivo, e la ragione dell'uomo non può – da sola – giungere a distinguere il lecito dall'illecito.

In apparenza, le conseguenze di tale situazione sono facilmente intuibili: se nella tradizione islamica ed in quella ebraica «in assenza di un diritto naturale, il diritto di origine religiosa diviene immediatamente il punto di riferimento per la costruzione anche della società politica, nella quale chi non condivide la religione dominante resta frequentemente emarginato»⁶, è nella tradizione cristiana che nascono e si sviluppano – e non solo a livello embrionale – l'idea di laicità e la convinzione che esistano un gruppo di diritti inalienabili che debbono essere riconosciuti ad ogni essere umano⁷. Ma se il *reddere Caesaris* del Cristianesimo trova poche corrispondenze nel mondo islamico – ancora legato, per lo meno in buona parte, ad un sistema olistico di relazioni tra Stato e religione – non si può ignorare che il Pentateuco richiede esplicitamente che «vi sia un'unica legge per il nativo del Paese e per lo straniero che soggiorna in mezzo a voi» (Es 12,49): il che parrebbe riflettere l'idea di base secondo la quale «il fondamento del diritto di una persona non dipende dalla sua adesione alla religione del popolo presso cui essa vive»⁸.

In realtà, l'incontro del 3 dicembre scorso ha aperto nuove problematiche sulla

⁵ Cfr. S. FERRARI, *Lo spirito dei diritti religiosi*, Bologna 2003.

⁶ *Ibid.*, 109 ss.

⁷ Cfr. M. JASONNI, *Simbolo religioso e laicità (appunti a margine della rilettura apologetica di un frammento eracliteo)*, in *Archivio giuridico* (2005) 243-254.

⁸ Così B. SEGRE, *Ebraismo e laicità*, in R. DE VITA – F. BERTI – R. NASI (a cura di), *Democrazia, laicità e società multireligiosa*, Milano 2005, 72.

questione. Innanzitutto rimane in discussione il tema del ruolo e dei limiti dei principi noachidi nell'ebraismo: si tratta di norme che nell'opinione prevalente possono dischiudere le porte della vita eterna anche a non ebrei, dal momento che chiunque ottemperi a ciò che esse prevedono può essere considerato un *B'nei Noah* (figlio di Noè). Stefani ha tuttavia correttamente notato che le leggi noachidi non possono essere riconosciuti *tout court* come principi di diritto naturale, dal momento che un gentile può essere considerato giusto (ed aspirare alla salvezza) solo se ottempera ad esse riconoscendo la loro origine divina⁹.

Altra *vexata quaestio* riguarda il ruolo del mutazilismo nell'Islam contemporaneo. Se infatti, come si è accennato, l'idea di un diritto naturale razionale – comprensibile dalla ragione umana a prescindere dall'appartenenza confessionale – è generalmente estranea alle principali correnti teologiche che caratterizzano l'Islam contemporaneo¹⁰, non dobbiamo dimenticare – ci ha suggerito Campanini – che nel passato la scuola mutazilita ha dato una fondamentale importanza all'intelletto, visto come strumento capace di acquisire – per sé solo – le conoscenze necessarie a raggiungere la salvezza. L'insegnamento del mutazilismo ancora sopravvive in qualche autore odierno, ed il dibattito dottrinale che caratterizza, in modo assai ampio, la teologia musulmana contemporanea potrebbe a breve offrire nuove interpretazioni e nuove suggestioni legate al ruolo del diritto naturale nell'Islam.

Per cogliere appieno queste novità e per continuare da vicino gli studi in questo campo è tuttavia necessario procedere secondo la strada indicata da Benedetto XVI: sviluppare uno spirito di dialogo interreligioso sincero e rispettoso, fondato su una conoscenza delle tradizioni religiose “altre” che sia sempre più autentica, che sappia riconoscere i valori religiosi comuni e che sappia, con lealtà, evidenziare e rispettare le differenze¹¹. Questo è il compito – o meglio, la missione – dell'Istituto DiReCom.

⁹ *Mishneh Torah Shoftim, The Laws of Kings* 8:14.

¹⁰ Cfr. Y. BEN ACHOUR, *L'idea di giustizia naturale nel pensiero giuridico sunnita*, in *Daimon* 4 (2004) 229.

¹¹ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ad Ambasciatori dei paesi a maggioranza musulmana accreditati presso la Santa Sede e ad alcuni esponenti delle comunità musulmane in Italia*, in http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060925_ambasciatori-paesi-arabi_it.html (consultato il 1.02.2010).

Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne

Heiner Keupp (u.a.)

Rowohlt, Reinbek 2008, 4. Aufl. (1. Aufl. 1999), 350 S.

Heiner Keupp, psicologo sociale a Monaco di Baviera, si accinge nel suo libro a «dare una risposta attuale alla domanda classica della ricerca scientifica sul concetto di identità: chi sono io in un mondo sociale le cui basi cambiano sotto le condizioni dell'individualizzazione, pluralizzazione e globalizzazione?» (p. 7). Sulla base di alcuni progetti di ricerca, egli analizza e spiega in modo completo e comprensivo la sfida che si pone a ciascun uomo, ossia quella di formare l'identità alle condizioni della tarda modernità. La base metodologica è un modello di identità che combina «l'attuale riferimento sociale con le dimensioni antropologico-universali di identità» (p. 12) e pone in primo piano la «“coerenza interiore” come richiesta centrale del compito della formazione dell'identità» (*ibid.*). I riferimenti scientifici sono prima di tutto la sociologia (soprattutto la teoria della seconda modernità di Ulrich Beck) e la filosofia (innanzitutto la cosiddetta postmodernità). Invece viene rimproverata alla psicologia contemporanea una mancata competenza di diagnosi del nostro tempo perché avrebbe ceduto troppo al «modo di conoscenza delle scienze naturali» (p. 13).

Il primo capitolo ricostruisce il «compito della formazione dell'identità nel cambiamento culturale». L'identità è un progetto culturale. L'esigenze di una formazione del sé, ben riuscita, rispecchiano i cambiamenti nel contesto socio-culturale. Un caratteristico fondamentale della modernità che solo nella teoria critica e poi nel pensiero postmoderno viene gradualmente messo in dubbio, è la concezione dell'«individualismo possessivo» che si basa sull'idea di un «io che controlla e che viene concepito in modo centralistico», e che rende possibile e regola «l'accumulazione individuale di “stati patrimoniali interiori”» (p. 19), esercitando verso l'interno e verso l'esterno un controllo perfetto. In tal modo, la coerenza si presenta facilmente come costrizione all'identità. Contro tale concezione, l'autore – insieme ai suoi

coautori – pone un modello di coerenza tardo-moderno, aperto, trasversale, secondo le condizioni della modernità riflessiva, che rende possibile o addirittura favorisce «contingenza, diffusione [...], apertura alle opzioni, un'anarchia idiosincratICA e la combinazione di frammenti che sembrano contraddittori» (p. 57). In tal modo, l'autenticità non viene sacrificata, ma diventa, dopo la fine delle grandi narrazioni, un compito irriducibilmente soggettivo, un progetto narrativo che è individuale ma sempre culturalmente contestualizzato. «Il compito della formazione dell'identità» può essere compresa, quindi, «come risultato attivo dell'accoppiamento [*aktive Passungsleistung*] del soggetto sotto le condizioni di una società individualizzata» (p. 60). Lo scopo di questo volume consiste nel ricostruire i suoi principi di funzionamento.

Per realizzare tale scopo, nel secondo capitolo vengono analizzate le «conseguenze dei cambiamenti sociali sulla teoria dell'identità». Solo con la modernizzazione l'identità diventa un compito importante per l'intera società che allo stesso tempo può essere risolto esclusivamente in modo individuale.

Il terzo capitolo tematizza «le domande chiave del compito della formazione dell'identità» ed analizza, a tale proposito, «le condizioni empiriche delle esigenze d'azione e dei rapporti sociali negli ambiti della vita: lavoro, vita di coppia e tempo libero» (p. 111). Le diagnosi evidenziano che la costruzione d'identità si basa su presupposti culturali molto diversi, rispetto ai vari ambiti della vita. In questo contesto, le reti sociali si dimostrano, da un lato, come una essenziale «risorsa materiale, emozionale e sociale» (p. 169), e vengono formati, dall'altro lato, attraverso i progetti di identità a secondo le rispettive esigenze.

Come spiega il quarto capitolo, il compito della formazione dell'identità è un processo aperto che è da svolgere quotidianamente e per tutta la vita; in altre parole, è un lavoro di accoppiamento che è sempre da riattualizzare. Sono innanzitutto quattro le costruzioni che esigono il soggetto e che lo fanno sperimentare autonomo: (1) identità parziali rispettive alle sfere sociali, (2) il sentimento di identità, che si compone di un «set di convinzioni, principi e decisioni fondamentali che sono relativamente stabili e integrati» (p. 225), (3) nucleo-narrazioni biografiche, in cui il soggetto rende cosciente a sé e al suo ambiente i suoi tratti fondamentali rilevanti, (4) e infine la capacità d'azione, ossia la competenza, di gestire la propria quotidianità.

Il quinto e ultimo capitolo tratta delle risorse e delle qualificazioni chiave nonché dei limiti per un'identità che emerge sotto le condizioni tardo-moderne. Ciò che viene discusso nell'attuale dibattito socio-politico relativamente al “nuovo precariato”, si trova tematizzato già nel presente libro. La «politica orientata al mercato liberale» (p. 286), insieme al processo della destrutturazione sociale, crea disuguaglianza nelle occasioni dell'individualizzazione, da un lato, e attraverso le nuove restrizioni e

le preoccupazioni soggettive, dall'altro; anche il sistema scolastico non costituisce più uno strumento efficiente per l'ascesa sociale – come hanno dimostrato vari studi negli anni passati.

Il libro si conclude con alcuni «pensieri finali», con considerazioni metodologiche sui vari progetti di ricerca presentati, con una bibliografia (aggiornata) e infine con un indice dei nomi e delle materie.

Il presente studio, assai stimolante, è scritto in modo chiaro e può considerarsi tutt'ora attuale. I suoi autori sono riusciti ad esporre al lettore il compito – che egli conosce dalla sua esperienza quotidiana – di costruzione dell'identità in modo differenziato, scientificamente approfondito e ad un alto livello di riflessione socio-filosofica. Contemporaneamente, esso mantiene la sua vicinanza alla realtà quotidiana. L'identità è niente che fosse innato, ma essa deve essere costruito individualmente – ma appunto non come un atto di libero arbitrio, come spesso viene frainteso da critici conservatori della cultura, ma secondo gli standard culturali e sulla base di risorse che sono socialmente date oppure momentaneamente mancanti. L'identità nella società odierna si caratterizza come *patchwork*, l'uomo tardo-moderno conduce un'esistenza da *bricolage*. La sfida consiste, però, nell'affermare, cercando permanentemente l'equilibrio, i propri progetti (senz'altro culturalmente determinati) di autorealizzazione, contro la pressione dell'adeguamento a presupposti esterni, così da continuare a tessere il proprio filo di vita così come il filo rosso della narrazione del proprio sé.

Jochen Ostheimer

Konkrete Identität Vergewisserungen des individuellen Selbst

Gerhard Droesser – Ralf Lutz – Jochen Sautermeister (Hgg.)

(Moderne – Kulturen – Relationen, 10) [FS Gerfried W. Hunold], Peter Lang, Frankfurt am Main u. a. 2009, 302 S.

I saggi raccolti in questo volume affrontano la sfida di intendere la «riuscita dell'identità personale» come uno dei «quesiti fondamentali della riflessione etico-teologica» (p. 5). Hanno il merito di ripensare criticamente la categoria sostanziale-statica dell'identità personale, non nell'intenzione di «sciogliere» uno dei fondamenti della teologia dogmatica, ma per porre la riflessione teologica in un nuovo dialogo con gli esiti delle ricerche recenti svolte dalle varie scienze antropologiche. Pertanto, risulta interessante innanzitutto la prima parte sui «fondamenti» del formarsi dell'identità (pp. 11-165), alla quale si aggiunge la seconda parte che tratta di alcuni «posizionamenti» ossia contestualizzazioni di questa tematica nella società attuale (pp. 167-295). Concentriamo il nostro sguardo soprattutto sulla prima parte.

Ralf Lutz interpreta la identità come «uno schema di senso personale che è socialmente mediato e basato sul soggetto»: essa sarebbe «forse uno dei pochi schemi di senso che sono ancora rimasti e che sono in ultima analisi incommensurabili, dopo che entità collettive come la storia, la nazione o sistemi concorrenziali sociali ormai stanno ancora solo parzialmente a disposizione come risorsa di senso per la stabilizzazione di identità» (p. 15). Identità deve essere intesa come l'aspetto dell'appartenenza dell'esperienza, del comportarsi e dell'agire alla propria soggettività (p. 16) che dipende fundamentalmente anche dalla capacità dell'uomo ad esprimersi, ad auto-esplicarsi come funzione attraverso la quale egli acquista coscienza di sé e del mondo (p. 26): infatti, tramite la sua espressione la persona diventa identificabile e distinguibile (p. 44). Inoltre, l'espressione è interpretabile come un avvenimento relazionale e sociale con importanza intersoggettiva (p. 33) che corrisponde all'impressione e la integra (p. 34). L'alternanza di impressione ed espressione si lascia allora rilevare lungo le tre relazioni dell'esistenza umana cioè a se stessa, al mondo ossia all'altro e alla trascendenza (p. 36). Proprio quest'ultima relazione orienta e motiva

Rechenioni

fondamentalmente e in modo definitivo la ricerca dell'uomo di identità che richiede l'espressione e che viene resa possibile da quest'ultima: tramite la ricongiunzione del «progetto» dell'identità all'espressività, la sua prospettiva tende, alle condizioni della libertà limitata, sempre oltre le circostanze della contingenza e diventa, nell'accezione di perfezione, un termine escatologico (p. 44). Dopo queste analisi fondamentali sul concetto di identità di Lutz, Jochen Sautermeister sviluppa la dimensione morale di una più articolata e più intensa auto-percezione: in quanto solo sulla base di un'adeguata percezione della relazione a noi stessi e al mondo si può costituire il giudizio morale, è quindi lo stesso imperativo etico, così la conclusione di Sautermeister, a spingere l'uomo ad una maggiore coscienza della propria identità (p. 76). Questo non condurrebbe ad una relativizzazione della morale ma piuttosto al compito di scoprire nel rapporto dell'uomo con sé e con il mondo le leggi fondamentali che determinano le rispettive strutture: così l'atteggiamento dell'uomo verso se stesso e verso il mondo è parte determinante della sua identità e ha le sue conseguenze fondamentali per la morale (p. 77). Infatti, come sottolinea Sautermeister, mi posso sempre rapportare alla mia percezione e realizzare un cambiamento di prospettiva nei miei giudizi. Inoltre viene sottolineata l'importanza della disposizione motivata verso la percezione e il fatto che si può imparare l'etica (pp. 79s.). Infine, il miglioramento della percezione nella morale gioverebbe anche all'etica cristiana, in quanto essa si basa sulla particolare percezione dell'esperienza cristiana: «La competenza di percepire è una parte dell'esistenza etica e cristiana. È compito dell'etica teologica di promuoverla» (p. 80).

Dopo questi due saggi fondamentali e sistematici che aprono l'orizzonte della riflessione teologico-etica verso il dibattito attuale, Sigrid Müller riflette la teologia morale come un concetto diacronico: nella valorizzazione sistematica della storia della teologia morale, quest'ultima viene compresa nella sua «continua funzione ermeneutica» (p. 89) o nella sua «funzione esemplare» (p. 94) e quindi nella sua importanza per la riflessione attuale. Rifacendosi alle riflessioni fondamentali di Gerfried Hunold che ha analizzato la struttura etica dell'individuale nel sociale (p. 101), Elmar Kos tratta quindi il tema dell'identità nel suo rapporto all'autonomia e cioè nell'intenzione di una teoria fondamentale del soggetto: proprio in tale prospettiva soggettivo-autonomo-individuale, non attraverso la universalizzazione dell'individuo singolare, l'etica acquista la possibilità di trattare l'individuo come il soggetto delle sue azioni etiche (p. 102). Infatti, «[c]on individuo si intende di più che la sola caratterizzazione dell'essenza del sé che è comune a tutti gli uomini, perché al sé, che viene caratterizzato per questo concetto di individualità, manca un momento decisivo per cui esso può solo esprimere una destinazione comune. Al sé, caratterizzato per

questo concetto di individuo, manca un'identità» (p. 118). Al contrario, l'individualità costituisce la dimensione della condizione trascendentale per le dimensioni di senso e di comprensione (p. 115). L'affermazione positiva dell'identità individuale viene realizzata da Kos attraverso le dimensioni di autonomia e libertà secondo le analisi di Thomas Pröpper e di Magnus Striet e dell'autocoscienza nell'accezione di Dieter Henrich e Manfred Frank. Il confronto con Wolfhart Pannenberg dimostra che la dimensione dell'espressività e dell'eccentricità non mette in dubbio le dimensioni fondamentali della soggettività trascendentale.

Thomas Laubach e Gerhard Droesser chiudono la prima parte fondamentale con le loro analisi sul rapporto tra «aggressione ed identità» e sull'idea della «prassi etico-autocosciente». Infatti, proprio nel concetto di «aggressione» si lascia evidenziare che l'identità si costituisce anche sempre tramite i momenti di delimitazione e di confronto. Perciò, Laubach contraddice alla tesi che «aggressione» sia un concetto soltanto negativo che come «uno degli ultimi nemici» della società aperta sia da eliminare (p. 128). Rifacendosi alle analisi di Wilhelm Korff egli invece indaga l'importanza di un'integrazione costruttiva dell'inclinazione all'aggressione, in quanto essa è intimamente connessa con la dimensione dell'autoriferimento ossia dell'identità dell'uomo, ma anche di gruppi o di nazioni (pp. 130, 133). In questa dimensione l'aggressione aiuta a combattere la paura che mina la identità al suo fondamento ed a lottare per la propria identità. Altrimenti, se la paura non viene trasformata tramite la dimensione antropologica dell'aggressione in un momento costruttivo per la propria identità, essa rischia di scaricarsi tramite la violenza e di formare un'«identità omicida» (p. 136). Questa riflessione diventa importante per l'etica in quanto anche la morale possiede un elemento repressivo, esigente e sanzionante (pp. 129, 140-142). In questo senso si deve distinguere un concetto di identità etica che combatte la reazione violenta e favorisce il senso propositivo e costruttivo dell'aggressione da un'acritica «etica dell'amore» (del '68), formulando il compito per il discorso ulteriore, «come l'aggressione come costante fondamentale antropologica contribuisce al vantaggio del soggetto e della sua eticità senza nuocere esso stesso o gli altri ma invece, possibilmente, giovandole» (p. 142). Queste considerazioni sull'aspetto specifico dell'aggressione vengono ulteriormente integrate in un contesto ermeneutico-fenomenologico più ampio quando Droesser situa il concetto di identità tramite la correlazione di vari binomi concettuali come differenziarsi-unificare, pensarsi-volere, dipendente-libero, io-sé ecc., che poi sfociano nelle problematiche dei valori comuni e della formazione etica, anche nei rispetti delle «ultime realtà» e della formazione religiosa (pp. 163-165).

La seconda parte del volume miscelaneo evidenzia le considerazioni fondamentali della prima parte riguardo al situarsi dell'identità personale all'interno della vita

concreta ossia della biografia personale. Infatti, come sottolinea Andreas Greis, innanzitutto la promozione dell'identità costituisce un fine educativo importante della scuola per cui il concetto di «identità» diventa un criterio per la valorizzazione del livello della formazione scolastica (pp. 169-178). Inoltre vengono evidenziati, da parte di Bernd Seidl, l'importanza e l'influsso della televisione sul processo del formarsi dell'identità personale: le storie raccontate in televisione aiutano l'individuo a trovare orientamento in quanto stimolano l'immagine che l'individuo ha di se stesso e anche sull'identità sociale e culturale (p. 179). Infatti, la televisione trasmette valori, modelli di identità e biografie. Essa pone la domanda dell'individuo moderno in cerca della sua identità, del suo progetto di vita. In questo senso, il racconto delle storie nella televisione corrisponde al fatto che l'identità si sviluppa nella storia della vita e non è per niente statica (p. 186). In questo modo Seidl rimanda al concetto di identità in Mead ed Erikson (pp. 186s.). Da queste riflessioni nasce, senz'altro, il bisogno dell'etica dei mass media per cui Seidl si avvale delle prospettive di Hunold (pp. 190s.). Alfons Maurer analizza poi le conseguenze della crescente economicizzazione del sociale (pp. 193-211). Non gli aiuti del calcolo economico per la gestione dell'ambito sociale vengono criticati, bensì la riduzione della sua valutazione ed analisi al puro aspetto economico – non tutti gli ambiti sono adatti a questo unico criterio né può essere valorizzato il lavoro in tale ambito unicamente tramite i meccanismi del mercato e della concorrenza. In queste domande, il criterio dell'umano e della persona, e la sua identità etica come idea guida della realizzazione concreta della vita individuale, si oppongono all'assolutizzazione del fattore economico (pp. 208-211). Un ulteriore esempio dell'importanza pratica della riflessione sull'identità in chiave etica è la domanda del suicidio assistito, come analizzano Stephan Ernst e Thomas Brandecker (pp. 213-235). Anche Michael Pindl relaziona il tema della identità al momento finale della vita, in quanto la stessa identità è caratterizzata dai momenti del congedo e del lutto. Infatti, l'elaborazione del lutto si rivela un fattore importante per il formarsi dell'identità etica personale (pp. 237-255). Philippe Bordeyne e Iris Mandl-Schmidt riprendono a loro volta l'argomento dei due contributi precedenti di rapportare l'identità alla fine della vita, per oltrepassare religiosamente questo limite e per scoprire il rapporto alla trascendenza come aspetto importante per il formarsi dell'identità: Philippe Bordeyne ne analizza l'aspetto "oggettivo" della fede vissuta nella liturgia (pp. 257-274), mentre Iris Mandl-Schmidt si interessa per gli aspetti soggettivi della fede e dello sviluppo religioso tramite l'esempio di Thomas Merton (pp. 275-294).

Nelle loro considerazioni finali, gli editori caratterizzano la prospettiva etica come lo strumento epistemologico per poter riunire l'interdisciplinarietà delle varie

prospettive e metodi presentati in questo volume e per finalizzarli all'«uomo nella sua destinazione etica»: «[e]tica è la rappresentazione della prassi in prospettiva pratica» che è però sempre la prassi dell'uomo. Quest'ultima viene quindi percepita e giudicata dalla prospettiva etica la quale – come è riuscita a dimostrare il volume – è intimamente connessa con l'identità concretamente determinata (p. 299). In questa intenzione l'etica si trova di fronte all'altro nella sua identità e fa nascere nel soggetto l'occasione religiosa di diventare un sé essenziale senza poter però sostituire o predeterminare tale compito (*ibid.*).

Le intuizioni fondamentali di questa pubblicazione – ossia prima di tutto il dialogo produttivo dell'etica teologica con il dibattito attuale sull'identità dell'uomo – si devono a quel teologo tedesco al quale i vari autori del presente volume spesso ricorrono; ma solo in una breve frase, che quasi si rischia di non notare, il lettore evince il centro dell'attenzione del nostro volume che senz'altro merita di essere considerato pienamente riuscito: si tratta di un progetto iniziato da Gerfried Hunold al quale viene dedicato il volume in occasione di una sua «ricorrenza» (p. 7): si tratta di una *Festschrift* al suo 70° compleanno. Come già accennato, questo volume non solo apre per la riflessione teologico-etica un tema centrale che fin ora risulta troppo sottaciuto. Inoltre, esso sembra adatto per un discorso teologico trasversale, in quanto troviamo toccata non soltanto la materia etica e morale, ma anche quella filosofico-dogmatica, pastorale e liturgica. Non solo viene prestato un argomento urgente per l'accennato discorso interdisciplinare, ma questo viene situato allo stesso momento su un livello alto di riflessione e di coinvolgimento interdisciplinare. Tutti aspetti, insomma, di cui la teologia di oggi ha bisogno.

Markus Krienke

Die Neuerfindung des Sozialen Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus

Stephan Lessenich

Transcript, Bielefeldt 2008, 168 S.

Stephan Lessenich, der in Jena eine Professur für Vergleichende Gesellschafts- und Kulturanalyse innehat, legt mit einem nicht zu überhörenden polemischen Unterton eine erhellende Studie vor, die erklärt, wie im «flexiblen Kapitalismus» der Sozialstaat sich verändert und auf diese Weise an der «Neuerfindung des Sozialen» mitwirkt. Entgegen der landläufigen Ansicht, dass ein «neoliberaler» Abbau des Sozialstaats stattfinde, vertritt Lessenich die These, dass der Sozialstaat grundlegend *umgebaut* wird. Diese Transformation verändert das Soziale als Inbegriff des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft fundamental. Das dahinter stehende Programm ist nicht liberal oder neoliberal, denn es propagiert weder einen Rückzug des Staates noch die Förderung individueller Autonomie. Vielmehr entsteht «eine neue Form der Vergesellschaftung von Subjektivität» (14), weshalb Lessenich zur Charakterisierung dieses Prozesses den Neologismus «neosozial» einführt.

Sozialpolitik, definiert als «die öffentlich regulierte, administrierte und/oder organisierte Verantwortlichkeit für das Wohlergehen weiter Teile (und tendenziell der Gesamtheit) der Bevölkerung» (14), entstand als gesellschaftliche Reaktion auf die gesellschaftliche Verunsicherung durch die aufkommende Industrialisierung. Ihr primärer Bezugspunkt war die Arbeiterfrage. Durch die Normalisierung und Verallgemeinerung der Lohnarbeiterschaft wurde auch der Sozialstaat normalisiert und verallgemeinert, sodass der sich nach dem 2. Weltkrieg etablierende Wohlfahrtsstaat die Gesamtverantwortung für die Wohlfahrtsgesellschaft trägt und dadurch eine prinzipielle Allzuständigkeit erwirbt. Auf diese Weise kommt eine Entwicklung zu einem ersten Abschluss, die als «Erfindung des Sozialen» bezeichnet werden kann, nämlich «die symbolische und materielle Konstruktion einer öffentlich-rechtlichen Verantwortlichkeit “der Gesellschaft” für ihre Mitglieder» (16).

Diese Entwicklung zeichnet der Vf. in einer knappen historischen Studie nach

und zeigt dabei auf, dass der Sozialstaat nie nur Reaktion auf gesellschaftliche Veränderungen, sondern immer zugleich auch Bedingungsfaktor derselben ist. Als systematische Grundlage dieser Analyse klärt Lessenich fünf «soziologische Wesensbestimmungen des Sozialstaats» (24). Der Sozialstaat ist erstens eine Instanz der gesellschaftlichen Modernisierung. Er ist gleichermaßen Folge wie Bedingung der funktionalen Differenzierung, wie der Vf. am Beispiel des kapitalistischen Wirtschaftssystems zeigt. Die Wirtschaft ist darauf angewiesen, dass sie von außerökonomischen Erwartungen entlastet wird; und diese Aufgabe erfüllt der Sozialstaat. Zugleich haben sich im weiten Rahmen des Sozialstaats Folgeinstitutionen etabliert, die die Einzelnen auf die Standarderfordernisse der Lohnarbeitsgesellschaft vorbereiten und auf diese Weise die soziale und räumliche Mobilität sowie individuelle Handlungsspielräume, die nicht selten als Autonomiegewinn erlebt werden, wiederum «normalisieren». Dies ist das zweite Wesensmerkmal des Sozialstaats, das durchaus mit einem an Foucault geschulten Blick in seiner Doppeldeutigkeit verstanden wird. Das dritte Merkmal, die Umverteilung, gilt meist als die klassische Aufgabe des Sozialstaats, der auf diese Weise Marktmechanismen politisch begrenzt, aber seit einiger Zeit wegen der Undurchsichtigkeit der kontinuierlich zunehmenden Umverteilungsströme unter Beschuss gerät. Unter dem vierten Stichwort «Sicherung» thematisiert der Vf. die Versicherung. Versicherungen sind nicht nur eine zentrale Technik im Sozialstaat, um Gefahren in Risiken umzuwandeln, sondern sie wirken im genannten «neosozialen» Sinn vergesellschaftend. Sie schließen unter Verzicht auf Moralisierung Menschen zu Risikogruppen und Haftungsgemeinschaften zusammen. Zuletzt hat der Sozialstaat eine integrierende, stabilisierende und befriedende Eigenschaft. Diese fünf Merkmale, die Lessenich aus der Sozialstaatsliteratur herausarbeitet, fasst er dahingehend zusammen, dass man den «Sozialstaat als „unabhängige Variable“ der modernen Gesellschaftsentwicklung in soziologischer Hinsicht am ehesten [...] als sozialen Relationierungsmodus» (35) deuten soll: Im Sozialstaat geht es um die politische Regulierung sozialer Beziehungen.

Nach diesen und weiteren Vorarbeiten, zu denen auch ein knapper, verständlicher und problemorientierter Überblick über die gängigen Theorien der Wohlfahrtsstaatsanalyse zählt, wird im zentralen vierten Kapitel die im Titel formulierte These des Buchs vorgestellt, anhand aktueller Entwicklungen ausführlich erläutert und belegt sowie systematisch ausgedeutet: Unter den Bedingungen des flexiblen Kapitalismus trägt der Wandel des Sozialstaats wesentlich zur Neuerfindung des Sozialen bei. Seit Mitte der 1970er Jahre findet eine zunächst schleichende Transformation der Wirtschaft und damit korrespondierend des Sozialstaats statt. Merkmal der gegenwärtigen Wirtschaft ist ihre Projekthaftigkeit, ihre Kurzfristorientierung, ihre

Anpassungsfähigkeit. Diese Flexibilität prägt ebenso das gesamte soziale Leben und damit auch den Sozialstaat, zu dessen Maxime immer stärker die Sorge für gute Rahmenbedingungen unternehmerischen Handelns wird und der sich dazu vom Versorgungs- zum Vorsorgestaat wandelt.

Passend für eine liberale Gesellschaftsordnung, die stets von dem Paradox herausgefordert wird, ihre Freiheitlichkeit durch die Einschränkung von Freiheiten zu schützen, ist die Einführung der Versicherung als «einer institutionellen Form gesellschaftlicher Regierung der Freiheit». Die «Versicherungsgesellschaft» stiftet «Sicherheit im Sinne der Kalkulierbarkeit von Gefährdungen, Schädigungen und Entschädigungen» (80). Methodisch zentral für Lessenichs Interpretament des «neosozialen» Wandels der Gesellschaft ist die These, dass «mit der Versicherung [...] die Gesellschaft (als Gesellschaft freier Individuen) zum Subjekt ihrer Selbstregierung» (80) wird. Der Staat wird damit zum Vorsorgestaat, der sich nicht auf die Gewährung von Freiheitsrechten beschränken kann, sondern eine genuine öffentlich-rechtliche Verantwortung trägt. Als die dunkle Kehrseite der liberalen Versicherungsgesellschaft analysiert der Vf. die (Selbst-)Verteidigung der Gesellschaft gegen Bedrohungen aus ihrer Mitte, wie sie etwa der Missbrauch von Sozialleistungen darstellt. Daher wird in einer weiteren Wendung der Sozialstaatsentwicklung Risikomanagement wieder individualisiert, privatisiert und moralisch aufgeladen. Jeder muss eigenverantwortlich und vorsorgend dafür Sorge tragen, dass eine staatliche Versorgung nicht notwendig werden wird. Eigenverantwortung wird auf diese Weise in den Dienst der Sozialverantwortung gestellt; und deswegen, so die Auffassung Lessenichs, handelt es sich bei den aktuellen Veränderungen eben nicht um ein neoliberales, sondern um ein neosoZIALES Programm.

Dies wird auch anhand des aktuellen Schlagworts deutlich, das die gesamte öffentliche Diskussion über die Sozialpolitik beherrscht: «fordern und fördern». Wie der Vf. mit Blick auf namhafte Theoretiker wie A. Giddens oder G. Esping-Andersen, Politiker wie B. Clinton oder G. Schröder, Parteien wie die deutschen Grünen sowie politische Grundsatzprogramme wie den Amsterdamer Vertrag der EU herausarbeitet, wird als goldener Weg zur gesellschaftlichen Teilhabe die Erwerbsarbeit angesehen. Folglich gilt als Hauptaufgabe des Sozialstaats die Aktivierung, die Förderung von Arbeitsfähigkeit (auch vermittelt über Bildung und lebenslanges Lernen), die Investition in volkswirtschaftlich attraktive Bevölkerungsgruppen. Der gesamte Staat richtet sich an der Aktivgesellschaft aus. In dieser neuen, neosozialen Moralökonomie der Vorsorgegesellschaft ist jeder gehalten, alles zu tun, um möglichst gesund und kompetent alt zu werden. Wer diese Selbstsorge vernachlässigt, ist nicht nur «selber schuld», sondern auch sozial schuldig. Unter dem Druck der Aktivierungs-

und Präventionssemantik wird der Sozialstaat in ungekannter Weise zur *never ending story*: als sozial erwünschte und unterstützte Eigenverantwortung des Individuums, das sich nie sicher sein kann, genug getan zu haben.

Ethisch betrachtet geht mit diesem Wandel ein Rückgang von Rechten einher. Einstmals hart erkämpfte individuelle Freiheits- und Mitwirkungsrechte werden nun zu Mitwirkungspflichten; zentral in der öffentlichen Auffassung ist bspw. nicht mehr das Recht auf Freizügigkeit, sondern die Pflicht, dorthin zu ziehen, wo Arbeitsplätze zur Verfügung stehen.

Im Ganzen kommt der Vf. zu einem ernüchternden Ergebnis: «Die neue, aktive Regierung des Sozialen ist ein gesellschaftliches Verlustgeschäft». Was verloren geht, ist das «Ideal der Autonomie» (138). Dieses Ideal wird aber nicht durch einen machtvollen Akt der Fremdbestimmung über Bord geworfen. Vielmehr verändert sich die gesellschaftliche Wissensordnung. Flexibilität und Prävention werden zu einer gesellschaftlichen Plausibilität, die das Subjekt ganz selbstverständlich übernimmt – auch wenn es an diesen Vorgaben scheitern sollte.

Der Vf. legt eine lesenswerte und diskussionswürdige Deutung der aktuellen Entwicklungen im Sozialstaat und darüber hinaus in der gesamten Gesellschaft vor. Die Ausführungen sind, wie er auch von Anfang an ankündigt, von einem kritischen Ton getragen, der für den einen oder anderen Leser wohl manchmal etwas penetrant klingen mag. Die Analysen verbinden in erhellender Weise Methoden- und Theoriereflexion mit aktuellen gesellschaftlichen Vorgängen. Sie gegenwärtigen Diskussionen und Vorschlägen zur Reform des Sozialstaats als Spiegel vorzuhalten, wäre sicher fruchtbar.

Jochen Ostheimer

Amore e verità

Commento e guida alla lettura

dell'Enciclica *Caritas in veritate* di Benedetto XVI

AA.VV.

Edizioni Paoline, Milano 2009, 164 pp.

In questo volume sono raccolti cinque commenti alla recente enciclica sociale *Caritas in veritate* di Benedetto XVI, dalla penna di Simona Beretta, Virginio Colmegna, Flavio Felice, Bartolomeo Sorge e Stefano Zamagni: commenti, quindi, che non possono che essere annoverati tra le interpretazioni «ufficiali» della stessa enciclica. Essi segnano e determinano in modo programmatico la sua ricezione e comprensione. Gli autori concordano nel messaggio centrale che il presente momento storico-sociale, aggravato dalla crisi, ci dà il compito di riflettere e di ripensare il nostro concetto delle istituzioni sociali, e di correggere la nostra comprensione «tecnica» di essi verso una loro declinazione integrale ossia nella chiave della persona umana. In questo modo, l'enciclica, anche se non è stata scritta in occasione della crisi ma della commemorazione della *Populorum progressio*, trova proprio nella crisi subentrata l'avveramento ossia la prova da nove della sua analisi delle *res novae* della tarda modernità (p. 6).

Benedetto Sorge, ex direttore della *Civiltà Cattolica* e attualmente direttore degli *Aggiornamenti Sociali*, interpreta l'introduzione ed il primo capitolo (pp. 9-35), enucleando nei paragrafi relativi la dimensione antropologica fondamentale dell'enciclica ossia la persona umana come «vocazione», «progetto di Dio», la cui vita ha la dimensione del «dono», e che si può perciò chiamare «umanesimo trascendente» o «integrale» (pp. 12s., 25). Con la sua «mente» ed il suo «cuore» l'uomo è indirizzato verso Dio per cui «verità» e «carità» – nella loro interdipendenza e nel rimando reciproco (pp. 15-17) – diventano le due dimensioni dell'autosvolgimento umano nella dinamica della sua «vocazione». Siccome queste due dimensioni autoespressive dell'uomo che strutturano quindi la sfera pubblica, acquistano il loro «pieno significato» nella rivelazione (perché solo in essa loro si rivelano nella loro implicanza reciproca e quindi nella loro «essenza»), «non si può più pensare di costruire il mondo, come se

l'Incarnazione non fosse avvenuta» (p. 14): è quindi la logica dell'*etsi Deus daretur* che Benedetto XVI fonda nelle considerazioni introduttive dell'enciclica. Infatti, se al centro della rivelazione sta proprio il «nesso essenziale tra verità e carità», allora il Cristianesimo non è solo un *optional* per la società ma un fattore indispensabile alla vita pubblica (p. 18). L'enciclica si posiziona, perciò, tra gli estremi di «laicismo» e «fondamentalismo» (*ibid.*) e non come «terza via» nei confronti di «liberalismo» e «socialismo», come essa invece viene intrapresa *cum grano salis* dalle encicliche dalla *Rerum novarum* alla *Centesimus annus*. Sottolineando che l'attuale enciclica afferma la «coerenza dell'intero corpus dottrinale» (p. 32), Sorge evidenza che la nuova prospettiva della *carità* e della *fraternità* non sostituisce la *giustizia* e la *società* come quadro concettuale delle encicliche precedenti in quanto essa lo presuppone e lo conduce alla sua perfezione nelle dimensioni del «dono» e del «perdono» (p. 20). La categoria antropologica alla base della visione di società della *Caritas in veritate* è derivata dalla *Populorum progressio*, anche se Benedetto XVI la interpreta in un modo nuovo, ed è quella dello «sviluppo integrale» che non è «progresso» ma «vocazione» e rispecchia perciò la «libertà responsabile» dell'uomo perché libertà e responsabilità sono le due categorie della vocazione (pp. 26s.).

Flavio Felice, presidente del Centro Studi Tocqueville-Acton e coordinatore scientifico dei corsi in Dottrina sociale della Chiesa della Fondazione Centesimus Annus Pro Pontifice, analizza poi il concetto centrale dello «sviluppo umano nel nostro tempo» (pp. 37-69), focalizzando quindi il secondo capitolo dell'enciclica ma non senza estendere lo sguardo anche alle implicanze economiche come vengono trattate poi dal terzo capitolo. Inoltre egli contestualizza l'attuale enciclica sia all'interno della Dottrina sociale della Chiesa che nella domanda epistemologico-fondamentale sullo specifico dei principi, del metodo e dell'oggetto di questa disciplina: questo specifico consiste nell'«unificare le diverse scienze umane sulla base di una comune antropologia che assuma come suo essenziale tema di riflessione *cioè che rende uomo l'uomo*» il che porta alla prima conseguenza della «soggettività creativa» e della «realizzazione della dignità e verità della persona attraverso l'incontro con l'Altro» – ossia in una parola – al «personalismo metodologico» come «principio» dell'«antropologia cristiana» (pp. 44s.). Tale personalismo metodologico afferma quindi che l'uomo si sviluppa e realizza la sua vocazione tramite l'essenzialità (sostanzialità) e la relazionalità allo stesso momento. Su questa base il professore della Lateranense e della LUISS analizza il termine «sviluppo» nella sistematica dell'enciclica (pp. 46-53) per poi interpretare la «giustizia sociale nel contesto del principio di sussidiarietà» (pp. 54s.), perché la prima conseguenza del fondamento antropologico dell'enciclica è che la «giustizia sociale» non si realizza attraverso una concezione collettivistica o

socialista ma solo a partire dalla persona e nella dinamica del suo sviluppo. Felice vede la prova di tornasole per questa sua interpretazione dell'enciclica nel fatto che per il «governo mondiale» Benedetto XVI reclama quei due principi che secondo la *Centesimus annus* sono le conseguenze immediate del personalismo metodologico, ossia la solidarietà e la sussidiarietà (pp. 56-63): ulteriore prova, questa, per il fatto che l'enciclica non intende per niente sostituire il mercato e la logica della catallassi con il concetto del «dono» in quanto quest'ultimo sta in rapporto di integrazione e di perfezionamento – non di sostituzione – alla «logica del mercato», rilevandone comunque la «parzialità» e l'«impossibilità del mercato di autofondarsi» (pp. 58, 60). Perciò bisognerebbe riscoprire e rivalorizzare la «cifra “civile”» del mercato e quindi la sua dimensione non solo competitiva ma soprattutto cooperativa (p. 62).

Si può vedere concentrata la tesi di Felice nell'affermazione «che Benedetto XVI sembrerebbe rinviare al significato “ordoliberal” di ordine e di ordinamento» (p. 62) – affermazione che Stefano Zamagni, presidente dell'Agenzia per le ONLUS e consultore del Pontificio Consiglio *Iustitia et Pax*, cerca di relativizzare nella sua analisi del terzo capitolo dell'enciclica ossia riguardo alle considerazioni sull'economia nella chiave di «fraternità, dono, reciprocità» (pp. 71-103). In tale senso, per Zamagni l'aspetto del *welfare* e della giustizia distributiva come «consumo sociale oppure investimento sociale» (p. 84) diventa un momento centrale per il funzionamento della stessa economia (pp. 85s.), una conseguenza che Felice sulla scia del modello ordoliberal escluderebbe o almeno considererebbe in modo più critico. Passando poi agli esempi effettivi che riporta Zamagni (pp. 86-88), ci si chiede alla fine in che cosa si differenzia in ultima analisi la sua proposta del «nuovo welfare [che] deve essere sussidiario» (p. 87) dal modello riportato da Felice cioè dall'economia sociale di mercato? Ovviamente, una raccolta di brevi saggi introduttivi all'enciclica non è il luogo dove ci si può aspettare una discussione approfondita su questo tema comunque centrale dell'attuale discussione dell'Etica sociale cristiana in Italia.

Zamagni spiega la logica del dono e della fraternità come contraria a quella dello scambio e del contratto (pp. 74-76). La *Caritas in veritate* propone in questo senso un'«economia civile» che non combatte la logica del mercato e dello scambio, ma contraddice all'idea che essa potesse essere l'unica logica della sfera pubblica, la quale si basa invece sui momenti della fraternità e della filantropia. Perciò, essa propone un «umanesimo a più dimensioni, nel quale il mercato non è combattuto o “controllato”, ma è visto come momento importante della sfera pubblica [...] che, se concepito e vissuto come luogo aperto anche ai principi di reciprocità e del dono, può costituire la “città”» (p. 80, cfr. 90). Ma la «fraternità» si differenzia anche dalla «solidarietà», in quanto una società organizzata da quest'ultima punterebbe solo

sull'uguaglianza, ma non in modo sufficiente anche sulla differenza che viene riconosciuta solo in una logica della fraternità: «una società che fosse solo solidale, e non anche fraterna, sarebbe una società dalla quale ognuno cercherebbe di allontanarsi» (p. 81). In tale chiave, Zamagni critica l'individualismo liberale e ripone la Dottrina sociale della Chiesa secondo la *Caritas in veritate* entro la classica polarizzazione tra «individualismo» e «statocentrismo» (p. 82). Il dono diventa quell'elemento che la società, lo Stato e il mercato devono presupporre ma che – a differenza della giustizia – non possono né garantire né organizzare, mentre ne hanno bisogno per il loro funzionamento etico (pp. 90s.). Implementare l'etica nell'economia significa non cadere nella polarizzazione profit-no profit, ma nel cambiamento ossia nell'oltrepassamento della logica da quella dello scambio a quella del dono (pp. 82s., 89s., cfr. 127s.).

Dopo che Zamagni ha applicato le sue considerazioni all'attuale crisi economica (pp. 91-102), Simona Beretta, come Zamagni consultore di *Iustitia et Pax* e membro del Comitato Scientifico delle «Settimane Sociali dei cattolici italiani», si accinge ad una riflessione sistematica sul concetto di «sviluppo» nel rapporto tra «sviluppo della persona» e «sviluppo dei popoli» secondo il quarto capitolo dell'enciclica sociale (pp. 105-137). Ricordando che lo «sviluppo è una strada» (p. 108), la professoressa della Cattolica di Milano declina il concetto nella sua dinamica di perfezione che non deve essere ridotto ad un contenuto materiale e situa il «diritto allo sviluppo» nell'«orizzonte dei doveri» (p. 114), tematizzando anche gli altri argomenti toccati dal quarto capitolo dell'enciclica: questione demografica, crescita della popolazione mondiale, ambiente, povertà e generazione (pp. 116-125) – ambiti centrali della vita sociale nei quali stiamo assistendo all'imporsi di quella logica antiumana e immorale che non considera i «legami» umani ma li sostituisce con un concetto puramente tecnico di «sviluppo» e «progresso» (p. 122). Inoltre viene sottolineato un aspetto già evidenziato da Zamagni, cioè che la «trappola della povertà» costituisce oggi una delle caratteristiche più emblematiche dei nostri sistemi sociali tecnicizzati e de-umanizzati, e dalla quale si esce non con programmi tecnici ed a-personali, ma solo tramite la prospettiva personalistica e la costruzione di veri legami umani (fraternità, dono; pp. 125s., cfr. 86). Infatti, l'enciclica sottolinea che il povero non deve essere considerato come un «fardello», ma come una risorsa (n° 35; cfr. PP 3). Beretta riserva un'attenzione specifica alla questione dell'ambiente al quale torna esplicitamente (pp. 130-134), e alla tecnica (pp. 134-136), evidenziando che la tecnica viene intesa non soltanto nel suo senso stretto, ma che costituisce anche un «potere ideologico» (CV 70; cit. p. 135). Chiude con il suo giudizio che il «messaggio dell'Enciclica è davvero realistico; ed è anche fonte di ragionevole speranza» (p. 137).

L'ultimo contributo analizza il quinto capitolo dell'enciclica sulla «collaborazione

della famiglia umana» ed è dalla penna di Virginio Colmegna, presidente del Centro ambrosiano di solidarietà e membro dell'*Advisory Board* del sindaco di Milano (pp. 139-159). Egli riflette l'analisi dell'enciclica secondo la quale «[u]na delle più profonde povertà che l'uomo può sperimentare è la solitudine» (CV 53; cit. p. 141) tramite le analisi postmoderne di Zygmunt Bauman (pp. 141s.) e riconosce nella visione del credente il potenziale della speranza, per cui la via di uscita dalla crisi può essere soltanto quella del rinnovamento culturale (p. 143). Per la Chiesa questa analisi significa il riconoscimento della sua dimensione diaconica non come un aspetto accidentale ma come il suo vero e proprio «modo di essere e stare nel mondo» (p. 144), per cui Colmegna rafforza con la sua analisi l'approccio di interpretazione della Dottrina sociale della Chiesa nella chiave di «pastorale sociale» da Felice/Asolan. Viene riscoperta la carità come chiave dello spazio pubblico del Cristianesimo che non è un momento secondario della stessa ma fa parte della sua essenza: «[l]a fede non è accanto, ma anima, irrompe con la sua gratuità nel mondo e si fa sociale» (pp. 145s.). Questa prospettiva viene riflettuta in modo originale tramite il principio di sussidiarietà (pp. 146-150) che è il principio dell'organizzazione politico-sociale secondo la dignità umana, la fraternità interpersonale e la società civile. In questa prospettiva personalistica risulta interessante che la «legge naturale» – peraltro poco tematizzata in tutto il volume – venga interpretata come «sapienza da ricercare, da incontrare come valore, per non perdere il fondamento di ogni cultura che è la ricerca del vero, del bene e di Dio» (p. 148) e quindi nel suo pieno senso personalistico. Inoltre, Colmegna evidenzia gli aspetti della migrazione (pp. 151-153), del lavoro (pp. 154s.) e chiude con una considerazione generale sull'«etica della fraternità», facendo culminare questo volume di commento all'enciclica non a caso nel concetto francescano di «fraternità» che esprime quella visione universale-integrale delle dimensioni etiche dell'uomo, nei suoi legami con Dio, con gli altri e con l'ambiente, nella sua preoccupazione per i poveri e nella sua enfaticizzazione del dono, con l'atteggiamento spirituale dell'umiltà e quindi nello spirito della «vera sapienza» (pp. 155-159).

Purtroppo, al sesto ed ultimo capitolo dell'enciclica «Lo sviluppo dei popoli e la tecnica» non è dedicato più un saggio a se stante del nostro volume di commento. Anche se le sue intuizioni centrali sono state tematizzate già da Simona Beretta, proprio un'analisi approfondita della riflessione di Benedetto XVI sulla tecnica sarebbe stata utile per individuare meglio quel «cambiamento paradigmatico» che questa enciclica introduce nella Dottrina sociale della Chiesa nei confronti delle sfide della tarda modernità, della crisi dei sistemi sociali e delle «sicurezze moderne», affrontando il pericolo che ormai incombe sulla nostra comprensione dell'identità dell'uomo e che esige la riflessione sui concetti fondamentali dell'ordinamento sociale quali la

personalità e la dignità umana. Senz'altro le riflessioni sulla tecnica non solo analizzano meglio il delineato 'pericolo' ma danno un'ulteriore chiave per la lettura di quest'enciclica. Ma anche senza questo ultimo capitolo, i cinque commenti ci offrono uno sguardo non solo introduttivo, ma in parte anche di approfondimento, su questa enciclica che vale come la più lunga e più ricca di contenuti tra tutte le encicliche sociali sin dalla *Rerum novarum*. Per cui, questo volume costituisce uno strumento indispensabile per chi si volesse accostare a questo documento di Benedetto XVI, sia per curiosità o per un mero interesse personale, sia per esigenze di studio, di ricerca o di un confronto critico. Pur nella sua complessità, dovuta alla complessità della stessa enciclica, questo strumento mantiene un linguaggio chiaro e comprensibile e realizza quindi il passaggio necessario per rendere accessibile la *Caritas in veritate* non solo a chi si accosta all'enciclica da un punto di vista della fede o a «tutti gli uomini di buona volontà», ma anche a chi volesse confrontarsi criticamente con questo documento, in quanto tale confronto può risultare produttivo soltanto sulla base della comprensione dell'argomento, dell'intenzione e dei concetti dell'enciclica.

Markus Krienke

Appunti di Dottrina sociale della Chiesa I cantieri aperti della pastorale sociale

Flavio Felice – Paolo Asolan

Prefazione di Ettore Gotti Tedeschi (La Politica. Metodi Storie Teorie, 81), Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, 148 pp.

Nel loro volume introduttivo al metodo e ai contenuti centrali della Dottrina sociale della Chiesa Flavio Felice e Paolo Asolan sviluppano per i temi fondamentali del lavoro, dell'economia, della politica e dell'ecologia la loro analisi ed interpretazione della Dottrina sociale della Chiesa nella chiave della «pastorale sociale». Alla riflessione metodologica sono invece dedicate le considerazioni iniziali sullo «statuto epistemologico» della disciplina (pp. 27-51); e infine la prospettiva pastorale della loro interpretazione si concretizza in forma prospettica nell'ultimo capitolo dove la Dottrina sociale della Chiesa viene allineata all'interno della «pastorale sociale» (pp. 129-143).

Il metodo della Dottrina sociale della Chiesa viene sviluppato lungo l'antropologia di Giovanni Paolo II (pp. 27-51, 145), situando il «luogo epistemologico» concretamente «nella connessione fra la *trascendenza* della persona e la sua *integrazione*» (p. 29), e definendo questo metodo antropologico il «personalismo metodologico» che sintetizza la «soggettività creativa» (libertà, responsabilità) con l'«intersoggettività» (reciprocità, solidarietà) (p. 31). Su questa «centralità della persona» (p. 37) si basa la prima istituzione sociale indispensabile per l'uomo che è la famiglia; società e nazione invece si rapportano a quest'ultima in modo sussidiario (pp. 39-43). In questo quadro si lascia esplicitare l'irriducibilità del momento soggettivo nelle istituzioni sociali, vuol dire il valore del momento personale che non deve essere assorbito in nessuna costruzione sociale che materialisticamente «riduce il soggetto ad oggetto (strumento) della prassi», annullando la libertà della persona e quindi la sua dignità (p. 49). Perciò l'esito delle considerazioni epistemologiche iniziali è questo: l'elemento trascendente si rivela come fondamento di quel liberalismo autentico che è l'unico rimedio contro la negazione costruttivistica e socialista dell'individualità e della dignità della persona: «Quando un sistema sociale nega il valore trascendente della

persona umana (in ambito politico, economico e culturale) si rivela da se stesso come disumano, e merita di essere criticato» (p. 50).

I temi centrali degli *Appunti* di Felice ed Asolan vengono poi determinati come concretizzazioni sociali delle considerazioni epistemologiche iniziali, che innanzitutto vengono integrate nella loro base teologico-antropologica, ossia nell'interpretazione dell'«uomo-immagine-di-Dio», secondo Gn 1,27-28, «come espressione di un legame con Dio che rimane costitutivo dell'essere umano, in quanto riferimento ai rimandi strutturali che l'immagine stessa, nel suo retroterra culturale, comporta» (p. 55): in altre parole, troviamo qui la trasformazione biblico-relazionale della funzione fondamentale del classico diritto naturale all'interno della Dottrina sociale della Chiesa in chiave di «libertà» e «responsabilità» (p. 56). I due momenti corrispondenti della «reciprocità» e «solidarietà», che nella parte epistemologica sul metodo sono stati associati a questi due termini, qui *non* appaiono. Ci troviamo quindi di fronte ad un approccio che prende l'avvio conseguentemente dall'individuo e che si configura senza mezzi termini come “liberale”, contrariamente alla sistematica “classica” la cui prima preoccupazione era di formulare la Dottrina sociale della Chiesa come una perfetta «terza via», *equidistante* rispetto a socialismo e liberalismo. Infatti, i nostri due autori non iniziano la loro introduzione con la «questione operaia» dell'800 per passare poi alla *Rerum novarum* e alla *Quadragesimo anno* – paradigma interpretativo consolidato che li avrebbe legati alla sistematica neoscolastica della «terza via». Invece insistono sulla «soggettività creativa» la quale si esprime nella nozione biblica di lavoro – recuperata dalla *Laborem exercens* – e che conta sulla «conversione morale dell'uomo» come mezzo alla «trasformazione sociale» (p. 64). Tutti questi elementi presentano un autentico approccio personalistico-liberale che perciò non ricade su una scansione della Dottrina sociale della Chiesa in termini neoscolastici che nel tentativo di mantenere l'equidistanza tra socialismo e liberalismo ricade in un dogmatismo immobile. L'uomo viene compreso, piuttosto, nella sua autentica dinamica che si nutre dal suo aspetto trascendente e che quindi non si spaventa di caratterizzarsi «personalismo liberale», sapendo che l'immagine cristiana dell'uomo contiene in sé un liberalismo fondamentale autenticamente cristiano che non cade nell'ideologizzazione libertista la quale riduce la libertà personale e morale ad una semplice libertà negativa, privando l'uomo dalle sue dimensioni relazionali agli altri ed a Dio.

Avendo sviluppato queste specificazioni personalistiche, Felice ed Asolan presentano alcuni dei concreti «cantieri» della Dottrina sociale della Chiesa, dedicando il maggior spazio all'etica dell'economia (pp. 69-99), per la quale tirano importanti conseguenze soprattutto dall'enciclica *Centesimus annus*. Infatti, il rispettivo capi-

tolo inizia con la valorizzazione proprio del soggetto all'interno dell'economia, di nuovo insiste sulla sua «soggettività creativa», sottolinea la sua «capacità d'iniziativa imprenditoriale» (pp. 69-70, 98), e riconnette questi aspetti al «più grande dinamismo dell'agire umano» (p. 75), fino a poter tematizzare l'etica dell'economia in termini di «capitale umano» e «capitale sociale» in quanto «forma/figura delle reti di relazioni che alimentano e pongono in reciprocità le risorse individuali» (p. 79): soggettività, insomma, non individualistica ma relazionale, reciproca e solidale. In tale chiave, viene profilato il concetto di «persona» contro quello dell'individuo (pp. 79-82). Ma, concorde al metodo personalistico, risulta assegnata alla *solidarietà* «la somma delle virtù necessarie per una società libera e ordinata» (p. 83) e così i nostri autori introducono il secondo principio della Dottrina sociale della Chiesa, dopo quello della personalità.

La stessa antropologia della libertà e responsabilità, sviluppata nel confronto con l'economia di mercato, sta anche alla base del giudizio sull'ordinamento politico (p. 105) ed esige il principio di *sussidiarietà*, terzo principio della Dottrina sociale della Chiesa (p. 107): «I principi di solidarietà e di sussidiarietà rappresentano i cardini empirici della moderna dsc [Dottrina sociale della Chiesa]» (p. 112). Da ciò segue il rifiuto di qualsiasi forma di totalitarismo e la definizione dei limiti dell'autorità politica (p. 109). Il riconoscimento dei diritti e doveri umani e la partecipazione politica costituiscono i temi principali (p. 114). All'interno della politica moderna, la Dottrina sociale della Chiesa apprezza la democrazia perché essa non impedisce ma anzi valorizza il rapporto tra verità e libertà, unico modo per assicurare i «spazi di non disponibilità» dovuti alla persona, innanzitutto nei confronti dei dibattiti bioetici odierni (p. 116). Allo stesso momento questi spazi sono l'unica difesa contro quel «perfettismo» dello Stato che si esprime in tutte le tendenze totalitaristiche. In tale merito viene citato l'antiperfettismo ed il personalismo di Sturzo (p. 119), sottacendo però che questi due concetti – il primo esplicitamente il secondo implicitamente – furono già sviluppati da Antonio Rosmini, dal quale appunto Luigi Sturzo li riprende.

Purtroppo, l'applicazione dell'approccio antropologico-personalistico – riprendendo la sistematica di Giovanni Paolo II (pp. 119-122) – alla questione ecologica non viene realizzata con lo stesso rigore come lo abbiamo potuto incontrare nella trattazione dell'economia e della politica. Il capitolo, decorato con passaggi di «pura lirica» (Gotti Tedeschi, p. 11), si concentra alla fine piuttosto alla critica – peraltro giusta – delle campagne contro la natalità, ma non sviluppa le aspettative che il titolo – «La dimensione ecologica» – evoca: questioni come la «sostenibilità» o la «solidarietà con le generazioni future (giustizia tra le generazioni)» non vengono nemmeno menzionate e tanto meno si trova applicato il concetto, introdotto precedentemente,

di “responsabilità”. Così, la trattazione dell’argomento dell’ambiente e della sostenibilità nel volume presente dimostrano limiti analoghi alla rispettiva riflessione nella recente enciclica.

Nel capitolo finale, che completa l’approccio pastorale dell’interpretazione della Dottrina sociale della Chiesa da parte dei nostri autori Felice ed Asolan, viene sottolineata l’importanza di queste riflessioni per la Chiesa in quanto «l’interesse [...] per la società» è caratterizzato una parte costitutiva «della missione della Chiesa stessa» e del suo mandato di «evangelizzare» le società (p. 131). In tal senso viene richiesto un maggiore coinvolgimento della stessa Dottrina sociale nell’attività pastorale, affinché quest’ultima possa uscire dal suo autorestringimento nelle «mura dell’edificio parrocchiale» (p. 133). Infatti, viene giustamente reclamata per la teologia pastorale l’«indole secolare» ossia la «responsabilità condivisa per il Vangelo che può implicare anche il coinvolgimento attivo nella vita della comunità» (p. 140). Perciò, l’approccio di Felice ed Asolan costituisce un contributo importante alla riflessione su quella disciplina della Dottrina sociale della Chiesa che proprio con Giovanni Paolo II ha fatto notevoli progressi epistemologici. Essa è disciplina teologica in quanto esplicita il «contributo che la fede cristiana può e desidera offrire al superamento della crisi della ragione moderna occidentale, ricollocando l’uomo nella sua costitutiva relazionalità sociale» (p. 25). Il suo compito è senz’altro l’«annuncio» e la evangelizzazione; e difatti il Compendio afferma: «Diffondere tale dottrina costituisce [...] un’autentica priorità pastorale» (n. 7). Con la presente introduzione dei nostri autori ci troviamo di fronte ad un riepilogo della Dottrina sociale della Chiesa proprio in questi termini – e nella coerenza di questo approccio essi forniscono alla discussione scientifica un contributo importante e di valore fondamentale.

Affermando ciò ritengo però che tale annuncio si definisce per la teologia innanzitutto in modo *normativo* e che quindi la «pastorale sociale» non risulta il luogo appropriato della definizione *epistemologica* della Dottrina sociale della Chiesa. Infatti, essa appartiene epistemologicamente, come formula lo stesso Giovanni Paolo II nel n. 41 della *Sollicitudo rei socialis*, piuttosto alla «teologia morale», in quanto è «l’accurata formulazione dei risultati di un’attenta riflessione sulle complesse realtà dell’esistenza dell’uomo, nella società e nel contesto internazionale». Per questo, la dimensione fondativa è da individuare nella categoria del «diritto» – diritto naturale e diritti umani – e nel concetto etico-normativo della persona come il «diritto umano sussistente» in quanto espressione della personalizzazione del «diritto naturale» nei diritti fondamentali. Il *legittimo* interesse teologico dell’«annuncio» non deve dimenticare che la sua epistemologia è la *dimensione etica (normativa)* del rapporto tra ragione e rivelazione. Per questo il Compendio insiste sul «discernimento [prima]

morale e [poi] pastorale dei complessi eventi che caratterizzano i nostri tempi» (n. 10). Il fondamento della dimensione di «annuncio» della Dottrina sociale della Chiesa è il soggetto normativo per le istituzioni sociali ossia la persona come «principio soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali» (GS 25), dimensione morale che fonda epistemologicamente la sua importante e legittima dimensione pastorale. Il merito dell'approccio della «pastorale sociale», comunque, sta nel valorizzare la dimensione «soggettiva» della stessa, ossia le dimensioni di individualità, libertà e soggettività. Ma l'immagine cristiana dell'uomo non viene più compresa, in questo modello, come fattore strutturale delle nostre società, nella pretesa di formarla normativamente tramite la categoria del diritto (del «diritto naturale» o del «diritto personalistico»), ma come annuncio ed evangelizzazione della società da parte di un cristianesimo che nella tarda modernità realizza di non essere più condiviso dalla società in quanto tale (p. 137), di non essere più una realtà che la forma. Mentre ritengo che il Cristianesimo ha senz'altro strutturalmente formato le nostre istituzioni sociali per cui è l'immagine cristiana dell'uomo e la sua normatività morale ad essere ancora il criterio istituzionale delle nostre società, la «pastorale sociale» non punta su questo aspetto istituzionale-strutturale e declina la Dottrina sociale della Chiesa come «nuova evangelizzazione», «missione evangelizzatrice», «ministero pastorale», «responsabilità testimoniale» e «servizio della comunità ecclesiale e sociale» (pp. 133, 137s., 140).

A mio avviso, personalità, solidarietà e sussidiarietà sono compresi pienamente come principi dell'«etica sociale cristiana» e quindi della riflessione fondamentale della Dottrina sociale della Chiesa, solo qualora sono compresi come principi del diritto ossia dell'ordinamento pubblico e quindi come principi normativi dell'assetto strutturale-istituzionale (come *Rechtsprinzipien*). Se Giovanni Paolo II ha sempre sottolineato la congiunzione di entrambi gli aspetti, quello etico («morale») e quello pastorale, la dimensione epistemologico-fondativa è da cercare piuttosto nella parte etico-sociale, mentre quella pastorale realizza la risposta alle sfide tardo-moderne. Dobbiamo a Felice ed Asolan il merito di aver realizzato l'intenzione di Giovanni Paolo II di integrare l'approccio dell'«etica sociale» con quello pastorale anche a livello di un'introduzione alla Dottrina sociale della Chiesa, sottolineando, perciò, il momento soggettivo-dinamico di questa stessa Dottrina sociale della Chiesa. Scopriamo in questa integrazione pastorale il carattere particolare e specifico della nostra introduzione che la rende un importante contributo alla discussione scientifica di questa disciplina.

In questo senso, l'introduzione alla Dottrina sociale della Chiesa di Flavio Felice e Paolo Asolan ci consente uno sguardo all'interno dei «cantieri» della loro ricerca in-

novativa e avvincente di declinare la Dottrina sociale della Chiesa nella chiave della «pastorale sociale». Con questo progetto, essi rendono un contributo indispensabile per il futuro sviluppo di questa disciplina che anche nei confronti delle *res novae* del XXI secolo sarà una delle prime preoccupazioni della Chiesa. Con le prospettive delineate in chiave soggettivo-personalistico, essi richiamano la Dottrina sociale della Chiesa alla lezione dei pensatori cattolici e liberali quali ad esempio Antonio Rosmini, Alexis de Tocqueville e Luigi Sturzo. Per la sua sistematicità personalistica ed il suo stile didattico ed introduttivo il presente volume a buone ragioni può essere considerato, secondo chi scrive, una delle migliori introduzioni alla Dottrina sociale della Chiesa in lingua italiana in questo momento.

Markus Krienke

Handbuch der Katholischen Soziallehre

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft zur Pflege der
Wissenschaft und der Katholischen Sozialwissenschaftlichen
Zentralstelle

AA.VV., hg. von Anton Rauscher in Verbindung mit Jörg Althammer, Wolfgang Bergasdorf und Otto Depenheuer

Duncker & Humblot, Berlin 2008, 1130 S.

Non si può non considerare un progetto monumentale il «Manuale della Dottrina sociale della Chiesa» che è uscito nel 2008 a Berlino, presso la casa editrice rinomata Duncker & Humblot e sotto gli auspici della Görres-Gesellschaft e della Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle a Mönchengladbach, cioè del centro di Dottrina sociale della Chiesa della Conferenza Episcopale Tedesca: un monumento del pensiero sociale cattolico tedesco che è sintetizzato in più di 1100 pagine e in 81 contributi, distribuiti in 14 capitoli, sotto i titoli: (1) il fondamento personale della Dottrina sociale della Chiesa; (2) linee fondamentali della Dottrina sociale della Chiesa; (3) matrimonio e famiglia; (4) quesiti fondamentali-etici della vita; (5) creazione ed ambiente; (6) lavoro; (7) proprietà privata; (8) ordinamento dell'economia; (9) sicurezza sociale; (10) ordinamento politico; (11) democrazia; (12) Chiesa e Stato; (13) ordinamento internazionale; (14) collaborazione per lo sviluppo. Il punto forte di questo tentativo consiste senz'altro nell'aver assegnato i contributi non solo ad esperti della Dottrina sociale della Chiesa, ma anche a periti scelti dei vari settori interessati. In tal modo, il manuale rispecchia quel dialogo interdisciplinare che è un momento centrale dell'epistemologia dell'Etica sociale cristiana e della Dottrina sociale della Chiesa.

Con questo volume, insieme alla pubblicazione del Compendio della Dottrina sociale della Chiesa da parte del Pontificio Consiglio *Iustitia et Pax* nel 2004 e con la pubblicazione della recente enciclica sociale *Caritas in veritate* nel 2009, la Dottrina sociale della Chiesa ha riguadagnato in Germania una parte del terreno che negli ultimi decenni ha dovuto cedere passo a passo alle dinamiche della secolarizzazione e depersonalizzazione degli ambiti della sfera pubblica e sociale. Ma anche all'interno della teologia e della Chiesa aveva perso di attualità, dopo i decenni intensi di riflessione etico-sociale tra il II Concilio Vaticano e l'89 e dopo le encicliche fondamentali di Giovanni Paolo II le quali nella *Centesimus annus* hanno trovato un culmine sintetico. Dato il suo contributo positivo alla rivitalizzazione del pensiero sociale catto-

lico in Germania, sarebbe auspicabile che l'idea del «Manuale della Dottrina sociale della Chiesa» possa essere realizzata anche in altri paesi ed altre lingue. Il momento della crisi dei sistemi sociali e il nuovo interesse per quei «presupposti che lo Stato moderno liberale non può garantire» sembra essere il momento giusto per un tale progetto.

Dato che il «Manuale», pubblicato da Anton Rauscher in Germania, è il primo tentativo di un tale progetto, vorrei presentare alcuni aspetti positivi ma anche critici che dalla sua pubblicazione fino ad oggi sono stati avanzati in Germania: qualora in lingua italiana, in questo momento o nel futuro, ci dovesse essere in progettazione un'idea simile, un confronto con le esperienze intorno al «Manuale» tedesco può essere solo utile.

Innanzitutto è stata fortemente criticata la scelta dei contribuenti al «Manuale»: tra i 65 autori solo 15 sono docenti di «Etica sociale cristiana» o «Dottrina sociale della Chiesa» e addirittura solo tre di quest'ultimi vestono una rispettiva cattedra universitaria. Tra i curatori c'è solo Rauscher stesso che può firmarsi esperto di «Etica sociale cristiana» e di «Dottrina sociale della Chiesa» mentre gli altri due del team editoriale non appartengono a questa materia. Più grave, però, risulta senz'altro la critica del metodo scelto che, in fin dei conti, dipende evidentemente in modo esclusivo da Rauscher, rappresentante di spicco del «cattolicesimo renano» il quale si configura sulla concezione scolastica di diritto naturale e, a differenza del periodo dopo la guerra, si dimostra ormai tendenzialmente ostile ad approcci e dibattiti attuali che oggi, però, necessiterebbero una concezione antropologica che sia in grado di integrare anche elementi soggettivi, personalistici, dialogici ecc. Questa concezione fondamentale di un diritto naturale si esprime programmaticamente nei due articoli iniziali i quali, dalla penna dello stesso Rauscher, trattano dell'immagine cristiana dell'uomo e della sua natura sociale (pp. 3-40). Questo approccio, quindi, non raggiunge il livello di quel personalismo liberale che oggi invece deve essere considerato il punto di partenza per una sistematica dell'Etica sociale cristiana – per non parlare degli approcci dell'etica del discorso o di teorie contrattualistiche contemporanee che recentemente sono molto discussi nell'Etica sociale cristiana di lingua tedesca e che vengono presentati in modo competente, ma in contributi appositi a latere (pp. 203-229). Soprattutto non è stato considerato l'intero gruppo degli esperti bavaresi che intorno a Wilhelm Korff ed Alois Baumgartner hanno elaborato l'approccio personalistico e la sistematica dei principi di solidarietà e sussidiarietà sulla base di una riflessione critica dell'antropologia scolastica di san Tommaso davanti all'orizzonte biblico (Gn 1,27-28) e della svolta kantiana. È proprio questa scuola che ha declinato solidarietà e sussidiarietà come realizzazione della «giustizia sociale» in chiave personalistica e con la loro definizione dell'Etica sociale cristiana nella chiave di etica

delle istituzioni sociali hanno messo le basi per un'etica del diritto che considera i principi fondamentali sociali come principi del diritto, riprendendo così le grandi intuizioni dei pensatori cattolici e liberali come Antonio Rosmini o Alexis de Tocqueville. Di questa scuola, solo Markus Vogt, che ha allargato questo approccio di Korff e Baumgartner al principio di sostenibilità, è stato invitato a partecipare al «Manuale» con due contributi sulla sostenibilità e sulla tutela dell'ambiente (pp. 411-432).

Tale lacuna sistematica nei riguardi del personalismo liberale viene però equilibrata da due contributi fondamentali sul concetto di «dignità dell'uomo»: da un lato, l'ex presidente della corte costituzionale tedesca, Paul Kirchhof, sviluppa questo concetto in tutte le sfumature con attenzione ad alcune decisioni recenti della stessa corte costituzionale, per cui gli riesce la felice integrazione degli elementi sistematici del concetto con la sua importanza pratica (pp. 41-59). Dall'altro lato, Eberhard Schockenhoff profila la «dignità dell'uomo» nei confronti delle sfide della civilizzazione tecnico-scientifica ed anticipa quindi un tema importante della recente enciclica *Caritas in veritate* (pp. 61-76). Fondamentali anche i contributi di Ursula Nothelle-Wildfeuer che sviluppa in modo fondamentale e sistematica i «principi sociali» della Dottrina sociale della Chiesa (pp. 143-163), e del suo assistente Arnd Küppers sul concetto di «giustizia sociale» (pp. 165-174). Entrambi recuperano in parte l'«annullamento» dei bavaresi.

Un'ulteriore critica che in Germania è stata rivolta al «Manuale» è quella che la linea editoriale si è realizzata anche tramite qualche contributo decisamente reazionario e non molto adatto all'auspicato dialogo nuovo tra la Dottrina sociale della Chiesa e la discussione sociale attuale in politica e nello spazio pubblico. Sono stati criticati, in questa chiave, la condanna radicale della Teologia della liberazione da parte di Wolfgang Ockenfels (pp. 193-201), senza che l'autore avesse considerato il contributo fondamentale e positivo della stessa allo sviluppo della riflessione della Dottrina sociale della Chiesa, e l'immagine arretrata di «matrimonio» e «famiglia» da parte di Jürgen Liminski (pp. 273-290) che non si dimostra per niente adatta per un discorso serio sulle problematiche attuali. Il fatto che questa critica, però, sa evidenziare soprattutto questi due contributi, significa anche che la parte di gran lunga prevalente dei contributi può essere considerato di un buon livello riflessivo e se non è proprio compito di un «Manuale» di presentare tutti singoli sviluppi nuovissimi, è stata realizzata bene l'intenzione di informare profondamente e competentemente sui contenuti e il potenziale di dialogo della Dottrina sociale della Chiesa.

Inoltre è stato oggetto di critica il fatto che alcuni temi del dibattito attuale, soprattutto l'etica dei mezzi di comunicazione (mass media), non sono stati considerati (in merito si trova solo un articolo molto generale di Wolfgang Bergsdorf; pp. 909-920), e infine anche la proporzione delle diverse materie è stata messa in dubbio

da alcuni recensori (soprattutto il fatto che il tema «famiglia» stia, per il numero di pagine, al secondo posto tra i temi specifici, subito dopo l'«ordinamento dell'economia», il che non è stato ritenuto per niente proporzionale alla non pari importanza di questo tema rispetto ad altri). D'altronde sono state considerate alcune dimensioni importanti della materia quale quella ecumenica (c'è un *excursus* sia sull'etica sociale protestante che sulla responsabilità sociale nell'ortodossia; pp. 233-254), la già accennata etica dell'ambiente, l'ordinamento internazionale con i temi non solo dei diritti umani (cfr. a proposito il contributo importante di Ludger Kühnhardt; pp. 999-1009), ma anche dell'integrazione europea, della migrazione e del terrorismo (pp. 1043-1070). Vorrei menzionare esplicitamente i quesiti fondamentali-etici della vita con la discussione di problematiche bioetiche (pp. 361-394) che considerano nella discussione della Dottrina sociale della Chiesa quegli elementi che proprio a livello delle encicliche per la prima volta sarebbero dovuti essere trattati dalla *Caritas in veritate*. Ben riusciti sono anche i contributi del sociologo Franz-Xaver Kaufmann su matrimonio e famiglia (pp. 257-272), dell'esperto di Dottrina sociale della Chiesa Rudolf Uertz sullo sviluppo della dottrina cattolica sullo Stato (pp. 775-786) o del filosofo Otfried Höffe sui fondamenti etici della democrazia (pp. 861-870), solo per elencarne *partes pro toto*.

In questo senso, sia sottolineato che al di là della critica, che ha individuato in modo preciso qualche singolare e puntuale *deficit* nella programmazione ed impostazione generale del volume, il «Manuale» può essere considerato un progetto che ha ottenuto il meritato successo, in quanto riesce a delineare in “solo” 1100 pagine un quadro molto dettagliato e in grande parte molto profondo della riflessione del pensiero sociale cattolico in Germania. Possa essere questa esperienza positiva un segnale ottimistico per incentivare progetti simili anche in altri paesi e in altre lingue dell'Europa. Ho riferito la critica espressa da parte di vari esperti tedeschi a questo progetto proprio nella prospettiva costruttiva che potrebbe essere utile nella prospettiva di tali eventuali iniziative. Sia sottolineato che anche i critici che ne hanno evidenziato in modo del tutto legittimo ed argomentato i punti deboli concordano senza eccezione che il progetto può essere considerato positivamente riuscito e che il valore del «Manuale» non solo compensa i punti problematici ma li supera di lungo. In questo senso si può considerare che già oggi, un anno dopo la pubblicazione, il volume è diventato un “classico” dell'Etica sociale cristiana e della Dottrina sociale della Chiesa in Germania e per questo successo non possiamo che congratularci con il suo iniziatore Anton Rauscher.

Markus Krienke

Rechtsethik

Michael Fischer – Michaela Strasser (Hgg.)

(Ethik transdisziplinär, 6), Peter Lang, Frankfurt a. M. et al. 2007, 372 S.

L'attenzione crescente al tema dell'etica del diritto da parte della giurisprudenza e delle scienze sociali è senza dubbi di notevole importanza per la teologia, innanzitutto per l'etica sociale e per il diritto canonico. Il diritto è diventato il mezzo di organizzazione della società moderna e tardo-moderna e in quanto tale pervade ed ordina sempre più spazi della società, delle relazioni interpersonali e anche della sfera personale, sostituendo le forme tradizionali di ordinamento basate sull'*ethos* e sulla morale. L'etica del diritto ora nasce come esigenza nel momento in cui il diritto si costituisce sempre di più in modo positivistico, tecnico, ed estromette di sé il suo criterio etico qual è la dignità della persona. In tal modo si rende immune da qualsiasi valutazione etica. L'etica del diritto, da un lato, cerca di impedire questa incombente separazione del diritto dalla morale – in quanto ciò significherebbe l'impossibilità della prospettiva morale sull'ordinamento pubblico e quindi la confutazione della «giustizia sociale». Dall'altro lato, essa insiste però sulla distinzione tra diritto e morale per l'importanza criteriologica della soggettività e libertà della persona per l'ordinamento politico-sociale. Per quest'ultimo aspetto, l'etica del diritto si distingue criticamente da una concezione del «diritto naturale» della seconda, tarda o neo-scolastica, anche se esso porta avanti alcune esigenze centrali del classico «diritto naturale».

Il volume miscelaneo, edito da Michael Fischer e Michaela Strasser, docenti di scienze sociali ed economiche presso l'università di Salisburgo, si propone di riflettere questa formazione di una nuova disciplina, partendo dalla considerazione del diritto come un «sistema tecnico» (p. 7). Interessante questa affermazione iniziale, in quanto proprio il carattere «tecnico» è la chiave nella quale la recente enciclica *Caritas in veritate* riflette criticamente l'organizzazione sociale nella società tardo-moderna: da un lato, l'organizzazione giuridica deve essere, come affermava san Tommaso,

possibilis ed *utilis*, quindi deve essere anche di carattere tecnico-pratico, ma questo proprio in quanto, dall'altro lato, essa si comprende finalizzata alla persona umana che è il «principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali» (GS 25): nella società moderna, il diritto è diventato il mezzo dell'organizzazione sociale e in quanto tale è proprio esso che nel processo della sua crescente «tecnicizzazione» costituisce la sfida per l'etica sociale cristiana attuale, nella quale le caratteristiche tommasiane di *possibilis* ed *utilis* sono diventate quelle dell'«economico» e dell'«efficiente» per cui si fa sempre più fatica di riconoscere il fine dell'uomo e della sua dignità dietro gli imperativi di una tecnica ed economia del diritto. Già da queste poche considerazioni generali si può evincere il fatto che l'etica sociale cristiana oggi deve essere fondamentalmente «etica del diritto» giacché nel concetto del diritto, e precisamente nella sua economicizzazione e tecnicizzazione, si incontrano le *res novae* a livello sociale. Nella sua accezione personalistica, esso deve rispecchiare le dimensioni ontologico-relazionali della persona, perché in questa prospettiva di diritto la persona è, come dice Rosmini, «il diritto umano sussistente». È il merito di Benedetto XVI con le sue riflessioni fondamentali e con la declinazione della Dottrina sociale della Chiesa nella chiave della tarda modernità, di aver messo le basi per un'etica del diritto che deve diventare il compito centrale dell'Etica sociale cristiana nei prossimi decenni.

Ma non solo da parte della riflessione social-etica cattolica si apre la prospettiva all'etica del diritto; anche la stessa giurisprudenza si avverte dell'impossibilità di continuare con la considerazione positivistica e monodisciplinare del metodo e della prassi giurista, e scopre che invece proprio il diritto è il luogo dell'interconnessione dei vari ambiti sociali nella tarda modernità e che quindi esso esprime un criterio formale per questa nuova esigenza di creare connessioni e di dare unità ai vari momenti della vita (p. 7). Tramite questa considerazione la giurisprudenza entra in un nuovo rapporto con le diverse scienze e il diritto viene interpretato in una prospettiva diversa – e in quanto attraverso queste nuove sfide emerge di nuovo il problema dell'uomo come criterio ultimo del diritto, da diversi parti nasce l'attenzione per l'etica del diritto. Significativamente Adolf Merkl, allievo di Hans Kelsen, affermava alla fine della sua vita: «Siccome esso [il diritto], come istituzione troppo umana, oscilla tra il tentativo e la caricatura della giustizia, la teoria del diritto deve essere integrata con una etica del diritto». Il puro diritto positivistico, per questo suo compito di creare connessioni e dare unità alla società tardo-moderna, va inteso allora come un mezzo «troppo umano»? Tutti gli indizi invece lo spingono, a tale fine, alla riscoperta della sua dimensione etica e personalistica – e appunto in questo momento si apre lo spazio di incontro tra giurisprudenza e teologia che pure riscopre l'importanza di un dialogo interdisciplinare sull'etica del diritto.

Infatti, negli ultimi anni sono usciti già due monografie su tale tematica, che la interpretano dal punto di vista filosofico e teologico. La prima è di Dietmar von der Pfordten (*Rechtsethik*, München 2001), l'altra di Wolfgang Huber, l'ex *Ratsvorsitzender* della Chiesa evangelica tedesca (*Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Gütersloh 1999²). Anche se dal punto di vista giuridico non esiste ancora nessuna monografia, il concetto e le domande fondamentali sono trattati dalla maggior parte dei recenti volumi sulla filosofia o la teoria del diritto, almeno per quanto riguarda gli studi di lingua tedesca. Riguardo a questa dinamica, il presente volume ne costituisce un contributo fondativo in quanto cerca di raccogliere e collegare tra di loro diverse prospettive dal punto di vista giuridico, filosofico, teologico, delle scienze sociali, economiche e politiche, e ciò tramite tre passaggi: in una prima parte si presentano, in modo fondamentale, i principali «programmi ed abbozzi» di questa nuova disciplina (pp. 9-131). La seconda parte focalizza piuttosto l'aspetto giuridico e si domanda quali sono gli aspetti dell'«etica in dogmatica e prassi» (pp. 133-238). Infine, la prospettiva viene riassunta e finalizzata a possibili sviluppi oltre il volume nell'ultima parte che riporta alcuni «studi sulla giustizia» (pp. 239-368).

I saggi qui raccolti non presentano un'unica prospettiva etica ma si contraddicono in parte nella loro declinazione del momento etico. Proprio per quanto concerne i richiami storici, la sistematica attuale del «diritto naturale» e la prospettiva teologica in merito, alcuni autori ricadono in grande parte su posizioni pregiudiziali senza rifletterli particolarmente. Dato che questa costatazione si verifica per alcuni contributi, sarebbe stato doveroso, da parte degli curatori, aggiungere un ulteriore contributo che avrebbe aggiunto tale riflessione integrativa. Data questa mancanza, il teologo si vede piuttosto confrontato con i vari argomenti per cui il volume prepara positivamente il terreno tutt'altro che solido di questo nuovo campo di discussione interdisciplinare. Ma è proprio a questo punto dell'etica del diritto che si distinguerà quello che è il teologo che preferisce evitare il dialogo con la tarda modernità, da quello che legge la *Caritas in veritate* come un incoraggiamento positivo, ma non temerario, a questo confronto.

Già i primi due saggi danno un'immagine significativa del carattere pluridimensionale riguardo al metodo e alle affermazioni del volume: mentre Andreas Cesana riflette sulla contestualizzazione culturale dei nostri termini fondamentali della riflessione etica e conclude quindi ad una fondamentale relativizzazione di quest'ultima (pp. 11-28), Kurt Seelmann tematizza i paradossi del concetto di «dignità umana» nell'interesse di enuclearne i presupposti forti (riconoscimento reciproco) senza che volesse, con questo, aprire il discorso ad introdurre doveri morali accanto ai diritti fondamentali alla base dello Stato del diritto (pp. 29-41). Proprio per il dibattito sul

«diritto naturale» ma anche per il contesto teologico sono fondamentali le sue considerazioni che l'integrazione dei diritti fondamentali con un catalogo di doveri a livello costituzionale o degli stessi diritti fondamentali corre il grave rischio di abbassare in modo preoccupante le potenzialità della dignità umana e dei diritti fondamentali, perché i doveri formulati allo stesso rango giuridico dei diritti offuscano il fatto che la dignità appunto non dipende da una condizione morale o sociale ma che la dignità umana è incondizionata. In tal senso, Seelmann interpreta il fondamento della dignità e quindi del diritto – e che lo stesso diritto non può garantire – come l'aprioristico «diritto ad aver diritti». Rimane comunque la domanda, se da questa dimensione, enucleata da Seelmann, segue una scepsti universale per qualsiasi contenuto materiale della «dignità umana», come viene affermata da Kurt Zänker (pp. 43-48). Inoltre, riguardo ad una tale considerazione formale del diritto, è Ota Weinberger ad aggiungere le sue considerazioni fondamentali sull'approccio formale nell'etica in generale (pp. 49-63). Per una maggiore considerazione del diritto nella riflessione etica si pronuncia Günther Kreuzbauer, in quanto proprio oggi a livello mondiale si verifica il problema che all'etica mancano le dimensioni di «razionalità» nel senso del controllo e dell'imposizione (pp. 65-86).

Proprio per i saggi della prima parte sarebbe stata auspicabile di aprire il dialogo interdisciplinare anche per le correnti attuali del «diritto naturale», da una parte, e per la riflessione teologica, dall'altra – in quanto entrambi avrebbero potuto riprendere criticamente le fondamentali considerazioni del noto giurista Seelmann che costituisce senz'altro un punto di riferimento anche per la riflessione teologica sull'etica del diritto nel contesto della tarda modernità.

Dei saggi della seconda parte risulta degno di nota quello di Michaela Strasser sul dibattito etico tra diritto, politica e società in quanto essa evidenzia il diritto nella sua caratteristica di essere l'istanza dell'interconnessione dei vari ambiti sociali nella tarda modernità (pp. 135-157), considerazioni che vengono riprese da Walter Berka che analizza il diritto costituzionale tra politica e potere (pp. 179-182). Dopo le applicazioni all'ambito del diritto privato e penale si passa alla terza parte sul concetto di giustizia.

Dobbiamo a Helmut Kohlenberger l'articolo forse più sistematico e denso di tutto il volume, nel quale l'autore riassume le varie tappe fondamentali della storia del concetto di «giustizia» (pp. 241-255), che integra senz'altro lo studio sull'«idea di diritto» in Hegel di Michael Fischer (pp. 115-131). Inoltre sono Otfried Höffe e Norbert Brieskorn a fornire i contributi più profondi e riflettuti dell'intera raccolta miscelanea con le loro considerazioni fondamentali sulla «giustizia sociale» (pp. 271-283) e sulla «giustizia tra le generazioni» (pp. 311-330). L'articolo di Brieskorn che tema-

tizza un aspetto della discussione sul concetto di giustizia che nel dibattito recente è stato giustamente intensificato e che dovrebbe essere ripreso maggiormente da una discussione interdisciplinare, dà occasione alle considerazioni di Brunhilde Scheuringer ed Hans Holzinger che l'applicano a due problemi specifici ossia al problema delle eredità e della sostenibilità ambientale (pp. 331-368).

Complessivamente, il volume miscelaneo sull'etica del diritto ha il merito di riunire vari tentativi che per la costituzione di una tale disciplina sono stati intrapresi negli ultimi anni. Come già accennato, manca la specifica prospettiva del «diritto naturale» nella riflessione attuale e quella della teologia. Per questo fatto, i pregiudizi implicitamente ed esplicitamente espressi nei confronti di questi due filoni di ricerca non trovano un bilanciamento all'interno del volume. Il secondo *deficit* dello stesso è sicuramente la qualità variante dei singoli contributi al tema *Rechtsethik*. Quel che invece risulta interessante per la riflessione dell'Etica sociale cristiana e che la arricchisce è lo sguardo d'insieme sulle varie discipline teoretiche e pratiche all'interno delle quali oggi questo tema viene trattato: uno sguardo che dovrebbe far capire immediatamente la necessità di incentivare anche la riflessione teologica in merito. Per tale obiettivo, il volume miscelaneo *Rechtsethik* presenta senz'altro una miniera di idee ed argomenti nonché una rassegna di riflessioni sistematiche che nelle varie discipline si stanno concretizzando verso un'etica del diritto.

Markus Krienke

La Paternità

Editoriale, di Silvano Petrosino

Cristo Pantocrator, Duomo di Monreale (riproduzione)

Mostraci il Padre, di Maria Antonietta Crippa

L'appellativo di padre è un'usurpazione?, di Jean-Pierre Batut

Il sacerdozio: un sacramento del Padre, di José Granados

Il riconoscimento della paternità nell'azione educativa, di
Antonio Bellingeri

Padre che genera, di Maria Teresa Maiocchi

*Il padre, sorgente di comunione. La paternità come generazione
di vita, libertà e amore*, di Massimo Camisasca

Tenerezza di Péguy, di Claire Daudin

*“Ancora oggi mi risuona dentro la sua voce”. Giovanni Paolo
II parla di suo padre*, di Aldino Cazzago

Nel nome dei padri. Storie di paternità sul grande schermo, di
Maria Vittoria Gatti

*Le cellule staminali amniotiche. Una prospettiva etica e
scientifica nuova*, intervista di Giuseppe Reguzzoni a
Giuseppe Simoni

communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura
numero 222, ottobre-novembre-dicembre 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

Elementi di antropologia giuridica

Ottavio de Bertolis

(La Crisalide, 32) ESI, Napoli 2010, 127 pp.

Sull'orizzonte dei più recenti lavori di filosofia del diritto, il volume di Ottavio De Bertolis, docente presso la Pontificia Università Gregoriana, propone un tema davvero importante tramite uno stile lineare e lucido nelle riflessioni, ma non per questo meno profondo.

A ragion veduta, difatti, il primo merito dell'A. è proprio l'aver esposto chiaramente le caratteristiche, ma soprattutto le condizioni, che rendono "classico", e quindi fondamentale, un argomento (pp. 7-19). Tra queste, imprescindibile rimane la capacità di una problematica di occupare il presente per illuminare il futuro. Proprio dalla disamina acuta che si dipana lungo tutta l'Opera, il De Bertolis propone al lettore una costante correlazione temporale tra "ieri" e "oggi" il cui forte dinamismo ha la propria fonte in un interesse per le questioni antropologiche che impone il presente.

In quella che risulta ad oggi l'ultima monografia della collana "La Crisalide", tale caratteristica non si palesa nell'espore tutti i temi che ineriscono alla antropologia giuridica, ma è dovuta piuttosto alla capacità dell'A. di far emergere dall'urgenza di alcune tematiche (vedansi: libertà, ecologia, pretese soggettive), temi che interessano il "presente attuale" di tutti gli operatori del diritto. Esito felice questo che sarà sicuramente arricchito non appena l'opera, fresca di stampa, entrerà nel vivo del dibattito accademico e non.

Un dibattito che l'A. stesso desidera inaugurare dialogando con alcuni tra i pensatori contemporanei che maggiormente si sono occupati del tema: Alain Supiot e Pierre Legendre. La fecondità della proposta è però tutta avviluppata nella struttura tramite la quale l'A. ha fatto dialogare autori accademici contemporanei e non con altri studiosi contemporanei non accademici. Il risultato è un fecondo e mai pesante nella lettura confronto sull'antropologia arricchito dalle riflessioni di un Tommaso

d'Aquino, di un Thomas Hobbes, di un Immanuel Kant, ma pure di Francesco Gentile, Gustavo Zagrebelsky, Natalino Irti, Paolo Grossi e, non ultimo, Benedetto XVI.

Svolte le presentazioni di quelli che a ragione paiono potersi considerare i “co-autori” del testo, pare utile svolgere quelle considerazioni contenutistiche, purtroppo brevi che una semplice recensione concede.

Sin dall'Introduzione (pp. 7-19) è dato cogliere che la relazione che l'A. stabilisce con la dinamica antropologica non è di mera erudizione, perché questa otterrebbe l'infecondo risultato di offrire gli strumenti utili a collocare correttamente un certo dibattito, ovvero una o più posizioni sul tema nel proprio orizzonte di appartenenza, ma non di schiudere tale orizzonte a ciò che oggi gli ordinamenti giuridici propongono e/o impongono all'essere umano. L'obiettivo, *expressis verbis* denunciato dall'A., è, invece, proporre «una critica laica a questi ordinamenti e alle concezioni dell'uomo da loro presupposte e fatte proprie» (p. 9).

Solo seguendo tale prospettiva è dato cogliere le varie prese di distanza dai singoli autori analizzati; perché trattando proprio un tema “universale” l'A. non si è limitato ad offrire al lettore un patrimonio immenso di riferimenti testuali come un tesoro da cui prelevare ciò che più pare utile a ciascuno, perché lo scopo precipuo, nemmeno celato, è quello di offrire una problematizzazione di ciò che il diritto è oggi, “all'indicativo” direbbe Villey.

Così è facile notare come la chiarezza espositiva si innervi su quella concettuale per la quale la «giusta misura è appunto l'uomo, per il quale il diritto è stato costituito» (p. 12) e «il linguaggio è la prima categoria sociale da riconoscere, quella nella quale si dà ogni individuo nelle sue relazioni con gli altri» (p. 16).

Nel Cap. I il rapporto tra diritto e libertà offre lo spazio per un confronto d'altri tempi tra il fondamento del diritto e la natura dell'essere umano nel suo esprimersi come individuo e all'interno di una dimensione comunitaria, tra autonomia ed eteronomia, per cogliere il ruolo della “legge” attraverso la lente del «paradosso della condizione umana» per il quale «non posso conoscere che per mezzo di modelli di conoscenza, o rappresentazioni delle cose, ma non posso confondere i miei modelli o rappresentazioni con ciò che conosco» (p. 45).

Leggendo le riflessioni svolte lungo i cinque capitoli, talvolta provocatorie, spesso acute, par proprio lecito individuare nel concetto di “rappresentazione” la chiave di lettura dei vari paragrafi: dalla artificiosità che contraddistingue le istituzioni statuali al ruolo che queste rivestono nelle relazioni intersoggettive; dalla legge come strumento convenzionale al valore che questa riveste nella formazione della persona umana.

La “rappresentazione”, inoltre, quale “tecnica” che contraddistingue l'universo

giuridico. Proseguendo lungo la disamina sempre attenta alle problematiche che la contemporaneità impone al giurista, nel bel capitolo su “Diritto ed ecologia” (pp. 89-104) l’A. pare coniare un nuovo brocardo “*lex ancilla technologiae*” (p. 93). L’affermazione è di quelle forti, ma la sua giustificazione pare compiuta all’interno dei paragrafi che la racchiudono fino a giungere all’icastica deduzione per la quale «*quel che è tecnicamente possibile deve essere anche legislativamente lecito*» (p. 94, corsivo dell’A.). Il testo deduce aporie e vizi che tale impostazione palesa, tutti avviluppati sull’assenza della consapevolezza del “limite” sia nel politico che nel giurista. La riflessione prosegue senza remore e permette al lettore di cogliere che «concependo il diritto come ancilla della tecnologia, e non, al contrario, la tecnologia come ancilla del diritto, si misconosce la realtà fondamentale che distingue il diritto dalle tecnologie, cioè che quest’ultime trattano *oggetti*, mentre il diritto trova e istituisce *soggetti*. (...) il diritto (...) riconosce un senso precedente al proprio intervento» (p. 96).

Qui l’A. intuisce quella che è una deduzione logica che potrebbe derivare dal ragionamento che propone. Deduzione, però, che non pare svolgersi compiutamente nel testo. In tal senso l’obiezione da rivolgere all’A. è troppo palese per essere taciuta. A detta di molti, l’affermarsi della tecnica è ormai talmente marcato da essere onnipresente. D’altronde vi è un numero infinito di possibilità tecniche che non vengono realizzate perché non utili. Tecnicamente, ad esempio, sarebbe realizzabile una poltrona alta quattro metri sul cui schienale ci sono delle foglie di palma artificiali che oscillano al tempo della musica diffusa con la pressione del cuscino, ma nessuno si preoccupa di realizzare cose del genere. Dunque, è falso che la tecnica proceda con una logica propria ed è vero che rimane subordinata, ancora oggi, a scelte (antropologiche) di valori e di scopi?

Piuttosto, secondo un’altra prospettiva, si vuole forse dire che molte realizzazioni tecniche non dipendono da fini deliberatamente posti o accolti dai fruitori dei mezzi, ma da finalità intrinseche alla tecnica o che comunque sfuggono ai fruitori? Questa però non sarebbe, antropologicamente, una novità essenziale: già Pascal, per mutuare una citazione illustre, lamentava la riluttanza degli uomini a deliberare sui fini, per concentrarsi esclusivamente sui mezzi - «*C’est une chose déplorable de voir tous les hommes ne délibérer que des moyens, et point de la fin*» (*Pensées*, 124, ed. Chevalier). In effetti, la provocazione dell’A. malcela forse una questione ancora più profonda. La posta in gioco è la relazione fra tecnica e responsabilità, giacché, imputando al carattere autoreferenziale della tecnica l’incapacità umana di ponderare finalità e valori, si può avallare una forma di deresponsabilizzazione delle scelte personali e sociali, tutte antropologiche.

Proprio nello scorrere le rimanenti pagine dell’Opera ci pare sia possibile ricono-

scere la posizione dell'A. circa l'obiezione suesposta. Passando attraverso la tematica urgente del "biodiritto" ed il richiamo al "realismo" quale criterio fondante l'universo giuridico, l'ultimo capitolo (pp. 105-124) si apre all'insegna di un orizzonte ampio dove antropologia, progettualità e rappresentazione acquistano un senso proprio nel concetto di "relazione" e questa viene immediatamente messa alla prova nella dinamica processuale attraverso la lettura del rapporto tra giudice e sentenza. Per poter cogliere il parallelo tra relazione e processo è opportuno rileggere le pagine precedenti, ricche di stimoli e riflessioni avvolte nella cifra dell'amore e della verità. «Non possiamo amare se non abbiamo fatto l'esperienza di essere amati. Questa, prima di essere una verità teologica, è una profondissima verità antropologica» (p. 114), quella stessa verità che «non viene mai detta» perché «abbiamo imparato a convivere con la menzogna» (*ibid.*). Di conseguenza, «se si ha l'esperienza di non essere amati, non si ama. (...) Così se un malato percepisce di essere un peso, come potrà non desiderare di morire? Se un bambino scopre di essere stato un oggetto, scelto e non programmato, come non potrà non percepire di non valere per se stesso, ma in funzione degli altri?» (pp. 114-115).

Domande che accompagnano altre questioni fondanti l'interagire umano. Problematiche proposte cui si sommano nel testo riflessioni argute capaci di riconoscere orizzonti non (solo) nuovi, ma (anche) perenni.

Infine, il viaggio attraverso gli stimoli forniti da questi "Elementi" circa talune tra le tematiche giuridiche contemporanee più urgenti si chiude con un richiamo sintetico, ma non per questo meno esaustivo, al più recente magistero di Benedetto XVI, per il quale appare «necessario "recuperare il senso vero della libertà, che non consiste nell'ebbrezza di una totale autonomia, ma nella risposta all'appello dell'essere, a cominciare dall'essere che siamo noi stessi"» (p. 124).

Andrea Favaro

L'autorità Una questione aperta

Stefano Biancu – Giuseppe Tognon (a cura di)

Diabasis, Reggio Emilia 2010, 228 pp.

Spesso si leggono testi che portano titoli dal peso tematico talmente imponente, da non potere nemmeno virtualmente sorreggerne il carico e così, inevitabilmente, soddisfare le aspettative legittime dell'attento lettore. Non pare sia questo il caso di una recente pubblicazione per i tipi di Diabasis sul tema, di certo greve, della "autorità".

Lungo un percorso articolato per cifre tematiche e angoli prospettici di lettura, l'opera, che si compone di una *Premessa* seguita da dieci contributi e dalla descrizione degli autorevoli autori (Biancu, Viola, Lipari, Nicoletti, Semplici, Sauca, Grillo, Pugliesi, Brandt, Tognon; cfr. pp. 227-228), esponenti dei più vari ambiti scientifici (con esclusione di un approccio sociologico, come giustificano i curatori, «motivata dall'abbondanza di studi in questo settore così importante»), offre una panoramica vasta, ma non per questo superficiale, sul tema partendo da una presa di coscienza seria e problematica: «a riguardo dell'autorità, nessuna affermazione va (più) da sé e occuparsene significa necessariamente partire dal vuoto: dalla comune esperienza di una assenza» (p. 9). Affermazione importante, icastica e provocatoria, ma che si può a ragione ritenere la tela di sostegno e rilancio dell'intero volume, del quale, nella misura dello spazio concesso da una recensione, si darà conto dei contributi di uno dei due curatori, nonché di Viola e di Lipari, a guisa di accenno circa la qualità di un volume che possiede tutti i requisiti per entrare nel dibattito accademico e non, con uno spessore di proposta davvero significativo.

Il denso, perché profondo, saggio a firma di Biancu ("La questione dell'autorità"), dialogando in profondità con interlocutori dello spessore, *inter alios*, di Capograssi, Arendt, Jaspers, Mauss, Eliade e Merleau-Ponty, pare tracciare il percorso intellettuale che i curatori desiderano offrire al dibattito contemporaneo. Stimolante di certo è il parallelo svolto tra crisi della ragione e crisi dell'autorità, tutto imperniato

sulla insufficienza del paradigma moderno dell'uomo quale animale razionale. Intelligente e giustificata sembra pure la proposta di una rivalutazione simbolica che investa l'umano dal punto di vista sia individuale che comunitario, con una declinazione in domande che l'A. direttamente pone: «Quale figura di autorità emerge dunque da una più attenta considerazione della pertinenza antropologica del mondo del simbolo?» (p. 34).

Da ultimo, tra le tre conclusioni interlocutorie proposte, quella che qui di seguito si riporta è forse la più generale, ma anche per questo quella più importante: «la questione dell'autorità interessa queste discipline nella misura in cui rappresenta un capitolo importante dell'antropologia filosofica» (p. 63).

A seguire, è davvero ricco di spunti ed interrogativi il saggio di Viola ("Autorità e bene comune nella società del pluralismo"), da molti lustri autorevole studioso del tema in oggetto, che lancia immediatamente il concetto di "autorità" nell'agone pubblico, volgendo l'attenzione soprattutto sull'ambito comunitario e dando ragione, in principio, di una serie di concezioni distinte circa il tema dell'autorità, tra formalismo e sostanzialismo. Sulla base del monito «Dobbiamo (...) guardarci dal mero appello a formule ormai consolidate, sì da non renderci conto del modo in cui sono intese, praticate ed applicate e senza aver ben chiaro come dovrebbero esserlo» (p. 82), l'A. recupera il noto confronto tra distinti che caratterizza la "democrazia" ed il "costituzionalismo", il loro reciproco influenzarsi e quanto questo possa essere contrassegnato da una involuzione del "costituzionalismo" medesimo. Non potendo dar conto per intero in questa sede delle lucide argomentazioni proposte, sarà sufficiente citare la formulazione della "persona costituzionale nella sua veste di cittadino", per seguire il percorso circa i doveri che le spetterebbero al fine di rinnovare l'esperienza concreta. Inoltre, di notevole rilievo è pure l'elaborazione teorica rispetto alla "comunità politica" nella prospettiva di una democrazia inverata nella sostanza del riconoscimento del "bene comune".

Collegato, e non solo nei contenuti, è il saggio seguente ("L'autorità in democrazia") di Nicolò Lipari, dove il noto giurista affina le lame del diritto per distinguere innanzitutto l'autorità di un atto normativo dall'autorità del soggetto emanante l'atto medesimo e per evidenziare la fallacia dell'identificazione formale kelseniana tra diritto e politica. Con sintetica arguzia, l'A. offre al lettore una visione prospettica sul tema tutta versata sul fattore ermeneutico, grazie al quale un disposto dell'autorità viene interpretato e così connesso col fluire della realtà. Proseguendo le argomentazioni, l'A. non può non dedurre che «potrebbe inoltre dirsi che ormai è entrato in crisi il paradigma classico della fattispecie, secondo il quale l'effetto è conseguenza di una individuata serie di presupposti formali, accadendo talora che si determini

un singolare meccanismo di scambio tra un effetto che la collettività accetta e condivide e la sua riconduzione ad uno schema formale in chiave giuridica» (p. 100). Di conseguenza l'autorità non può più ergersi ad atto di imperio, poiché ritrova la propria identità qualora costituisca il frutto di una serie di atti di riconoscimento. «Ritorna un'alternativa antica: la legge può essere intesa come atto della volontà o come misura della ragione» (p. 101). Così il richiamo al "diritto vivente" è utile per far cogliere al lettore che il disposto normativo di per sé non contempla una essenza autoritativa se non è rispettoso dell'esperienza giuridica che è chiamato a normare, *rectius* rappresentare. Proprio sul filo della rappresentanza corrono le ultime note critiche dell'A. circa l'attualità di una classe politica incapace di cogliere le nuove coordinate su cui si struttura l'autorità in democrazia e, in fondo, incapace di quello che dovrebbe essere chiamata a svolgere quale *prius* del proprio agire: il dialogo.

Nel concludere questi brevi cenni per un testo che certamente merita recensioni maggiormente articolate, pare opportuno mutuare il mandato indicato dai curatori in *Premessa*, che incornicia lo sforzo condotto dagli autorevoli studiosi avendo sempre presenti non tanto le teorie sul punto, quanto l'esperienza dell'uomo della strada, per la quale «L'autorità (...) appare insomma come qualcosa che cerchiamo e dal quale sempre fuggiamo, di modo che viviamo la paradossale condizione di chi non può non cercare l'autorità e al contempo non può non fuggire da essa. Viviamo soggettività e socialità che hanno l'autorità come loro condizione di possibilità, ma facciamo sempre esperienza di autorità mancanti o deludenti; con l'aggravante che non siamo in grado di dire cosa realmente ci manchi o ci deluda» (p. 7).

Andrea Favaro

Immersi nei media Il nuovo modo di essere vivi

Massimiliano Padula

Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, 154 pp.

Il libro di Massimiliano Padula prende le mosse e si conclude ispirandosi alla lettera pastorale *Il lembo del mantello*, che Carlo Maria Martini, Arcivescovo di Milano, scrisse alla sua città e alla sua diocesi nel 1991. Un testo che in quegli anni, che segnavano gli inizi di quella che sarebbe poi stata definita «società dell'informazione e della comunicazione», precorreva nella riflessione e indicava con lucidità il ruolo che i media occupano ancora oggi nella vita delle persone, dei gruppi, della cultura. Un posto sempre più centrale, ma accanto a loro, la persona, altrettanto al centro, quale termine di riferimento e di confronto ultimo, «fonte e foce allo stesso tempo di questo nuovo modo di essere vivi» (p. 10).

La convinzione dell'autore è fin da subito dichiarata: «i media hanno creato un nuovo ambiente nel quale l'individuo è immerso, nasce, cresce, si evolve, prova emozioni, muore» (*ibid.*).

Egli non procede con una mera rassegna delle innovazioni portate dai media digitali, nuovi o vecchi che siano, ma sviscera, riflette, approfondisce e interpreta la «normalità» che «ha conquistato il primato ai danni della coscienza e del senso critico», che si è «installata», *embedded* direbbero i ricercatori e studiosi di lingua inglese, creando una (media)realtà dove «l'habitat saturato dai media in cui viviamo è diventato così "naturale" e dato per ovvio, così paradossalmente impercettibile nella sua magnitudine che ogni tentativo di metterlo consapevolmente a tema, e in questione, è destinato a scontrarsi con l'indifferenza» (p. 11).

Un testo che invita a pensare e a criticare, a fornire chiavi per interpretare la contemporaneità, per scomodare le coscienze, a scrollarsi di dosso l'indifferenza, individuale e sociale, attraverso due itinerari che mettono a fuoco i concetti fondativi e i paradigmi dell'ambiente mediale, e scrutano i nuovi territori della medialità generati dai *new media*, l'ambiente da loro creato, e (ri)creato.

A partire dal pensiero di McLuhan che intendeva le tecnologie come estensioni del corpo, l'Autore prova ad oltrepassare i confini della ricerca e ad ipotizzare l'ambiente mediale come immagine di sfondo della società, che fissa un inedito scenario sociale e comunicativo, mediale appunto, dove l'individuo e le tecnologie si connettono e riconnettono incessantemente, creando e ricreando pensieri, azioni, gesti. Comunicazione, in fondo, la cifra identificativa sia dei *digital natives*, cioè di chi nasce già immerso, come pure dei *digital immigrants*, chi deve – suo malgrado – apprendere a navigare e a immergersi.

Come ogni comunità sociale, anche nell'ambiente mediale spetta agli "abitanti" di esercitare il proprio diritto all'autodeterminazione, all'agire pratico, ma anche all'agire interiore, dove si originano giudizi, ragionamenti, valori e decisioni.

Questo percorso, ancora una volta individuale e collettivo, è antidoto alla legge del consumo, che soggiace alla contemporaneità. Per non soccombere, per non consumare relazioni, scambi, bisogni, artefatti. Per «uscire dal pantano» l'Autore invita sulle righe ancora una volta di Carlo Maria Martini a guardare molto in alto, «con una energia non umana, ma proveniente dal mistero definitivo, quello che già aveva orientato il nostro cammino all'inizio del "comunicare". Per "vivere"».

Maria Antonia Chinello

Finito di stampare
nel mese di marzo 2010
da Reggiani S.p.A. - Varese

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

2

Anno XV
giugno 2010



RTLu 2/2010**Editoriale**André-Marie Jerumanis, *Sant'Anselmo, la fede chiama la ragione* 205**Articoli**Inos Biffi, *La passione e l'utopia di Anselmo d'Aosta:
un credente assetato di visione* 209Hans Christian Schmidbaur, *Anselm von Canterbury's Fides quaerens
intellectum. Überlegungen zur richtigen Deutung und Auslegung eines
epochemachenden Projektes für christliche Theologie
im interreligiösen Dialog* 223Imre von Gaál, *The Valence of Anselm in Balthasar's Theology.
Analogy as Freedom* 247**Contributi**Manfred Hauke, *Anselmo d'Aosta, pensatore e poeta del mistero mariano* . . 275Ezio Prato, *Il Dio della fede e il Dio della religione* 287Davide Riserbato, *Rationes necessariae supposita divina ordinatione.
Libertà e contingenza in un 'commento' di Duns Scoto ad Anselmo d'Aosta* . . 307**Dibattiti**Marco Doldi, *La "Civiltà dell'amore". Osservazioni sui fondamenti
cristologici di un progetto* 323Ettore Malnati, *La prima comunione all'età dell'uso della ragione* 339**Recensioni***Vitae Anselmi, Memorials e Historia Novorum in Anglia.*
Una trilogia di opere Anselmiane pubblicate nel IX centenario
della morte del santo di Aosta (Stefano Maria Malaspina). 345

Editoriale

Sant'Anselmo, la fede chiama la ragione

André-Marie Jerumanis

Facoltà di Teologia (Lugano)

Il IX centenario della morte di sant'Anselmo d'Aosta (21 aprile 1109-2009), «una delle intelligenze più feconde e significative della storia dell'umanità»¹, ha permesso di riscoprire e di attualizzare la figura teologica, filosofica, spirituale, umana dell'arcivescovo di Canterbury. Lo stesso Benedetto XVI rilevava che «L'esemplare esperienza monastica di Anselmo, il suo metodo originale nel ripensare il mistero cristiano, la sua sottile dottrina teologica e filosofica, il suo insegnamento sul valore inviolabile della coscienza e sulla libertà come responsabile adesione alla verità e al bene, la sua appassionata opera di pastore d'anime, dedito con tutte le forze alla promozione della "libertà della Chiesa", non hanno mai cessato di suscitare nel passato il più vivo interesse, che il ricordo della morte sta felicemente riaccendendo e favorendo in diversi modi e in vari luoghi»².

La figura anselmiana presenta tratti che lo rendono attraente per la sensibilità moderna. In particolare la sua concezione della libertà che viene esposta nel *De veritate*, nel *De libertate arbitrii* e nel *De casu diaboli*. Per arrivare alla libertà, l'uomo ha bisogno della legge e della grazia che sono «l'anticipo da parte di Dio in vista dell'autonomo divenire della libertà»³. Rileviamo che la libertà dell'arbitrio non è libertà d'indifferenza, ma è libertà della rettitudine: «La libertà di arbitrio è il potere di serbare la rettitudine della volontà per amore della rettitudine stessa»⁴. Per Anselmo la volontà non è retta se vuole rettamente una cosa, ma lo è se vuole ciò che

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et Ratio* 14 (EE 8/2404).

² *Lettera del Santo Padre Benedetto XVI al Signor Cardinale Giacomo Biffi, Inviato Speciale alle celebrazioni per il IX centenario della morte di Sant'Anselmo*, Città del Vaticano 2009, 1.

³ H. U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici, Gloria*, vol. 2, Milano 1978, 216.

⁴ ANSELMO, *De libertate arbitrii* III, PL 158, 494B (tr. it. *Opere filosofiche*, a cura di S. Vanni-Rovighi, Bari 2008, 165).

è retto⁵. Grande pedagogo, insegna a valorizzare la libertà nell'educare i monaci del monastero di Le Bec; dà la prevalenza alla persuasione del suo esempio personale e non alla costrizione. Nel difendere la libertà della Chiesa, il suo potere spirituale dal potere temporale, contribuisce a illuminare il corretto rapporto tra laicità e sacro, tra Chiesa e stato.

Dal punto di vista della metodologia teologica, Anselmo concilia i due metodi della teologia, quello monastico (contemplativo, intuitivo) e quello dialettico, e può essere considerato come il padre della scolastica. Merita attenzione la sua concezione di ragione in quanto mostra il giusto rapporto tra la ragione e la fede per l'*intellectus* teologico: essa s'inserisce nell'esigenza cristiana dell'*intelligere fidem* e porta Anselmo a superare il positivismo e il nominalismo teologico. Egli insegna che la ragione è responsabile di sé, ha dignità propria come rivela l'investigazione del *Monologion* e del *Proslogion*, che prendono l'avvio dall'esperienza umana del desiderio. Insegnando ad andare oltre l'argomentazione basata sull'autorità, promuove però una ragione che conserva una relazione con la rivelazione, con la quale confronta i risultati della propria ricerca. Se in realtà Anselmo coniuga la fede con l'esperienza umana, quest'ultima permette di rischiarare la fede, ma sempre secondo l'adagio *fides quaerens intellectum*⁶. Pertanto è dalla stessa fede che nasce la teologia, quale desiderio della fede, insegnando a considerare la teologia come un servizio alla fede, pur utilizzando un metodo rigorosamente speculativo. La sua difesa della dialettica *in re* si distanzia radicalmente dalla dialettica *in voce*, la quale si limita ad argomentare sul significato delle parole con una riflessione solamente formale, piegando la norma del significato alla coerenza formale dei loro giochi linguistici⁷. Anselmo parla così di «eretici della dialettica»⁸ che infrangono il legame tra senso e significato. Il metodo anselmiano che accompagna la ricerca teologica di Anselmo rivela la grande fiducia nella ragione, capace di accogliere la necessità della ragione alla luce della verità. È un metodo valido per il credente che ragiona sulla fede, ma anche per il dialogo cristiano con l'«incredulo» e l'«infedele».

Il presente numero della rivista offrirà al lettore diverse sfumature del ricco pensiero anselmiano. Inos Biffi⁹ con chiarezza e grande competenza introduce ad una

⁵ Cfr. ANSELMO, *De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae dei cum libero arbitrio* III, 3, PL 158, 511-512.

⁶ Cfr. ANSELMO, *Proslogion. Prooemium*, PL 158, 223-225.

⁷ Cfr. P. GILBERT, *Anselmo d'Aosta*, in *Storia della teologia. 1. Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, a cura di E. dal Covolo, Roma-Bologna 1995, 494.

⁸ ANSELMO, *Epistola de Incarnatione Verbi*, 9, 21-22.

⁹ Professore ordinario emerito di teologia sistematica e di storia della teologia presso la Facoltà teologica

migliore comprensione del rapporto tra fede e ragione in Anselmo d'Aosta, definito un credente assetato di visione, di una visione gioiosa dell'intelligenza della verità. Hans Christian Schmidbaur¹⁰ valorizza il binomio *fides* e *ratio* nel contesto della teologia anselmiana, contro una sua malintesa riduzione razionalista, invitando a riscoprire l'aspetto storico-salvifico e pedagogico del suo modello teologico. Il padre della teologia scolastica proclama la necessità di una teologia aperta e ragionevole per un dialogo interreligioso con l'Islam. Imre von Gaal¹¹ approfondisce il tema della libertà nella prospettiva balthasariana, mettendo in rilievo come per Anselmo l'*analogia entis* diviene *analogia libertatis* in quanto «la perfetta realizzazione della creatura va a coincidere con la sua piena liberazione nell'assoluta libertà divina, sulla via dell'inserimento in Dio»¹². Il contributo di Manfred Hauke¹³ ci guida nella teologia mariana di sant'Anselmo, testimone di una mariologia integrale che ha preparato la dottrina dell'Immacolata Concezione, mettendo in rilievo il compito salvifico di Maria nelle preghiere anselmiane. Davide Riserbato¹⁴ contribuisce con un commento di Duns Scoto al *Cur Deus homo* di Anselmo ponendone in luce la concordanza nel concepire la necessità della redenzione come *necessitas consequentiae*. Notiamo le recensioni offerte da Stefano Maria Malaspina¹⁵ di una trilogia di opere anselmiane¹⁶ pubblicate nel IX centenario della morte del santo di Aosta, che completa la presentazione della figura anselmiana da parte della rivista.

Oltre a questo percorso anselmiano, il lettore potrà fruire di un contributo di Ezio Prato¹⁷ sul Dio della fede nel contesto contemporaneo del ritorno del sacro e del risveglio delle religioni; ripropone la questione della verità del Vangelo, e ricorda

dell'Italia Settentrionale e presso la Facoltà di Teologia di Lugano. Direttore dell'Istituto di Storia della Teologia presso la Facoltà di Teologia di Lugano.

¹⁰ Professore associato di Teologia dogmatica presso la Facoltà di Teologia di Lugano.

¹¹ Professore di Teologia dogmatica presso la University of Saint Mark on the Lake, Mundelein (Illinois, USA).

¹² H. U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici, Gloria*, vol. 2, Milano 1978, 221-222.

¹³ Professore ordinario di Teologia dogmatica presso la Facoltà di Teologia di Lugano.

¹⁴ Licenziato in Sacra Teologia.

¹⁵ Vicebibliotecario della Biblioteca e Archivio del Capitolo Metropolitano di Milano.

¹⁶ Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Nel ricordo dei discepoli. Parabole, detti, miracoli*, a cura di I. Biffi, A. Granata, C. Marabelli, D. Riserbato, Milano 2008; EADMER, *Historia Novorum in Anglia*, a cura di A. Tombolini, Milano 2009; EADMER-GIOVANNI DI SALISBURY, *Vite di Anselmo d'Aosta*, a cura di I. Biffi, A. Granata, S.M. Malaspina, C. Marabelli, Milano 2009.

¹⁷ Professore di Teologia dogmatica presso il Seminario vescovile (Como) e presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano).

come ciò modifichi l'immagine filosofica di Dio con un Dio costitutivamente ed essenzialmente relazione, che è allo stesso tempo *logos* e *agape*. Marco Doldi¹⁸ propone un dibattito sui fondamenti cristologici di un'opera recente di Carlo Lorenzo Rossetti dedicata al concetto di "civiltà dell'amore" come chiave di lettura per valutare e discernere gli aspetti positivi e negativi della storia¹⁹. Infine Ettore Malnati²⁰ ricorda il centenario del decreto di san Pio X *Quam Singulari* (1910), col quale stabilì che i bimbi fossero ammessi alla Prima Comunione all'età di sette anni, e ne illustra la sua profonda significanza pastorale.

¹⁸ Professore di Teologia morale all'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Genova e di Teologia morale e alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Sezione di Genova, Preside della Sezione di Genova della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, membro della Commissione Teologica Internazionale.

¹⁹ Cfr. C.L. ROSSETTI, *La civiltà dell'amore e il senso della storia*, Soveria Mannelli 2009.

²⁰ Professore di Teologia dogmatica presso la Facoltà Teologica del Triveneto e presso la Facoltà di Teologia di Lugano.

La passione e l'utopia di Anselmo d'Aosta: un credente assetato di visione*

Inos Biffi

Facoltà di Teologia (Lugano)

Introduzione

1. L'«atteggiamento di fondo» dello spirito di Anselmo d'Aosta – osserva Sofia Vanni Rovighi – è «la ricerca della chiarezza, dell'evidenza intellettuale su quello che è l'oggetto della sua più profonda aspirazione, Dio», mentre la sua «esperienza dolorosa» è quella «di non poter raggiungere questa chiarezza»¹. È quanto, in realtà, vale per tutto il mistero cristiano: è di tutto il mistero cristiano che Anselmo ricerca instancabilmente la «chiarezza» e l'«evidenza intellettuale».

Questa aspirazione, d'altronde, non sorprende, soprattutto se si tiene presente la struttura mentale e della formazione di Anselmo, che sono quella di un appassionato di logica, la scienza emergente nel suo secolo.

D'altronde, Anselmo fu attratto al monastero di Le Bec, non dall'intenzione di farsi monaco, ma per il magistero che vi impartiva Lanfranco², certamente «inferiore a lui sul piano speculativo», ma che «si presentava ai contemporanei specialmente come un maestro di logica», e appunto «per questo deve aver soddisfatto il gusto per la logica, così vivo e radicato»³.

Si potrebbe anche aggiungere che questa propensione alla logica in certa misura lo inclinasse a riconoscere uno statuto «reale» al dato logico, o più esattamente a

* Questo saggio presenta per qualche aspetto una revisione critica dell'articolo: I. BIFFI, *Fede e "ragione" in Anselmo d'Aosta: originalità, audacia e utopia di un progetto*, in *Benedictina* 56 (2009) 189-205.

¹ S. VANNI ROVIGHI, in *Anselmo d'Aosta. Opere*, Bari 2008, xxxvii.

² Cfr. EADMERI, *Vita sancti Anselmi*, 1, 5 (ed. R. W. Southern, Oxford 1972, 8-10).

³ S. VANNI ROVIGHI, *Anselmo d'Aosta. Opere*, cit., xii.

far coincidere l'evidente in sé, o per Dio, con l'evidente per noi, come avvenne per l'esistenza di Dio nel *Proslogion*.

2. Significherebbe, tuttavia, fraintendere totalmente Anselmo, se da questo si deducesse che la sua aspirazione alla chiarezza e all'evidenza del mistero comportasse un abbandono della fede.

L'affermazione sulla "precedenza" della fede rispetto alla sua "intelligenza" è ripetuta da Anselmo. Lo vedremo particolarmente nel *Cur Deus homo?*.

Qui possiamo ricordare come paradigmatiche alcune sue asserzioni:

– «Si deve giungere all'intelletto attraverso la fede, e non giungere alla fede tramite l'intelletto, o distaccarsi dalla fede se non si riesce ad averne l'intelletto»⁴.

– «Non chiedo di capire per credere, ma credo per capire»⁵.

– «Signore, che dai l'intelligenza della fede, concedimi di capire, per quanto sai che possa giovarmi, che tu esisti, come crediamo, e sei quello che crediamo»⁶.

– Ma particolarmente illuminante è quanto afferma nella *Commendatio* del *Cur Deus homo?*, dove pone come radice della comprensione la "fede", come progresso l'"intelligenza" della fede, e come compimento la "visione": «Poiché ritengo che la comprensione (*intellectus*) che possiamo ottenere in questa vita si collochi tra la fede (*fides*) e la visione (*species*), quanto più uno cresce in questa comprensione, tanto più si avvicina alla visione, alla quale tutti aneliamo»⁷.

Anselmo, quindi, è sempre "realmente" e incessantemente credente.

D'altra parte, all'interno della sua adesione di fede, in cui si trova costituito, egli si sente irresistibilmente spinto verso la visione, che egli avverte come compimento dell'"intelletto", a partire dalla fede stessa, come abbiamo visto.

Gli avviene, in questa precisa intenzione, di sospendere "metodologicamente" la fede – o di prescindere da essa –, persuaso di poter arrivare a cogliere le "ragioni" del mistero stesso, in una condizione tale da apparirgli "necessarie" e quindi "logicamente" evidenti. Lo si vede, a mio giudizio, in modo particolare nel caso del *Cur Deus homo*.

⁴ «Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut, si intelligere non valet, a fide recedere» (*Epistula* 136).

⁵ «Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam» (*Proslogion*, 1).

⁶ «Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus» (*Proslogion*, 2).

⁷ «Quoniam speciem intellectum quem in hac uita capimus esse medium intelligo: quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo» (*Cur Deus homo?*, *Commendatio*).

Ma a questo punto Anselmo viene a rivelarsi metodologicamente, ma impossibilmente “filosofo” del mistero. Se in questa visione del contenuto della fede egli continua senza dubbio a credere, tuttavia a risaltare come esito del suo procedimento è la visione che “soddisfa” la ragione e che, dal profilo del metodo e dello statuto obiettivo, dev’essere propriamente chiamata “filosofica” e non “teologica”, dal momento che la teologia va alla ricerca non delle «ragioni necessarie», ma di un altro genere di “intelletto della fede”, che per altro Anselmo, fuori dalla prospettiva e dall’intenzione delle «ragioni necessarie», ben conosce e pratica.

1. Il caso già sintomatico del *Monologion*

1. Ma passiamo a una breve analisi di due testi, il *Proslogion* e soprattutto il *Cur Deus homo?*, che mi sembra presentino perfettamente Anselmo come nella sua “utopia” di «vedere» il contenuto della fede attraverso il prisma delle “ragioni necessarie”, ponendosi, così, al di fuori della figura della teologia.

Tralasciamo una analisi particolareggiata del *Monologion*, programmato come una illustrazione delle prerogative di Dio a prescindere dall’autorità della Scrittura:

«Alcuni confratelli – afferma Anselmo – mi pregarono ripetutamente e con insistenza di scrivere per loro, come esempio di meditazione, le cose che avevo loro esposto, parlando con linguaggio usuale, intorno all’essenza di Dio e ad alcuni altri argomenti connessi con questa meditazione. E, badando più al loro desiderio che alla difficoltà della cosa, o alla mia possibilità, mi prescissero questo metodo nello scrivere la meditazione: che nulla vi fosse persuaso con l’autorità della Scrittura, ma tutto ciò che si concludesse in ogni singola investigazione fosse dimostrato brevemente con argomenti necessari e manifestato apertamente dalla luce della verità; e tutto ciò con stile piano e argomenti accessibili a tutti e con semplice discussione. [...] Rividi spesso il mio scritto, e non vi trovai nulla che non si accordasse con gli scritti dei Padri cattolici e specialmente di sant’Agostino»⁸.

⁸ *Monologion, Prologus*: «Quidam fratres saepe me studioseque precati sunt, ut quaedam, quae illis de meditanda divinitatis essentia et quibusdam aliis huiusmodi meditationi cohaerentibus usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo describerem. Cuius scilicet scribendae meditationis magis secundum suam voluntatem quam secundum rei facilitatem aut meam possibilitatem hanc mihi formam praestituerunt: quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet. [...] Quam [scripturam] ego saepe retractans nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum

In realtà, annota Southern, «benché nel momento in cui Anselmo cominciò a scrivere le sue parole e il suo programma fossero interamente agostiniani, un esame più attento rivela alcune divergenze fondamentali tra i due uomini e il loro atteggiamento verso il mondo, nell'ambito e nello spirito della loro ricerca teologica, e nelle loro personalità. [...] Anselmo portò [...] un'impostazione logica che era tutta sua: il suo programma era agostiniano, il suo sistema operativo era aristotelico»⁹ – o, forse sarebbe meglio dire, più generalmente, “dialettico” –.

2. Anselmo denomina il *Monologion* un «Esempio di meditazione sulla ragione della fede (*Exemplum meditandi de ratione fidei*)» (*Proslogion*, *Prooemium*, 1).

È come dire che la *fides* contiene una “dimensione” di dimostrabilità, che appartiene e che appare necessariamente alla *ratio*.

Mettendola in luce, egli non fa della teologia, ma legittimamente, nella misura della bontà del suo procedimento, della valida filosofia.

L'intento di Anselmo in quest'opera, di fattura agostiniana o meno – in realtà di fattura “anselmiana” –, non è quello specificamente teologico: quanto egli viene rilevando riguardo a Dio, a prescindere dall'«autorità della Scrittura» e unicamente in forza di «argomenti necessari», pertiene al procedimento “razionale” nella considerazione di Dio. Tali argomenti inducono alla convinzione grazie alla luce della verità (*veritatis claritas*) proveniente intrinsecamente dall'evidenza (*patenter ostenderet*).

È, in ogni caso, significativo il proposito esplicito del suo metodo: da un lato, di non prendere in considerazione la Scrittura, ossia la fonte stessa della teologia; dall'altro, di prendere in considerazione la *fides* nel suo aspetto di *ratio*.

Se qui, nel *Monologion*, il porsi sul piano della *necessitas rationis*, inducente l'adesione razionale per evidenza, fino a un certo punto, non suscita per sé nessuna questione, il problema si solleverà nel *Cur Deus homo?*, dove applicherà il medesimo principio al mistero dell'incarnazione, ossia a un contenuto assolutamente “teologico”, dove la *veritatis claritas* e la “ostensione” *patenter* non appaiono proponibili, o dove è arduo affermare che nella *fides* (il mistero dell'incarnazione) sia “evidente” rilevabile una *ratio*, come egli la intende.

Ho detto che la *necessitas rationis* nel *Monologion* non suscita problema fino a in

patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat. Quapropter si cui videbitur, quod in eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis novum sit aut a veritate dissentiat: rogo, ne statim me aut praesumptorem novitatum aut falsitatis assertorem exclamet, sed prius libros praefati doctoris Augustini *De trinitate* diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum diiudicet» (*Monologion*, Prologus). Per la versione italiana cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Anselmo d'Aosta. Opere*, cit., 4-5.

⁹ R. W. SOUTHERN, *Anselmo d'Aosta. Ritratto su sfondo*, Milano 1998, 86-87.

certo punto. Infatti, quanto vi si asserisce a proposito della Trinità, esce già dall'ambito della *necessitas* e della *claritas* della *ratio*. È vero che nella linea delle riflessioni anselmiane si può richiamare il *De Trinitate* di Agostino – come lo stesso Anselmo fa nel Prologo a propria giustificazione –; in realtà il procedimento metodologico di Agostino non equivale a quello di Anselmo, che programma la messa in parentesi della Scrittura.

2. Il *Proslogion*

1. Se nel *Monologion* Anselmo descrive le prerogative (qualità) di Dio come: bontà, giustizia, ecc., nel *Proslogion* parla del soggetto portatore di queste qualità. Vuole descrivere l'esistenza che si impone necessariamente dell'unico Dio che possiede tutte queste qualità.

Egli pregava:

«O Signore, che dai l'intelligenza della fede (*qui das fidei intellectum*), concedimi di capire (*intelligam*), per quanto sai possa giovarmi, che tu esisti come crediamo, e sei quello che crediamo»¹⁰. «Ora noi crediamo che tu sia qualche cosa di cui nulla può pensarsi di più grande. [...] Ma certamente ciò di cui non si può pensare il maggiore non può esistere solo nell'intelletto. Infatti, se esistesse solo nell'intelletto, si potrebbe pensare che esistesse anche nella realtà, e questo sarebbe più grande. Se dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste solo nell'intelletto, ciò di cui non si può pensare il maggiore è ciò di cui si può pensare il maggiore. Il che è contraddittorio. Esiste dunque qualche cosa di cui non si può pensare il maggiore e nell'intelletto e nella realtà»¹¹.

Eadmero ci fa sapere quanto Anselmo si sentisse assillato da questa sua ricerca. A volte gli sembrava addirittura che si trattasse di una tentazione demoniaca. Infine, un giorno – scrive Eadmero – «la grazia di Dio brillò nel suo cuore»¹².

Potremmo dire: la grazia del Signore rende Anselmo metodologicamente filosofo,

¹⁰ «Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus» (*Proslogion*, Prologus).

¹¹ «Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. [...] Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo magis cogitari non valet, et in intellectu et in re» (*Proslogion*, cap. 2).

¹² *Vita sancti Anselmi*, XIX; cfr. EADMERO E GIOVANNI DI SALISBURY, *Vite di Anselmo d'Aosta*, a cura di I. Biffi, A. Granata, S. M. Malaspina, C. Marabelli, coll. A. Tombolini, Milano 2009, 56-57.

logico, o meglio uno che non solo crede, ma “capisce” (*intelligit*).

Nell'itinerario del monaco beccense troviamo due momenti: quello orante, sostanzialmente dalla preghiera e dalla fede, e quello logico con la struttura stessa dell'argomentazione e la conclusione dell'evidenza. L'intera questione – scrive Eadmero – «apparve evidente al suo intelletto»¹³.

Vediamo, così, che non si può parlare di un argomento puramente teologico¹⁴, anche se si deve riconoscere che il Dio a cui conclude la sua riflessione e la sua logica è lo stesso Dio della sua fede e della sua ardente e appassionata preghiera.

In lui i due livelli si unificano “realmente”, ma si distinguono dal profilo formale o del metodo.

2. Quanto al merito dell'argomento – che qui non ci interessa espressamente –, Anselmo “confonde” l'evidenza o l'essere «per se notum» di Dio «secundum se» col suo essere «per se notum» «quoad nos».

Tommaso d'Aquino lo farà notare:

«Questa proposizione: Dio esiste, in se stessa è immediatamente evidente, poiché il predicato si identifica con il soggetto, dato che Dio [...] è il suo stesso essere; ma siccome noi ignoriamo l'essenza di Dio, per noi non è evidente, e necessita di essere dimostrata per mezzo di quelle cose che sono a noi più note, anche se per loro natura meno evidenti, cioè mediante gli effetti»¹⁵.

La dimostrazione anselmiana prova solo che, se Dio è ciò del quale non si può pensare uno maggiore, necessariamente va pensato esistente; ma appunto «pensato». Un conto è l'esistenza «nella percezione dell'intelletto (*in apprehensione intellectus*)», e un conto l'esistenza «nella realtà (*in rerum natura*)», per la quale occorre partire non da un pensato, ma da un esistente: ed è il senso delle vie di Tommaso, che si muovono «dietro la spinta dell'esperienza»¹⁶.

3. La Vanni Rovighi, che dalla prova anselmiana non si lasciò mai convincere, pur con tutta la sua ammirazione e il suo affetto per Anselmo, scrive: «La dimostrazione

¹³ *Ibid.*

¹⁴ E, di fatto, nell'argomento teologico dovrebbe trattarsi di un'accoglienza della *non-evidenza* (di un atto di affidamento); qui invece Anselmo è preoccupato di far apparire la verità nella sua evidenza.

¹⁵ «Haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto; Deus enim est suum esse [...]. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus» (*S. Th.*, I, 2, 1, c).

¹⁶ S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, II, *Metafisica*, Brescia 1964, 152.

dell'esistenza di Dio non può essere un argomento a priori, come quello tentato da S. Anselmo nel *Proslogion*, poiché non abbiamo un'idea di Dio prima di averne dimostrata l'esistenza»¹⁷; «L'argomento anselmiano implica [...] un passaggio illegittimo dall'ordine ideale all'ordine reale»¹⁸.

In particolare, dopo aver discusso «le interpretazioni, così acute e suggestive, di Karl Barth e A. Stolz», i quali «ritengono che S. Anselmo non abbia mai voluto fare una ricerca puramente razionale, filosofica (sia pure previa alla teologia)», la Vanni Rovighi conclude: «Le considerazioni dei capitoli II-IV del *Proslogion* sono un vero e proprio argomento per dimostrare l'esistenza di Dio indipendentemente dalla Rivelazione; in realtà, tolto l'appoggio della Rivelazione, l'argomento non dimostra l'esistenza di Dio»¹⁹.

4. In altri termini, Anselmo, già persuaso come credente che Dio esista, cerca un argomento chiaro e semplice che dimostri, o meglio che mostri, in modo evidente questa sua esistenza.

Egli brama di poter “vedere” Dio, nel quale egli già crede. Una tale “visione” o “contemplazione” di Dio non verrebbe ad annullare la fede in lui, e neppure ne rappresenterebbe solo un’“aggiunta”; e, tuttavia, pur sopravvenendo come una illuminazione che si accende nella preghiera – si potrebbe dire: come grazia –, nella misura in cui essa è frutto di argomentazione, il suo statuto specifico è di natura filosofica e come tale va giudicato.

Ossia, se l'evidenza di Dio è intrinseca all'Oggetto della fede, tuttavia, in quanto viene sostenuta con un'argomentazione, resta senza dubbio ancora intrinseca al medesimo Oggetto, ma dal punto di vista metodologico viene ad assumere uno *status*

¹⁷ *Ibid.*, 135.

¹⁸ *Ibid.*, 137. «L'ordine ideale [...], dal quale si compie l'indebito passaggio è l'ordine delle pure parole intese, del puro significato verbale, al quale non si sa ancora se corrisponda un contenuto oggettivo non contraddittorio, al quale non si sa ancora se corrisponda una essenza possibile» (*S. Anselmo e la filosofia del sec. XI*, Fratelli Bocca Editori, Milano 1949, 97); «Il punto è proprio questo: se l'*id quo maius cogitari nequit* sia un autentico concetto piuttosto che una accozzaglia di concetti fra loro contraddittori. Per stabilire che esso è un concetto bisognerebbe indicare la realtà di cui esso è apprensione, mentre, nell'argomento anselmiano, tale realtà è ancora problematica»; «Nelle intenzioni di S. Anselmo tale argomento doveva essere una vera e propria dimostrazione, valida anche quando fosse messa tra parentesi la fede; [...] in realtà S. Anselmo presuppone a tale argomento un'idea di Dio il cui valore è garantito solo dalla fede: inconsapevolmente S. Anselmo sostiene il suo argomento con un dato di fede, sì che in realtà l'argomento anselmiano non dà la dimostrazione dell'esistenza di Dio» (*ibid.*, 98).

¹⁹ AA.VV., *Sapientiae studium. La giornata operosa di Sofia Vanni Rovighi (1908-1990)*, Milano 1994, 105. Cfr. P. B. Rossi, «*Utrum Deus sit*». *Sofia Vanni Rovighi interprete delle prove di Anselmo e di Tommaso*, in *Ricordo di Sofia Vanni Rovighi nel centenario della nascita*, Milano 2009, 79-88.

filosofico rispetto a quello teologico. Si tratta di una «meditazione (*meditatio*)» che in sé consiste in un'attività logica, filosofica che – generata nel credente – gli permette di appagare il suo desiderio di contemplare Dio.

Diciamo meglio: Anselmo è convinto che gli permetta di «capire (*intelligere*)» ciò che accetta con la «fede (*fides*)». Non quindi: una *fides*, da un lato, e, contrapposta o giustapposta, o discontinuativa, un'«intelligenza (*intellectus*)», dall'altro. Ma una «fede» dentro la quale matura o si esercita una «logica», che fa vedere: ma, in ogni caso appunto come «logica» filosofica. Se questa possiede una *claritas* maggiore rispetto alla pura *fides*, tale *claritas*, raggiunta con il ragionamento, non coincide in ogni caso con la *species* o con la «visione» beatifica di Dio. Se ad essa si avvicina in quanto *claritas*, se ne distingue in quanto propriamente filosofica e non teologica.

5. Il volto di Dio qui finalmente contemplato e sommamente desiderato dal suo cuore che crede e ama è quello che ad Anselmo appare in virtù di questa «grazia» di natura filosofica.

Egli parte da teologo e da credente e non pone la «visione» come condizione per credere. Come abbiamo visto, Anselmo dichiara: «Non cerco infatti di capire per credere, ma credo per capire (*Non enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*)».

E aggiunge: «Poiché credo anche questo: che “se non avrò creduto, non potrò capire” (*Nam et hoc credo: quia “nisi credidero, non intelligam”*)».

Solo che il traguardo di questo capire raggiunto da Anselmo è d'altra natura rispetto alla fede, rispetto alla teologia, che è sì «intelligenza della fede», ma non «evidenza razionale» della fede, come già abbiamo osservato, rispetto alla visione e a una «intuizione mistica». Va indubbiamente riconosciuto che Anselmo è pienamente consapevole dei limiti della ragione e della irraggiungibilità di Dio e che conosce l'esercizio propriamente teologico della *ratio*, dove la Scrittura e la fede sono in maniera espressa e metodologica poste a fondamento della sua speculazione.

Basta leggere il capitolo XIV del *Proslogion*, in cui Anselmo ripete che Dio è «altro (*aliud*)» rispetto a quello che l'anima ha veduto; che essa «si sforza di vedere di più, e non vede nulla oltre ciò che ha veduto (*intendit se ut plus videat, et nihil videt ultra hoc quod vidit nisi tenebras*)»; il suo occhio «è schiacciato dalla immensità di Dio (*obruitur tua immensitate*)»²⁰.

Ma nello stesso *Proslogion* Anselmo, partito da teologo, se consideriamo

²⁰ Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Anselmo d'Aosta. Opere*, cit., 83-84; e H. DE LUBAC, *Sur le chapitre XIV du Proslogion*, in *Spicilegium Beccense*, I, Paris 1959, 295-312.

l'«argomento anselmiano», lo vediamo diventare «contemplativo» unicamente a condizione di essere «filosofo». È, d'altronde, significativo come tale argomento abbia sempre interessato i filosofi.

3. Il *Cur Deus homo*?

1. Anselmo, indagando sulle «ragioni della fede», intende mostrare nel *Cur Deus homo*? la necessità «logica» e «deduttiva» dell'incarnazione del Verbo. Anche grazie a un procedimento di ricerca «razionale», egli conclude che il «Dio uomo» è «necessario». Ma ecco la questione: da questo profilo, risulterebbe ancora, secondo questo procedimento, la gratuità dell'incarnazione? E, dalla prospettiva del metodo teologico, sarebbe ancora «teologia»?

Il proposito anselmiano viene esattamente espresso in questi termini: sul fondamento o sul presupposto della fede, «esercitarsi a indagare sulle sue ragioni». «Ritengo – scrive Anselmo – che nessuno, quando sia ancorato nella fede, debba essere rimproverato, se si applica a indagarne le ragioni (*si fide stabilitus, in rationis eius indagine se voluerit exercere*)». Si è in tal caso nella linea della tradizione, in cui si è ricercata la ragione della nostra fede (*ratio fidei nostrae*), si è mirato alla contemplazione della verità (*contemplatio veritatis*), e si è trovata la gioia nelle ragioni della stessa fede (*eiusdem fidei ratione delectari*).

Del resto, continua Anselmo

«la *sacra Pagina* ci invita a investigare le ragioni (*ad investigandam rationem*), quando dice: “Se non crederete non comprenderete (*nisi credideritis, non intelligetis*)”, [ed] espressamente ci esorta a impegnarci alla comprensione (*intentionem ad intellectum extendere*), poiché ci insegna in che modo dobbiamo accedere a questa comprensione. Infine, poiché ritengo che la comprensione (*intellectus*) che possiamo ottenere in questa vita si collochi tra la fede (*fides*) e la visione (*species*) – abbiamo già citato questo passo –, quanto più uno cresce in questa comprensione, tanto più si avvicina alla visione, alla quale tutti aneliamo. Sostenuto da questa considerazione [...], mi sforzo [...] di elevarmi un poco all'intelligenza della realtà che crediamo (*ad eorum quae credimus rationem intuendam aliquantum conor assurgere*)»²¹.

²¹ «Quamuis post apostolos sancti patres et doctores nostri multi tot et tanta de fidei nostrae ratione dicant ad confutandum insipientiam et frangendum duritiam infidelium, et ad pascendum eos qui iam corde fide mundato eiusdem fidei ratione, quam post eius certitudinem debemus esurire, delectantur, ut nec nostris nec futuris temporibus ullum illis parem in ueritatis contemplatione speremus: nullum tamen reprehendum arbitror, si fide stabilitus in rationis eius indagine se uoluerit exercere. Nam et illi, quia “breues dies hominis sunt”, non omnia quae possent, si diutius uixissent, dicere potuerunt; et ueritatis ratio tam ampla tamque profunda est, ut a mortalibus nequeat exhauriri; et dominus in ecclesia sua, cum qua se esse “usque ad consummationem saeculi” promittit, gratiae suae dona non desinit impertiri. Et

L'intento anselmiano si trova, così, perfettamente chiarito: elevarsi alla «intelligenza» delle «realtà», che sono il contenuto della sua fede. E in tali termini è racchiusa la finalità e la natura della teologia.

2. Ma la proprietà di Anselmo nel *Cur Deus homo?* si delinea quando egli determina più rigorosamente il suo obiettivo: ossia quello di «provare con ragioni necessarie (*rationibus necessariis*)», «facendo astrazione da Cristo (*remoto Christo*), come se nulla fosse avvenuto a suo riguardo», l'impossibilità della salvezza senza di lui. In altre parole, il suo intento è quello di «dimostrare», «con evidenti ragioni e verità (*aperta ratione et veritate*)», «come se non si sapesse nulla di Cristo (*quasi nihil sciatur de Christo*)», «la necessità del “Deus-homo”». Per cui «bisogna che avvenga necessariamente (*ex necessitate fieri*) tutto quanto crediamo riguardo a Cristo»²².

Anselmo, quindi, nell'ambito dell'inesauribile *ratio veritatis*, di cui ha parlato, assegna alla sua ricerca – e questa è la sua originalità e la sua avventura – un compito e un senso ben determinato.

Si tratta, anche in questo caso, come nel *Monologion*, di una *ratio* o di una *contemplatio* il cui contenuto non domanda, non include e non presuppone, metodologicamente, la fede e la Scrittura, l'evento storico, senza alcun dubbio creduto da Anselmo, di cui, tuttavia, è affermata l'“evidente” necessità in base a un procedimento logico.

Il Dottore magnifico crede però di poter far “apparire” le *ragioni* del “Deus-homo”. Queste ragioni possono, a suo giudizio, emergere nella loro necessità, grazie al suo “ragionare” e quindi grazie al ragionare dell'*intellectus*. Si tratta di un'evidenza costringente dell'incarnazione per la *ratio* stessa.

Si può, cioè, comprendere con l'*intellectus* – e quindi con una scienza “assoluta”

ut alia taceam quibus sacra pagina nos ad inuestigandam rationem inuitat: ubi dicit: “nisi credideritis, non intelligetis”, aperte nos monet intentionem ad intellectum extendere, cum docet qualiter ad illum debeamus proficere. Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in hac uita capimus esse medium intelligo: quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo. Hac igitur ego consideratione, licet sim homo paruae nimis scientiae, confortatus, ad eorum quae credimus rationem intuendam, quantum superna gratia mihi dare dignatur, aliquantum conor assurgere; et cum aliquid quod prius non uidebam reperio, id aliis libenter aperio, quatenus quid secure tenere debeam, alieno discam iudicio» (*Cur Deus homo?*, *Commendatio operis ad Urbanum Papam II*).

²² «Remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem saluari sine illo. In secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et ueritate naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando immortalitate beata totus homo, id est in corpore et anima, frueretur; ac necesse esse ut hoc fiat de homine propter quod factus est, sed non nisi per hominem-deum; atque ex necessitate omnia quae de Christo credimus fieri oportere» (*ibid.*, Praefatio).

a prescindere dal regime della *fides* – il perché, anzi la necessità “logica” dell’incarnazione del Verbo.

3. Questo *intuitus*, come egli lo chiama, nella sua natura di “visione”, equivale alla *species* (da *spectare*) beatifica, almeno dal profilo razionale: ma, una tale “visione”, dalla prospettiva del metodo, è saldata – a parte la sua validità – con l’assunzione del puro punto di vista della razionalità logica.

Si potrebbe dire che Anselmo è persuaso che nella *fides* sia inserito uno *splendor veritatis* che fa irradiare la verità stessa. Di questo splendore – egli ritiene –, grazie alla “logica”, possiamo fruire già nello stato presente come, in certa maniera, prevenendo lo stato della visione.

Ma in tal modo, con la prevalenza della *ratio*, si passa dall’*auctoritas* – accetto la verità in quanto Dio me l’attesta e me la rivela – a una “già visione” “razionale” di ciò che la *fides* mi anticipava o mi assicurava in anticipo.

4. Anche Tommaso sarà appassionato di *lumen* e parlerà di *lumen fidei*²³, di *novum lumen*²⁴, di *nova lux intelligibilis*²⁵, di *divinum lumen*²⁶ o *lumen inspirationis divinae*²⁷, ma sarà quello che a suo giudizio irradia dalla fede e dalla Rivelazione, che stanno oltre i «confini della filosofia (*metae philosophiae*)»²⁸ e di cui unicamente possiamo affermare la possibilità. Non meno appassionatamente di Anselmo sentirà l’attrattiva della visione: «La conoscenza della fede – scrive nella *Summa contra Gentiles* – non acquieta il desiderio; anzi, lo accende ancora di più, perché tutti desiderano vedere ciò che credono»²⁹. E anche dirà: «L’operazione dell’intelletto si perfeziona ed è portata a compimento attraverso la quiete dell’affetto»³⁰.

La teologia, quindi, presenta un carattere e un’intenzione intrinsecamente contemplativi; essa non si riposa nella compiacenza per l’intreccio sottile o la levigata perfezione delle formule – degli *enuntiabilia* –, che sono in pura funzione strumenta-

²³ *Super Boetium de Trinitate*, 2, 3, c.; *In 1 Sent.*, Prol., 3, 2.2-A.

²⁴ *Super Boetium de Trinitate*, 1, 1, c. e 1m.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *In 1 Sent.*, Prol., 2, 1m.

²⁷ *Ibid.*, 2, c.

²⁸ *Ibid.*, 2, 3, 3m.

²⁹ «Cognitio [...] fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit, quia unusquisque desiderat videre quod credit» (*S. c. G.*, III, 40, 4).

³⁰ «Operatio intellectus perficitur et consummatur per quietationem affectus» (*Super secundam epistolam ad Corinthios lectura*, c. 13, lect. 3).

le, ma aspira alla «res», che inizialmente li suscita e ultimamente li risolve, secondo l'affermazione: «L'atto del credente non si ferma all'enunciato, ma va alla realtà: infatti formuliamo degli enunciati solo per avere la conoscenza delle cose, sia nella scienza che nella fede»³¹; nella fede, che è aspettativa della visione, che avrà superato «la modalità degli enunciati (*modus enuntiabilis*)», e avverrà «lo sguardo dell'immediata intuizione (*per modum simplicis intelligentiae*)», secondo la prima Lettera di Giovanni (3,2), citata da Tommaso: «Quando sarà apparso, saremo simili a lui e lo vedremo come egli è».

Nel *Super Boetium de Trinitate* egli scriverà: «Il fine della fede è quello di giungere a capire quelle cose che crediamo»³², mentre nel Commento alle Sentenze parlerà della «percezione della verità divina che tende al suo possesso»³³.

5. La *fides quae* possiede uno *splendor veritatis* in sé: è caratterizzata da una visibilità, è comprensibile, è evidenziabile in sé. Il problema sta nel fatto che il mistero di Dio è evidente “in sé” – come diceva san Tommaso – ma non lo è “per noi”. Esiste un'affinità profonda tra il desiderio di vedere il mistero e la sua visibilità, la sua conoscibilità.

Ma, se per noi è evidente in base a un procedimento logico, razionale, allora non ci è garantito che esso sia il contenuto della fede, o quell'«excessus» del soprannaturale, come lo chiama Tommaso, del quale egli ritiene che la ragione possa vedere solo delle *similitudines*: «Nelle cose che si conoscono mediante la ragione naturale sono contenute alcune similitudini delle cose che ci vengono trasmesse per fede»³⁴.

In altre parole, la *fides* certamente possiede la dimensione dello *splendor veritatis*, ma si tratta di uno splendore occulto, velato, che non appare necessariamente nella sua evidenza: c'è, ma non appare ancora.

Il credente si trova, così, in una situazione singolare, potremmo dire di “sofferenza”. Con la *res* della fede il credente possiede già lo *splendor*, ma non è ancora capace di vedere.

Ancora il Dottore angelico scrive: «Nello stato di via noi abbiamo una certa partecipazione e assimilazione della cognizione divina in se stessa, in quanto, grazie alla

³¹ «Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem; non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide» (*S.Th.*, II-II, 1, 2, 2m).

³² «Finis fidei est nobis, ut perveniamus ad intelligendum quae credimus» (*ibid.*, 2, 2, 7m).

³³ «Perceptio divinae veritatis tendens in ipsam» (*In 3 Sent.*, 25, 1, 1, 1, ob. 4).

³⁴ «In ipsis que per naturalem rationem cognoscuntur sunt quedam similitudines eorum que per fidem sunt tradita» (*Super Boetium de Trinitate*, 2, 1, c).

fede infusa in noi, aderiamo alla stessa verità prima per se stessa»³⁵.

L'*intellectus* fa avanzare la *fides* e, al tempo stesso, anticipa la *species*. Ma quale *intellectus*? Quello che metodologicamente si affida alla *ratio*, per percepire la “logica” del mistero, o quello che viene via via raggiunto per l’irraggiarsi del *lumen fidei* nella ragione esplicitamente e metodologicamente credente?

6. Anselmo, che non cessa mai di credere, ritiene che l’intelletto, posta in parentesi la fede, già possa vedere: ma con questa visione egli fa un ingresso metodologico dal mondo della stessa fede a quello della logica, che certo non obietta alla fede, ma sicuramente ne prescinde.

Ma allora il teologo nel suo metodo è diventato filosofo.

Giustamente René Roques osserva: «Più strettamente filosofica e speculativa nel *Proslogion*, più teologica e più impegnata nella storia religiosa nel *Cur Deus homo*, la dimostrazione anselmiana conserva, interamente, un carattere sistematicamente deduttivo. È la logica e la necessità interna di un dato che sia in quest’opera sia nell’altra offrono la prova: l’idea di Dio comporta la sua necessità; la destinazione dell’umanità peccatrice e il disegno di Dio sulla sua creazione, radicalmente compromessi l’una e l’altro e assolutamente impossibili senza Cristo, rendono Cristo necessario. A suo modo, anche il *Cur Deus homo* presenta una specie di argomento “ontologico”»³⁶.

Il modo di procedere di Anselmo nel ricercare la *ratio* nella *fides* astraendo dalla Scrittura, poteva, almeno in parte (cioè con l’omissione della dottrina trinitaria), valere obiettivamente nel *Monologion*, dove pure si rivelavano già il suo “stile” e il suo orientamento. Un tale metodo non potrebbe, invece, valere nella considerazione del mistero dell’incarnazione, che trova la sua fondazione solo nell’autorità della Scrittura attestante l’evento storico.

Di fronte alla posizione di Anselmo è, quindi, inevitabile la domanda critica: «Si può parlare veramente di un *intellectus*, o *visione* per ragioni necessarie, del mistero, che per sua natura è definibile come soprannaturale, “eccedente”, gratuito e improporzionato alla *ratio* e alla sua necessità? Non ne consegue che, per questa necessità, tali proprietà si trovino metodologicamente dissolte e che la “logica” si “imponga” al mistero stesso e in certo modo lo esiga?».

³⁵ «Fit in nobis in statu vie illius cognitionis [secundum modum ipsorum divinorum] et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inheremus ipsi prime veritati propter seipsam» (*ibid.*, 2, 2, c).

³⁶ ANSELME DE CANTORBÉRY, *Pourquoi Dieu s’est fait homme*, Paris 1959, 181.

Anselmo ritiene di offrire una forma di “visione” del mistero stesso; in verità vi riesce, riducendolo al livello della “razionalità”, la quale è senz'altro intrinseca e necessaria al mistero stesso, ma è la *scientia Dei et beatorum* che ne ha la percezione immediata e “logica”.

Egli, profondamente credente e assetato di *species*, ha come aspirato a porsi quasi già dalla parte di quella *scientia*, anticipandone i tempi: un anticipo appunto audace e utopico. «Chiedo non di venir confermato nella fede ma, già confermato in essa, di godere dell'intelligenza della verità (*veritatis intellectu laetifices*)»³⁷.

Viene da pensare a una “visione” gioiosa sì, ma nel desiderio.

³⁷ «Hoc postulo [...] non ut me in fide confirmes, sed ut confirmatum veritatis ipsius intellectu laetifices» (*Cur Deus homo*, 2, 15).

Anselm von Canterbury's *Fides quaerens intellectum*

Überlegungen zur richtigen Deutung und Auslegung eines epochemachenden Projektes für christliche Theologie im interreligiösen Dialog

Hans Christian Schmidbaur

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. *Veritas est rectitudo mente sola perceptibilis*. Über die Wichtigkeit richtiger Prämissen für ein «richtiges Herangehen» an Anselm

Die wissenschaftliche «Anselmforschung», welche ab dem Beginn des XX. Jahrhunderts mit der Herausgabe der *Patrologia Latina* des sog. «Migne», den bahnbrechenden Studien zur scholastischen Methode von Martin Grabmann (1875-1949), und den benediktinischen Schriftreihen *Analecta Anselmiana* und *Studi Anselmiani* einen großen Aufschwung gefunden hatte, brachte einerseits viele höchst unterschiedliche Facetten seiner auf vielen Ebenen höchst wirkungsvoll und äußerst folgenreich tätigen Persönlichkeit zum Vorschein, rückte jedoch andererseits immer auch die jeweils «fachrelevanten» Aspekte ins Zentrum ihrer Bewertung¹.

So entstanden während der vergangenen 80 Jahre in den entsprechenden Fach- und Sachbüchern mehrere, tendenziell verschiedene «Anselmbilder» und Anselmdeutungen, die sich heute in den jeweiligen Gelehrtenkreisen durch Repetition bereits verfestigt haben, und die umso mehr auseinanderdriften, je weniger die eine Fachdisziplin mit der anderen kommuniziert: Der Anselm der Kirchengeschichte stellt sich deshalb oft ganz anders dar und wird hinsichtlich seiner Intentionen ganz anders beschrieben als der Anselm der Philosophie-, oder der Dogmengeschichte!

Im Folgenden sollen nun zunächst in pointierter Form einige typische, bis in zeitgenössische Lehre hinein verbreitete «Anselmdeutungen» herausgearbeitet werden,

¹ Die gesammelten Schriften Anselms von Canterbury liegen vor in der kritischen Ausgabe *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia* unter der Redaktion von F. S. Schmitt SJ, Bde. I-IV, 2. Aufl. Bad Cannstadt 1968. Die Anselm-Zitate des vorliegenden Artikels werden nach dieser Ausgabe mit Bd.-S. zitiert.

die jedoch immer nur einen Teilbereich abdecken, und die – sobald sie verabsolutiert werden – zu tendenziellen Fehlinterpretationen führen können.

1.1. Der kirchenpolitische Anselm als Architekt eines unter der Führung des Papsttums geeinten Abendlandes

1.1.1. *Anselm von Canterbury als Anwalt und Vollstrecker der Gregorianischen Reform*

Die Handbücher zur frühmittelalterlichen Kirchengeschichte heben – dabei den präzisen Forschungen Hubert Jedin (1900-80) und seiner Schüler folgend - naturgemäß seine Pionierleistungen für die historische Entstehung und Umsetzung einer unter dem absoluten Jurisdiktionsprimat des Papstes geeinten, römisch-katholischen Kirche besonders heraus: Anselm ist in dieser Sichtweise primär der «rom-treue Erzbischof von Canterbury» und selbstbewusste Kirchenpolitiker, welcher der Papsttumsidee Gregors VII. (1073-85)² – vorher als «Mönch Hildebrand» Ordensbruder von Anselm - und dessen *Dictatus Papae*³, der den Pontifex als alleinigen, autonomen Souverän und Gesetzgeber der gesamten römischen Kirche und ihrer Hierarchie begriff, auch im normannischen England zum Durchbruch verholfen hat – allem autoritären Widerstand der Krone und allen Ränkespielen ihres willfähigen Adels zum Trotz⁴.

² Vgl. H. JEDIN (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. III/1, Freiburg-Basel-Wien 2/1985, 421-441; 531-539. Diese von F. Kempf SJ verfasste Darstellung der Anselm'schen Diplomatie und Argumentationsweise sowohl in der Durchsetzung der Gregorianischen Reform, wie auch in den philosophisch-theologischen Kämpfen zu Anfang der Frühscholastik hebt bereits eindrücklich hervor, dass Anselms eine eindeutig antirationalistische, augustinische Position vertritt und seine theologische Methodik von denen der frühscholastischen Dialektiker abgrenzt.

³ Vgl. ebd. 423-441: Im *Dictatus Papae* wurden in 27 knappen Sätzen ohne jede systematische Begründung die wichtigsten Primatialrechte des Papsttums zusammengefasst, die von allen Fürsten und Bischöfen unter Bannandrohung im gesamten Jurisdiktionsbereich der lateinischen Kirche durchzusetzen seien. Nicht nur, dass damit jeder Fortdauer von «Eigenkirchenrechten», die bislang in den Händen der Fürsten lagen – unter ihnen vor allem der Laieninvestitur - eine strikte Absage erteilt wurde – Gregor VII erhob im *Dictatus Papae* und den darauf folgenden Lehrschreiben auch den Anspruch, (1) kraft «göttlichen Rechts» über aller weltlichen Gewalt zu stehen, (2) entscheiden zu können, wer «Gottes und wer des Teufels» sei, (3) häretische oder dem Papst gegenüber ungehorsame Herrscher abzusetzen zu können, und (4) Untertanen von Treueiden lösen zu dürfen. – Das christliche Abendland und die römische Kirche als «Reich Gottes auf Erden» werde dem Ansturm der «Reiche der Finsternis» nur widerstehen, wenn es unter einem erstarkten Papsttum als höchster Autorität und einer neuen, strikt systematischen Theologie geeint ist, welche Glaubensinhalte in klaren Lehrsätzen objektiviert.

⁴ Anselm wurde 1093 als Nachfolger seines Lehrers *Lanfrank* zum Erzbischof von Canterbury und zum Primas der Kirche von England ernannt – dort jedoch noch nach Wunsch und Willen des Königs, während in Zentraleuropa der Kampf zwischen Kaiser- und Papsttum um das «Investiturrecht» bereits 1077 mit Heinrichs IV. «Gang nach Canossa» zugunsten Gregors VII. entschieden worden war.

Wer Anselm so interpretiert, kann durchaus zu dem Schluss kommen, dass im Grunde seine gesamte Bemühungen – (1) um eine rationale, in Traktaten, Dogmen und Lehrsätzen sich ausdrückende Theologie; (2) um ein daraus abgeleitetes, objektives Kirchenrecht mit exakter Umschreibung von Rechten und Pflichten; (3) um ein primär juridisch-hierarchisch orientiertes Kirchenverständnis; sowie (4) um die (neu)platonische Philosophie als allgemeiner, wissenschaftlicher Basis – letztlich (kirchen)politisch motiviert waren und dem Zweck dienen sollten, das schon vom visionären Papst Gregor dem Großen (540-604) entworfene Projekt eines starken, im christlichen Geist vereinten und vom Papst geführten Abendlandes endlich Wirklichkeit werden zu lassen! – Was Gregor der Große mit seinen Reformen begonnen hatte – eine verbindliche Sprache (Latein) für alle, eine verbindliche Liturgie und Musik für alle (die gregorianische), und ein verbindliches Recht für alle (das römische) habe Anselm mit einer konsequenten Umsetzung des Reformprogramms Gregors VII. zur Vollendung bringen wollen!

Sobald man jedoch die Beschreibung Anselms – wie auch in dieser kurzen Darstellung oben – auf die Konflikte um die sog. «gregorianische Reform» reduziert und dabei den Zustand eklatanter inner Krise, wie äußerer Bedrohung, dem das Europa dieser Epoche ausgesetzt war, nicht genügend zur Kenntnis nimmt, wird man jedoch weder dem Papsttum jener Zeit, noch den Intentionen Anselms von Canterbury gerecht werden können. – Schon ein kurzer Blick auf die Umstände der Zeitgeschichte und ihre historischen Hintergründe lässt nämlich nicht nur den Theologen und Kirchendiplomaten Anselm, sondern auch die wahren Motive für das Reformprogramm Gregors VII. in ganz neuem, anderem Licht erscheinen.

1.1.2. Anselm

Anselm, 1033 als Sohn einer Patrizierfamilie im piemontesischen Aosta geboren und von Benediktinern der sog. «Clunyazensischen Reformbewegung» erzogen, war zunächst als junger Mann auf Wanderschaft durch das damalige Westfrankenreich gegangen und erlebte überall Chaos und Agonie. Aus dem einst mächtigen Reich Karls des Großen waren nicht nur 3 instabile Einzelreiche und zudem ein Kirchenstaat entstanden, deren Grenzen sich stetig gegenseitig verschoben – es gab auch nirgendwo mehr durchsetzungsfähigen Zentralgewalten: Allerorts regierte jetzt die Willkür lokaler Territorialfürsten, Äbte und Herzöge, die nicht nur untereinander rivalisierten, sondern es auch für ihr angeborenes Standesrecht hielten, Bischöfe und Äbte nach eigenem Gutdünken ein- und absetzen zu können. Das Papsttum in Rom war auf ähnliche Weise defekt und seit langem zum Spielball der lokalen Pa-

trizierfamilien, oder der «Adelsrivalitäten» in den umliegenden Kleinfürstentümern geworden⁵.

Noch größer und furchterregender als diese inneren Auflösungserscheinungen waren jedoch die Bedrohungen, die von außen kamen: Nicht nur, dass das einst ebenso mächtige, byzantinische Reich und seine seit 1054 vom lateinischen Westen getrennte Ostkirche bereits auf einen Teil Kleinasiens und Griechenland zusammengeschrumpft waren, der Islam schon 80% des einstigen Herrschaftsgebiets Kaiser Justinians (527-565) inklusive Spaniens erobert hatte und auf den Pyrenäen schon die grüne Flagge mit dem Halbmond wehte – von Skandinavien und Nordafrika her kommend hatten auch Wikinger, Normannen und Sarazenen bereits auf dem Seeweg die meisten Küstenstädte Europas besetzt und bis nach Süditalien hinunter sogar «Vasallenstaaten» gegründet⁶!

Nicht nur Anselms Schüler und Erstbiograph *Eadmer* (+1121) in seiner *Vita sancti Anselmi archiepiscopi Cantuariensis*⁷, sondern auch der «große Humanist des Mittelalters», *Johann von Salisbury* (nach 1115-1180) in seinem *Liber de vita Sancti Anselmi*⁸ berichten eindrücklich, wie Anselm diese Krisensituation erlebt, wie er sie gedeutet, und wie differenziert er auf sie reagiert hat: Anstatt in der prächtigen Erzabtei Cluny zu bleiben, wo er länger studiert und sich für den benediktinischen Geist und ihr Kirchenverständnis begeistert hatte, setzte er seine Wanderung nach Norden fort und trat 1060 als Mönch in die Benediktinerabtei Bec ein, welche zum Herrschaftsbereich des bereits 911 gegründeten, normannischen Vasallenstaates «Herzogtum der Normandie» gehörte, und wurde zum Schüler des dortigen Abtes Lanfrank, welcher nicht nur ein begeisterter Anhänger der «Cluniazensischen Reformbewegung», sondern auch des Reformprojekts Gregors VII. für die gesamte lateinische Kirche war.

Dort machte er aufgrund seiner Bildung, seines souveränen Auftretens und seiner überzeugenden Frömmigkeit zwar schnell Karriere (1063 Prior, 1079 Abt), aber

⁵ Wir orientieren uns in dieser Darstellung an den detaillierten Angaben von H. JEDIN (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. III/1, Freiburg-Basel-Wien 1985², 401-539.

⁶ Wie dramatisch die Situation war, demonstrieren allein schon die historischen Detailkarten des *Putzger Historischer Weltatlas*, Berlin 1997, 34-47.

⁷ EADMER, *Vita sancti Anselmi archiepiscopi Cantuariensis*, ed. R.W. Southern, Oxford 1972.

⁸ I. BIFFI, A. GRANATA, S.M. MALASPINA, C. MARABELLI (ed.), *Eadmero e Giovanni di Salisbury, Vite di Anselmo d'Aosta*, (Biblioteca di Cultura Medievale) Milano 2009. Diese umfangreiche italienische Ausgabe präsentiert nicht nur die beiden Biographien Eadmers und Johanns von Salisbury im lat. Original und in ital. Übers., sondern brilliert auch durch eine umfassende Zusammenstellung der gesamten Briefwechsels Anselms und der gesamten Hintergrundliteratur.

je höher sein Rang und je größer sein Verantwortungsbereich wurden, auch umso bitterere Erfahrungen mit der tatsächlichen Schwäche der Kirche und der Hilflosigkeit ihrer Institutionen und Würdenträger gegenüber einer weltlichen Macht, die in Wirklichkeit nicht aus christlichem Geist heraus herrschte, sondern Kirche und Glauben zum eigenen Nutzen instrumentalisierte: Die einstigen Invasoren aus dem skandinavischen Norden waren zwar einerseits von der Kultur des Abendlandes sehr fasziniert und hatten den christlichen Glauben nach außen hin bereitwillig angenommen – sie blieben aber andererseits weiter einem autoritären «Stammesdenken» verhaftet, das kein Nebeneinander von Institutionen duldete und das den archaischen Prinzipien *cuius regio, eius religio*, und «Blut und Boden» folgte.

Für die Situation der Kirche bedeutete dies konkret: Der Normannenherzog Wilhelm, sein Adel und seine Grundherren förderten zwar äußerlich die Bistümer und die Klöster, stifteten ihnen Besitz und ließen ihnen neue, prächtige Kirchen errichten, verlangten andererseits aber umso unerbittlicher, dass der Klerus ihnen Gefolgschaft leistete, und pochten auf ihr alleiniges und unbeschränktes Investiturrecht.

Das Königreich der Angeln, Sachsen und Jüten Haralds II. mit seiner ständisch-ritterlichen Gesellschaftsordnung und seiner keltisch-mönchischen Kultur hatte diesem Expansionsdrang ebenfalls nichts entgegenzusetzen: Der autoritäre Normannenherzog Wilhelm – ab dann *William the Conqueror* genannt – setzte 1066 zur Eroberung Englands an und besetzte in wenigen Monaten das gesamte Angelnreich bis an die Grenzen von Schottland und Wales. Über die unterworfenen Völker Britanniens und ihre Kirche wurde eine neue, französischsprachige Hierarchie aus normannischem Adel und einem von ihm abhängigen, normannischen Klerus eingesetzt, zu dem auch Anselms Lehrer *Lanfrank* als neuer Erzbischof von Canterbury und *Primas Angliae* gehörte.

Nach dessen Tod 1093 wurde Anselm aus Bec als sein Nachfolger auf den Bischofsstuhl berufen, da er bisher als Abt nicht gegen die vollständige Abhängigkeit der Kirche von Krone, Adel und Grundherrschaft aufgebeht hatte. Schon bald nach seiner feierlichen Inthronisierung änderte sich jedoch das Blatt: Sein Widerstand gegen den Allmachtsanspruch der Krone war jedoch theologisch motiviert und gänzlich vom Denken seines ebenso couragierten Vorgängers bestimmt: Die Kirche, so schrieb und verkündete er nun, ist die *freie Braut Christi* und nicht die *hörige Magd* der Könige⁹! – Kein König und kein Grundherr könne Bischöfe und Äbte ein-, oder absetzen, sondern allein der Papst in Rom als Statthalter des einzigen Herrn der Kirche auf Erden! – Obwohl von der Mehrheit der englischen Bischöfe im Stich gelassen, blieb Anselm

⁹ ANSELM VON CANTERBURY, *Epistulae* 235, 21-24.

standhaft: Obwohl zweimal vom König ins Exil verbannt, kehrte er immer wieder zurück und gab weder sein Bischofsamt, noch seine Positionen auf.

Sein zäher Widerstand und sein unermüdliches Pochen auf *rectitudo* trug jedoch Frucht: Noch vor Anselms Tod 1109 gab die Krone mit dem «Frieden von Oxford» und dem «Konkordat von London» 1107 ihr Investiturrecht zugunsten des Papstes auf und wurden die alten «Landeskirchenrechte» bis auf wenige Ausnahmen beseitigt – die Einheit mit Rom und der Jurisdiktionsprimat des Papstes waren auch in England durchgesetzt.

1.2. Christentum in platonisch-rationalistischem Gewande?

1.2.1. Der Vorwurf einer rationalistischen Überordnung der Vernunft über den Glauben

In der theologischen Propädeutik und in den Vorlesungen zur «Philosophiegeschichte des Mittelalters» hat wiederum das Bild des «platonisch-philosophischen Anselm des *Proslogion*» mit seinem Prinzip *fides quaerens intellectum* den Vorrang: Anselm wird beschrieben als ein Denker, welcher versucht habe «zu zeigen, dass die Inhalte der christlichen Lehre ohne Zuhilfenahme der Autoritäten (Bibel, Kirchenväter) rein aus Vernunftgründen sich entwickeln lassen»¹⁰, der mit seinem sog. «ontologischen Gottesbeweis» rein rational von der «geistigen Innenwelt» zur Transzendenz vorzustoßen versucht habe, und der damit eine Traditionslinie «rationalisierender Theologie»¹¹ begründete, die sich über Roscelin von Compiègne, dessen Schüler Peter Abaelard, Gilbert von Poitiers, Siger von Brabant, Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, bis hin zu Nikolaus von Cues, Descartes und Pascal über Jahrhunderte immer weiter verzweigte und unterschiedliche Formen annahm.

Die gleiche Methodik, die Anselm im *Proslogion* entwarf und die wir heute gemeinhin als typisch für die «Theologie des Mittelalters» halten – nämlich die Überzeugung, nichtempirische Glaubensgehalte durch Vernunft und metaphysische Spekulation direkt einsichtig machen und beweisen zu können – sollte im weiteren Verlauf ihrer Umsetzung genau das hervorbringen, was die mittelalterliche Welt und ihre Gedankengebäude am Ende zum Einsturz brachte: Den «Geist der Renaissance», der zu einer «Emanzipation der Vernunft vom Glauben» aufrief und mit

¹⁰ P. KUNZMANN, F. P. BURKARD, F. WIEDMANN, *dtv-Atlas Philosophie*, München 2005¹², 73.

¹¹ Vgl. H. C. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des hl. Thomas von Aquin*, (MThSt 52), St. Ottilien 1993, 282-314: Der Streit um das richtige Verhältnis von Glaube und Vernunft von der Früh- bis zur Hochscholastik wird hier anhand der wesentlichen Vertreter mit Literatur- und Textverweisen versehen zusammengefasst.

seiner «anthropologischen Wende im Denken» ein neues Zeitalter heraufbeschwor, in dem nicht mehr Gott und das «Gottgemäße» wie im Mittelalter, sondern vielmehr der Mensch und das nach seiner Vernunft «Menschengemäße» zum Maß aller Dinge wurde.¹²

1.2.2. Der Vorwurf einer spekulativen Entgeschichtlichung der Theologie

Ein zweiter Vorwurf, welcher diesem primär «platonisch-philosophischen Anselm des *Proslogion*» gemacht werden kann, ist der einer von ihm ausgelösten «Entgeschichtlichung» der Religion und der Theologie durch apriorische Methodik: Betrachtet man beispielsweise die mehr als ehrgeizige Präambel von *Cur Deus homo*, spricht in der Tat einiges dafür, dass Anselms methodisches Grundprinzip für spekulative Theologie, *fides quaerens intellectum*, wirklich darauf abzielt, christliche Glaubenssätze in Zukunft auch ohne jede heilsgeschichtliche Bezugnahme und kritische Interpretation der Hl. Schrift rein philosophisch begründen zu können und aus dem Christentum eine «reine Vernunftreligion» zu machen, die am Ende nur noch aus «für jeden einsehbaren Denknöwendigkeiten» besteht:

Nach dem Stoff, von dem es handele, nannte ich es ‚Warum Gott Mensch geworden‘ und teilte es in zwei Büchlein. Von ihnen enthält nun das erste die Einwürfe der Ungläubigen, die den christlichen Glauben, weil er nach ihrer Meinung der Vernunft widerspreche, zurückweisen, und die Erwiderung der Gläubigen. Und schließlich, mit Beiseitesetzung Christi, so, als ob niemals etwas von ihm gewesen wäre, beweist es mit zwingenden Gründen (*rationes necessariae*), dass es unmöglich sei, dass ein Mensch ohne ihn gerettet werde. Im zweiten Buch wird ähnlich, als ob man von Christus nichts wüsste, mit nicht weniger klarer Begründung und Wahrheit gezeigt, dass die menschliche Natur dazu eingerichtet sei, dass einmal der ganze Mensch, das heißt mit Leib und Seele, der seligen Unsterblichkeit sich erfreue; und dass es notwendig sei, dass das mit dem Menschen sich vollziehe, um dessentwillen er geschaffen wurde, aber nur durch einen Mensch gewordenen Gott; und dass alles, was wir von Christus glauben, mit Notwendigkeit geschehen müsse¹³.

¹² Vgl. H. C. SCHMIDBAUR, *Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der göttlichen Vorsehung*, (MThSt 63) St. Ottilien 2003, 222-231; P. KUNZMANN, F. P. BURKARD, F. WIEDMANN, *dtv-Atlas Philosophie*, München 2005¹², 93: Als *terminus technicus* taucht der Begriff «Mittelalter» erstmals bei Francesco Petrarca (1304-74), dem Begründer des Renaissancehumanismus auf, wo er aber noch nicht den Charakter einer definierten «Epochenbezeichnung» hat, sondern als «Bewertungsbegriff» für alles «Zu Überwindende» fungiert. Bei Petrarca finden wir zudem bereits den Grundentwurf eines selbstbewussten Projektes vor, das nicht nur den optimistischen «Geist der Renaissance» geprägt hat, sondern im Grunde auch für das Denken aller weiteren großen, humanistischen Systemdenker bis hinauf zur Moderne bestimmend bleiben würde: Durch eine befreiende Rückbesinnung auf den Geist der Antike und die verschiedene Wiederbelebung ihrer weltzugewandten Kultur, ihres optimistischen Menschenbildes und ihrer freien Philosophie werde der Mensch «mit der Kraft der eigenen Vernunft» nicht nur zu seiner wahren Größe gelangen und «Herr der Dinge» werden, sondern darüber hinaus auch jene Welt- und Staatsordnung hervorbringen können, in der es sich erstmals für alle zu leben lohnt!

¹³ ANSELM VON CANTERBURY, *Cur Deus homo, Praefatio* (Bd. II-I, 42f.) Der Text wurde der neuen Rechtschrei-

Jahrhundertlang ist diese Präambel immer wieder aufs Neue als «offensichtlicher Beweis» für den «programmatischen Rationalismus» der gesamten Anselmschen Methodik herangezogen worden: *Fides quaerens intellectum* bedeutet: aus dem bloß gewussten und geglaubten «Gott der Heilsgeschichte» soll der «bewiesene Gott» der philosophischen Spekulation werden!¹⁴ – Die drei Hauptwerke *Monologion*, *Proslogion* und *Cur Deus homo* als Kern des Gesamtprojekts bilden zusammen also einem großen «Dreischritt», mit dem Anselm dieses Ziel erreichen wollte:

Der Mönch Anselm, der zum Zweck einer profunden Erziehung christlicher Schüler zunächst das *Monologion* (1076)¹⁵ verfasst und darin die ganzen Tiefen und den inneren Sinn seines Glaubens im «Selbstgespräch» ausgelotet hat, erschließt danach im philosophischen *Proslogion* (1078) auch die gesamten Möglichkeiten der natürlichen Theologie – begreift aber dann, dass dies alles nur ein «Vorletztes» war, und dass deren Zusammenführung noch eine dritte, bisher ungeahnte Möglichkeit bietet: die Verwandlung von Theologie und Philosophie in «absolutes, überzeitliches Wissen»! – Wie die zitierte Präambel von *Cur Deus homo* (1098) deutlich aufzeigt, gelingt in ihm nach seiner Auffassung auch dieser dritte Schritt, welcher die christliche Theologie zum finalen Triumph führt: Der von der Vernunft erleuchtete Glaube (*Monologion*) und die vom Glauben erleuchtete Vernunft (*Proslogion*) zusammen erreichen in *Cur Deus homo* nun einen Grad «absoluten Wissens», der selbst die Zentralgeheimnisse des Christentums spekulativ durchdringt und damit zu einer höheren natürlichen Theologie werden lässt, welche die Hl. Schrift gar nicht mehr braucht, um sich ihrer gewiss zu sein!

1.2.3. Der Vorwurf eines rationalistisch verengten Menschenbildes

Man kann von diesem Pionierprojekt, an dem Anselm selbst über 20 Jahre unermüdlich gearbeitet hat, in der Tat so geblendet sein, dass man gänzlich aus den Augen verliert, welch reiche Tradition es nachher unter sich begrub, zu welch verengtem Wissenschaftsbegriff es in der Theologie geführt hat, und wie wenig in ihm vom wahren Menschen noch übrig bleibt, wenn er – wie die fiktiven «Dialogpartner» in Anselms Werken – auf bloße *ratio* reduziert wird: Sein Herz und seine Freiheit

bung angepasst; dazu: G. GAEDE, *Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, (Bonner dogmatische Studien 3) Würzburg 1989.

¹⁴ Vgl. W. WEISCHEDEL, *Die philosophische Hintertreppe. 34 große Philosophen in Alltag und Denken*, München 1988¹⁷, 90-98: Das Kapitel über Anselm v. Canterbury trägt den programmatischen Titel: «Anselm oder Der bewiesene Gott».

¹⁵ Die Jahreszahlen geben das Jahr der Fertigstellung an.

bleiben auf der Strecke und finden in dieser Form von Theologie keine Wohnung mehr! – Ist es wirklich menschlich, wenn in einem so verstandenen *fides quaerens intellectum* der Mensch nur noch «Intellekt» sein darf und nichts mehr anderes¹⁶?

Der feinfühlige *Blaise Pascal* (1623-62), der als Philosoph zunächst unter dem Einfluss des Rationalismus *R. Descartes'* (1596-1650) stand und dann im Kloster *Port Royal* auch scholastische Theologie – natürlich in spätscholastischer Traktatenform – studierte¹⁷, hat das bei beiden gleichermaßen festzustellende «Übermaß an Abstraktion» und den Mangel an performativem Denken bedrückt erlebt und zu einer Rückkehr zum Einzelnen und zum Existentiellen aufgerufen: Pascal betont, dass der Mensch neben der Vernunft auch noch andere Zugangsweisen zur Wirklichkeit hat, die – obwohl nie ganz objektivierbar – doch bleibende Relevanz besitzen – ganz besonders im Hinblick auf Gott und für die richtige Verhältnisbestimmung von Glaube und Wissen: Wenn Theologie wirklich «Geisteswissenschaft» sein will und nicht nur schnöder Rationalismus, muss sie zuerst wiederentdecken, dass «Geist» mehr ist als bloße Vernunft (*esprit de géométrie*), sondern auch noch den «Feinsinn» (*esprit de finesse*) als Vernunft des Herzens besitzt¹⁸.

Wissenschaftliche Theologie als Glaubensvermittlung geschah jedoch seit Anselm nicht mehr als vernünftige Reflexion über eine bezeugte Heilsgeschichte, die primär existentiell anrührt, an deren Ablauf und Inhalt man dann in einem zweiten Schritt aufzeigt, dass sie mit Fug und Recht als historische Selbstoffenbarung Gottes in Worten und Taten angenommen werden kann, und aus der man erst in einem dritten Schritt spekulative Erkenntnisse über Gott und den Menschen ableitet – durch Anselm als «Vater der Scholastik» wurde der Spieß umgedreht:

Theologie soll ab jetzt - wie er anhand der sinnenfälligen Dialoge mit dem *Boso* des *Cur Deus homo* und dem *Gaunilo*¹⁹ des *Proslogion* (dessen Titel ursprünglich

¹⁶ Betrachtet man jedoch die Originaltexte der Anselm'schen Werke, erkennt man, dass Anselm selbst eine solche Reduzierung des Menschen auf bloße Vernunft in Wahrheit nie intendiert hat: Der Spekulationsablauf wird vielmehr immer wieder durch Hymnen, Gebete, Lobgesänge und betrachtende Texte unterbrochen, die der spirituellen Dimension durchaus Rechnung trugen. Da sie jedoch kein integrales Element seiner wissenschaftlichen Methodik waren, wurde diese Praxis im weiteren Verlauf der Scholastik immer mehr reduziert und in posttridentinischer Zeit fast völlig aufgegeben.

¹⁷ Vgl. E. CORETH – H. SCHÖNDORF, *Grundkurs Philosophie*, Bd. 8, *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1983, 37-39.

¹⁸ B. PASCAL, *Gedanken*, ed. Reclam Univ. Bibl. 1621 [2], Stuttgart 1984. Durch den *esprit de finesse* wird der Mensch erst Gottes und göttlicher Wahrheiten einsichtig: «Wir erkennen die Wahrheit nicht nur durch die Vernunft, sondern auch durch das Herz; in der Weise des Letzteren kennen wir die ersten Prinzipien».

¹⁹ Der Mönch Gaunilo von Marmoutier war ein Zeitgenosse und Kontrahent Anselms im Streit um die Möglichkeit des sog. «ontologischen Gottesbeweises», der Anselm schwer angegriffen hatte, und der hier nun

Fides quaerens intellectum sein sollte) verdeutlicht – mit einer Gegenüberstellung von reinen Vernunfteinsichten in die Richtigkeit von zeitlosen, apriorisch-metaphysischen Spekulationen und biblisch-heilsgeschichtlichen Glaubensaussagen beginnen, aus der unmittelbar aufleuchtet, dass sie auf frappante Weise übereinkommen, und dass alles, was das historische Christentum von Gott und dem Menschen verkündet, auch dem «rechtgeleiteten Denken» des Menschen als «geziemend und heilsam, würdig und recht» einleuchtet²⁰. – Beides zusammen genommen führt dann zum sicheren Beweis der Wahrheit des Christentums als historischer Religion, oder zur Umformung ihres Gehaltes in ein sicheres Wissen, das noch mehr Freude bereitet als der vorherige, bloße Glaube.

Anselm, so vermutet man in dieser Deutung, habe diesen Schritt – auch gegen den erbitterten Widerstand vieler seiner Ordenskollegen und Zeitgenossen, welche z.T. Anhänger der «heilsgeschichtlichen Schule von Laon» o.a. waren²¹ – nur aus dem Grunde tun können, weil er selbst im Letzten doch Philosoph und Platoniker war und deshalb von der Metaphysik als einer Wissenschaft, die mit «apriori-synthetischen Urteilen» neues, absolut sicheres Wissen über Wirklichkeit schaffen kann, absolut überzeugt war:

Da für Anselm Denken immer schon Sein-beim-Eigentlichen ist, ist für ihn Denkkordnung immer zugleich auch Seinsordnung, Denknöwendigkeit Seinsnöwendigkeit, und Begriffslogik direkt Seinslogik. So folgt aus der innerlogischen Denknöwendigkeit Gottes immer auch die Existenznöwendigkeit Gottes, und aus dem Begriff seiner Geistigkeit in den zwei Grundvollzügen des Erkennens und des Wollens direkt die Denknöwendigkeit der Trinität Gottes²².

1.2.4. Der Vorwurf einer illegitimen Grenzverwischung von Glaube und Wissen

Während die klassischen Lehrbücher zur Philosophiegeschichte des Mittelalters²³

als einsichtsfähig und bekehrbar dargestellt wird. Vgl. H. JEDIN (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. III/1, Freiburg-Basel-Wien 1985², 538.

²⁰ Anselm verwendet in *Cur Deus homo* vielfach die Argumente der «Opportunität» (*oporteat esse*) und der Konvenienz (*convenit – convenienter*), welche nur von einem Menschen als *res necessariae* angenommen werden können, der die nötige *rectitudo mentis* hat. Dies deutet auf einen erweiterten Wahrheits- und Vernunftbegriff hin, der die Position Anselms von einem strikten Rationalismus unterscheidet.

²¹ Vgl. H. JEDIN (Hg.), a.a.O., 535.

²² H. C. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, (MThSt 52), St. Ottilien 1995, 285.

²³ Vgl. J. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, *Altertum und Mittelalter*, Freiburg-Basel-Wien

bis hinauf zur rezenten philosophischen Forschung jeden strikten Rationalismusvorwurf an Anselm unter Verweis auf gegenteilige Aussagen im *Proslogion* und seine offensichtliche Prägung durch Augustins Geschichtstheologie und besonders *Johannes Scotus Eriugena's* (810-877) Erkenntnistheorie²⁴ einhellig ablehnen, ist jedoch von Seiten der Theologie immer wieder der Vorwurf einer «illegitimen Grenzverwischung von Glaube und Wissen» erhoben worden:

Bedeutende Vertreter sowohl der systematischen Theologie als auch der Dogmengeschichte, die ihr Auge primär auf Anselms Einfluss auf die Entwicklung der Gottes- und Trinitätslehre, sowie der Soteriologie richteten, konstatierten an ihm generell ein «Übermaß an Metaphysik», eine mangelnde Einbeziehung von soteriologischen und inkarnationstheologischen Dimensionen, und eine überzogene Formalisierung aller Gedankengänge, durch welche die einst differenzierteren Betrachtungen der Antike eingeebnet wurden, und durch die alles wie «stringent deduzierbar» erschien, oder «in nüchterne Sprache rigoros verkettet» wurde: Aus der augustini-schen Analogie zwischen dem Mysterium der Trinität und der menschlichen Seele sei so eine vernunftgemäße «Ableitung der Trinität» aus dem Begriff des Geistes geworden²⁵.

Dies hätte im Prozess der Weiterentwicklung der Scholastik zu einer unaufhaltsam fortschreitenden Emanzipation der Vernunft vom Glauben, und zu einer «Grenzverwischung von Glaube und Wissen»²⁶ geführt, die bereits mit Peter Abaelard (1079-1142) einen krassen «Exponenten des Rationalismus»²⁷ hervorgebracht habe, der

1984¹³, 404-409; W. WEISCHDEL, *Der Gott der Philosophen*, Bd.1, München 1985², 122-125; R. HILTSCHER, *Gottesbeweise*, Darmstadt 2008, 21-40.

²⁴ Vgl. JOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *De divisione naturae*, in L. NOAK (Übers.), *Über die Einteilung der Natur*, Hamburg 1993. H. Meinhardt verweist darauf, dass Anselms wiss. Programm *fides quaerens intellectum* nur auf der Basis der Erkenntnistheorie Eriugenas richtig gedeutet werden kann und ruft zu einer gemäßigten Deutung seines Rationalismus auf: «Weder geht es also um einen völlig voraussetzungslosen Wissenschaftsbeginn, noch um das Ziel einer restlosen Auflösung von Glaubensmysterien in rein philosophische Einsicht ... Anselm teilt zwar den auf Glaubensinhalte gerichteten Vernunftoptimismus der Frühscholastik ..., das führt bei ihm aber nicht zu einem theologischen Rationalismus; der Glaube bleibt hinter der gewonnenen intellektuellen Einsicht weiter notwendig. ... Anselm ist damit auf dem Weg zu jener für die Scholastik kennzeichnenden gegenseitigen Abgrenzung und Verwiesenheit von Theologie und Philosophie», in LThK 3/1993, Bd. 1, 711.

²⁵ Vgl. M. SCHMAUS, *Die metaphysisch-psychologische Lehre über den Heiligen Geist im Monologion Anselms von Canterbury*, in *Sola ratione. Anselm-Studien für F.S. Schmitt*, Stuttgart 1970, 189-219, hier 214ff.; Y. CONGAR, *Der Heilige Geist*, Freiburg-Basel-Wien 1982, 390; W. SIMONIS, *Trinität und Vernunft*, Freiburg 1972.

²⁶ M. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. I-II, Freiburg im Breisgau 1909-11, 188.

²⁷ A. STOECKL, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, I, Mainz 1864, 218-272.

– wie zumindest Bernhard von Clairvaux festgestellt hat – geeignet sei, «den Wert des christlichen Glaubens auszuhöhlen, weil er [Abaelard] glaubt, alles, was Gott ist, mit der menschlichen Vernunft erfassen zu können»²⁸. – Diese rigoros-ablehnende Deutung Abaelards, die im wesentlichen auf der polemischen Haltung Bernhards ihm gegenüber beruhte, und damit auch zu einer lang anhaltenden, rationalistischen Überinterpretation Anselms von Canterbury «im Rückschluss» geführt hatte, ist jedoch von der neueren Forschung bereits als unbegründet erwiesen worden²⁹.

1.2.5. Mögliche Schlussfolgerungen aus einer primär philosophischen Anselmdeutung

Die Ergebnisse einer derart vorgehenden Anselm-Deutung, wie sie durch die vergangenen Jahrzehnte bis ins Heute vielfach vorgenommen wurde und weiterhin vorgenommen wird, lassen sich durchaus in einigen Primärthesen zusammenfassen: (1) Vor allem durch Anselm und seine Nachfolger sei im lateinischen Abendland eine neue, schulenübergreifende Lehrmethodik entstanden, die den lebendigen Glauben und seine Inhalte immer mehr in «Traktate» aus vorgeschriebenen Lehrsätzen und abstrakten Formeln verwandelt hat. (2) Dies habe der lateinischen Theologie ihren mystischen und spirituellen Charakter genommen und habe sie am Ende zu einer *doctrina* gemacht, die infolgedessen auch (3) den Bezug zur griechisch-ostkirchlichen Theologie verlor und ihre Dialogfähigkeit mit der spirituell-allegorischen Methodik des Ostens zum Erlöschen brachte. (4) Mit einem enormem, aber in Wirklichkeit haltlosen «metaphysischen Überbau» und den daraus von ihm abgeleiteten, angeblichen «*rationes necessariae*» habe der Erzbischof von Canterbury auch die zentralen Glaubensinhalte des Christentums wie Menschwerdung und Kreuzestod in sichere Vernunftwahrheiten mit allgemeinem Geltungsanspruch umwandeln zu können geglaubt.

In der in diesem Kapitel vorgenommenen, kurze «Skizze» bedeutender «Anselm-Interpretationen», die bis heute das Denken prägen und die durchaus legitime Zugangswege zu Anselm darstellen, fehlt natürlich noch der «augustinische Anselm der Dogmengeschichte», den wir aber deshalb in diesem Einstiegskapitel ausgespart haben, weil wir der Auffassung sind, dass gerade der – auch in der traditionellen Dogmengeschichte oft unterbewertete – «heilsgeschichtliche Augustinus» den ent-

²⁸ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Epistulae* 191 (*Opera* VIII, ed. J. Leclercq – H. Rochais, Rom 1960, 41).

²⁹ Vgl. H. C. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, (MThSt 52), St. Ottilien 1995, 300-314.

scheidenden Schlüssel zu einer rechtgeleiteten Interpretation Anselms und seines *fides quaerens intellectum* bietet.

2. Theologie als rechtgeleitetes *itinerarium mentis in Deum*. Eine richtige Deutung Anselms durch Augustinus als «Theologe der Heilsgeschichte»

Die Dogmengeschichte bezog sich in ihrer Anselmdeutung schon immer vorrangig auf den «augustinischen Anselm» des *Monologion*, wo die von Augustinus her bekannten Formeln *in teipsum redi*, *interior intimo mei* und *credo ut intelligam* mehrfach auftauchen, und weil der Anselm des *Monologion* in seiner Vorgehensweise den apriorischen Prämissen des christlichen Platonismus, seines Menschenbildes und seiner Erkenntnistheorie weitgehend treu bleibt: Dieser Anselm des *Monologion* als klassischer Gotteslehre lehnt wiederum jedes voraussetzungslose Denken und Vorgehen in der Theologie methodisch ab und betont, dass die natürliche Vernunft des Menschen erst und nur dann zur vollen Höhe des Begreifens gelangen könne, wenn sie sich von Glauben lenken und inspirieren lässt.

Aus dieser Perspektive betrachtet bekommen dieselben Texte und Werke wieder eine andere Bedeutung und eine neue, innere Ausrichtung: Dieser «augustinische Anselm» ist kein Rationalist mehr, der nur die Inhalte des historischen Glaubens in notwendige, ungeschichtliche Vernunftwahrheiten umzuwandeln versucht und sie damit letztlich herabzieht, sondern ist ein Glaubender, der anhand einer vernünftigen Analyse der empfangenen Offenbarungswahrheiten nachweisen will, dass sie alle auf höhere Weise vernünftig sind, und dass die menschliche Vernunft erst dann zur wahren Höhe ihrer selbst gelangt, wenn sie sich ihnen öffnet! – Die Dogmengeschichte konnte zudem nachweisen, dass sich diese Ausrichtung nicht nur auf das *Monologion* beschränken lässt, sondern auch im *Proslogion* wiederzufinden ist!

Bereits im Prolog des *Proslogion* beschreibt Anselm sein Prinzip *Fides quaerens intellectum* nämlich so: *Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*³⁰! – Der Kirchenhistoriker F. Kempf SJ kommentiert dies hellstichtig mit den Worten: «Augustinisch sind im Grunde die berühmten Leitprinzipien, die Anselm für das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie, Vernunft und Glauben sorgsam

³⁰ Anselm von Canterbury, *Proslogion* c.1 (S. 101).

aufstellt: er bekennt offen, den sehnlichen Wunsch, innerhalb der dem Menschen gezogenen Grenzen die göttlichen Geheimnisse irgendwie zu verstehen [*aliquatenus intelligere*], will ihn jedoch immer nur auf Wahrheiten gerichtet wissen, die seine Seele schon glaubt und liebt [*credit et amat*]; er will nicht erkennen, um zu glauben, sondern er glaubt, um zu erkennen!»³¹.

2.1. «Fides quaerens intellectum» als geschichtlicher Weg zum inneren und äußeren Rechtsein

Der Anselm des *Monologion* folgt zudem in der Vermittlung der Wahrheit der christlichen Lehre den konziliananten, integrativen Prämissen der sog. «Areopagrede» des Völkerapostels Paulus (Apg 17,16-34), die auch schon Augustins Position im Dialog mit den anderen Religionen in *De Civitate Dei* und vor allem *De Vera Religione* inspiriert hatten. Dieser Augustin vertritt zwar einerseits eine dezidiert anti-gnostische Position und lehnt jede Reduzierbarkeit des «Gottes des Glaubens» auf von Menschen gemachte, philosophische Spekulation ab, betont aber andererseits, das auch die philosophische Suchbewegung im Hinblick auf die Gotteserkenntnis zu Einsichten kommen kann, die sich dem wahren Sein Gottes annähern: «Athenen, nach allem was ich sehe seid ihr besonders fromme Menschen! Denn als ich umherging und mir eure Heiligtümer ansah, fand ich auch einen Altar mit der Aufschrift: EINEM UNBEKANNTEN GOTT. Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch!» (Apg 17,22ff).

2.1.1. Fides et ratio nach Augustins De Vera Religione

Diese positive Bestimmung des Verhältnisses von *fides* und *ratio* als «rechtgeleitetem Glauben», den es von Natur aus zu immer mehr Erkenntnis drängt, und einer «rechtgeleiteten Vernunft», die sich vom Glauben zur größeren Erkenntnis der jener ewigen, unvordenklichen Wahrheit lenken lässt, die sie selbst zwar lieben und begehren, aber immer nur – *aliquatenus intelligere*³² – «einigermaßen einzusehen» vermag, scheint wohl der entscheidende Schlüssel zu einer letztlich richtigen und umfassenden Deutung der spekulativen Theologie sowohl Augustins, als auch Anselms zu sein: Glaube, Vernunft und Wissen geben hier einander nicht nur gegenseitig das Recht, sondern werden auch einander zugeordnet und erhalten beide den

³¹ H. JEDIN (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. III/1, Freiburg-Basel-Wien 1985², 537.

³² ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion*, c. 1 (I, 101).

ihnen zustehenden Platz und die richtige Rolle in einem wahrhaft augustinischen «Aufstieg der Seele zu Gott»³³, in dem alle Seelenkräfte – *memoria*, *intellectus* und *voluntas* – paritätisch zusammenwirken und wo eine der Motor und Lenker der anderen ist³⁴.

Die Wahrheit einer Religion erweist sich also nicht dadurch, dass sie all das, was die anderen Religionen – egal ob als *genus physicon* (natürliche Theologie der Philosophen), *genus mythicon* (historische Theologie der überlieferten Mythen), oder *genus civile* (vorgeschriebener Staatskult und Staatsreligion)³⁵ – gelehrt, disputiert, verkündet und vollzogen haben, für null und nichtig erklärt, sondern indem sie all das, was in ihnen gut und richtig war³⁶, auf einer noch einmal höheren Ebene vereint. – Diese höhere Ebene als letzte und unvordenkliche Wahrheit könne aber – so der Paulus der Areopag-Rede, als auch der Augustinus des *De Vera Religione* und der Anselm des *Monologion* – nie vom Menschen selbst erdacht, oder mit eigenen Kräften erreicht werden, sondern könne nur von Gott selber und seiner geschichtlichen Selbstoffenbarung zu uns kommen³⁷. – Der wahre Gott, über den die anderen nur diskutieren können und Mutmaßungen haben³⁸, ist deshalb der Gott, der selbst vom Himmel herabgekommen ist und der sich auch heute im Kult als weiter zugänglich erweist³⁹.

2.1.2. *Rectitudo als Prozess geschichtlich-kultureller Reifung. Irenäus, Tertullian und der heilsgeschichtliche Augustinus*

Der dynamisch-heilsgeschichtlichen Theologie des Augustin in *De Civitate Dei* (Bekehrung der Menschheit), den *Confessiones* (Bekehrungsgeschichte des Einzelmenschen) und *De Vera Religione* ist auch ein dynamisch-pädagogisches Moment eigen, das begreift, dass weder die Menschheit als Ganze, noch der einzelne in der Lage sind, die volle Wahrheit Gottes sofort zu begreifen, sondern vielmehr eines langen Prozesses der Hinführung, der Erziehung und der inneren Reifung bedürfen,

³³ Vgl. L. BOROS, *Aurelius Augustinus – Aufstieg zu Gott*, Düsseldorf 2001².

³⁴ Dafür stehen nicht nur die berühmte «Seelentrichotomie» in Augustins *De Trinitate* VIII-XIV, welche das Zentrum seiner Anthropologie darstellt, sondern auch sein Selbstzeugnis über den eigenen Weg zum Glauben in den *Confessiones*.

³⁵ Vgl. AUGUSTINUS, *De Civitate Dei* VI, 4-12.

³⁶ Vgl. AUGUSTINUS, *De Vera Religione* I [1] 1.

³⁷ Vgl. AUGUSTINUS, *De Civitate Dei* VI, 5.

³⁸ Vgl. AUGUSTINUS, *De Vera Religione* IV (7) 23.

³⁹ Vgl. AUGUSTINUS, *De Vera Religione* V [8] 26.

um die dazu nötige *rectitudo mentis* zu erreichen! – Ein ähnliches, pädagogisches Denken ist auch bereits in der patristischen Theologie eines Irenäus von Lyon († 202) und besonders bei Tertullian († 222) vorzufinden, die – als Bischöfe in das heidnische Gallien geraten – in Gott vor allem einen *Deus paedagogus* sahen, der die Menschen durch die Heilsgeschichte hindurch geduldig und mit kleinen Schritten zur vollen Erkenntnis der Wahrheit und zum Gottgemäß-Sein führt.

2.2. *De Veritate* als spekulativer Schlüssel zum wahren Anselm

«Wahrheit ist die allein im Geiste erfassbare Rechtheit» schreibt auch Anselm von Canterbury (1033-1109), der «Vater der Scholastik», in seinem 1085 fertiggestellten Werk *De Veritate*⁴⁰, das aufgrund seiner Entstehungszeit und seines Aufbaus gleichsam wie eine Agenda, oder ein «Deutungsschlüssel» für die Grundintentionen seines gesamten theologischen Schaffens betrachtet werden kann: *De Veritate* ist nicht nur ein spekulatives Werk über philosophische Erkenntnistheorie, sondern auch eine Einführung in die Grundprämissen und die Methodik eines neuen, pädagogischen, korrespondierenden und kultivierenden Modells von Theologie und religiöser Wissensvermittlung, das es bisher noch nicht gab, und das man alsbald «Scholastik» nennen würde⁴¹.

Nach jahrzehntelanger Praxiserfahrung in den verschiedenen klösterlichen Lehrbetrieben seines eigenen Ordens schien der inzwischen fünfzigjährige Benediktinerabt von Bec in der Normandie offensichtlich zu der Überzeugung gekommen zu sein, dass die bisherige Theologie, welche sich hinsichtlich Lehrstoff und Methodik im Wesentlichen auf die Hinterlassenschaften der Antike und der christlichen Spätantike beschränkte, den Herausforderungen der kulturell und politisch inzwischen völlig veränderten Gegenwart niemals gerecht werden könnte: Aus dem rohen, ungebildeten Gemisch nur oberflächlich «missionierter» Barbarenstämme verschiedenster Herkunft, die Europa jetzt bevölkerten, und den übriggebliebenen Kulturschätzen des untergegangenen, römischen Westreichs, welche Benediktiner, Wandermissionare und Karolinger bis in die Gegenwart hinübergerettet hatten, würde nur dann ein geeintes, leistungsfähiges, christliches Abendland entstehen, wenn die römische Kirche als alleinige Erbin des antiken Kulturgutes auch in sich eine neue, straffere

⁴⁰ ANSELM VON CANTERBURY, *De Veritate*, hg. v. F. S. Schmitt SJ, *De Veritate* (lat./dt.), Stuttgart-Bad Cannstatt 1966; dazu: K. FLASCH, *Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury*, in PhJ 72 (1965) 322-352.

⁴¹ Die gesammelten Schriften Anselms von Canterbury liegen vor in der kritischen Ausgabe *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia* unter der Redaktion von F. S. Schmitt SJ, Bde. I-IV, 2. Aufl. Bad Cannstatt 1968. Die Anselm-Zitate des vorliegenden Artikels werden nach dieser Ausgabe mit Bd.-S. zitiert.

Struktur gewönne und mit einem neuen Projekt in Bildungs-offensive ginge, das von nun an überall mit derselben Stimme spricht.

Man könnte nach dieser kurzen Vorüberlegung unmittelbar zu einer Analyse des wissenschaftlichen Programms Anselms im *Proslogion* übergehen, das dem Prinzip *Fides quaerens intellectum* folgt und zum Ziel hat, die «göttliche Wahrheit», welche das Herz glaubt und liebt – *credit et amat* – einigermaßen einzusehen – *aliquatenus intelligere*⁴², aber dies könnte zu dem Ergebnis führen, dass man aus Anselm vorschnell einen rein spekulativen Vertreter der «platonischen Frühscholastik» und ihres sprichwörtlichen «Vernunftoptimismus» macht, und seine weitaus breiter angelegten kirchenpolitischen, pastoralen und pädagogischen Ambitionen aus dem Blick verliert.

2.3. Wie Augustinus: Politik und Lehre des tags – Denken und Schrifttum des nachts

2.3.1. Der Augustin des *De Civitate Dei*

Ein kurzer Blick auf die höchst dramatischen Verhältnisse seiner Zeit und seine bewegte Lebensgeschichte macht nämlich bereits deutlich, dass man Anselm keinesfalls als einen bloß spekulativen Denker, als «Anhänger des theologischen Rationalismus», oder gar als einen «entrückten Stubengelehrten» interpretieren darf: Seine Absichten, seine Lebensführung und die Ausrichtung seiner Werke ähneln vielmehr denen des Augustinus (354-430)⁴³, der – während des Zusammenbruchs des lateinischen Westrom – in *De Civitate Dei* die ganze Welt- und Menschengeschichte als ein dynamisches Ringen Gottes um den Menschen begriff, und bei dem Theologie ein reflexiver Beitrag ist, durch den der Mensch existentiell am dynamischen Prozess seiner Wiederannäherung an Gott teilhaben kann. – Um es mit den Worten Hans Urs von Balthasars zu sagen, der demselben, heilsgeschichtlichen Modell von Theologie folgt: Spekulative Theologie als *Theo-Logik* ist nach Augustinus ein intellektuell reflektiertes Begreifen dessen, was Gott von sich und über die Welt (*Theo-Ästhetik*) im Fortschreiten der Heilsgeschichte als *Theo-Dramatik* erschließt. Je mehr der Mensch dabei zur wahren Erkenntnis der *Gloria* Gottes gelangt, desto mehr gelangt er auch zum rechten Umgang mit der Welt und den Dingen, und zur *Gloria* eines wahren Menschseins, das in allem gottgemäß und gottähnlich ist⁴⁴.

⁴² ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion*, c. 1 (I, 101).

⁴³ Vgl. H. C. SCHMIDBAUR, *Augustinus begegnen*, Augsburg 2003, 86-123.

⁴⁴ Vgl. H. C. SCHMIDBAUR, *Teologica o la Logica divina dell'amore*, in A.-M. JERUMANIS – A. TOMBOLINI (a cura di), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar*, Lugano 2005, 107-128.

Dieser Prozess der inneren «Rechtwerdung» des Menschen ist nach Augustinus keineswegs ein nur intellektueller «Erkenntnisprozess», sondern ein ganzheitlicher Reifungsprozess, der nur geschichtlich und dialogisch vor sich gehen kann, und in dem der Mensch in allen seinen Vermögen – vor allem hinsichtlich seines Begehrens und Strebens – immer mehr «richtig ausgerichtet» werden muss. - Innerlich richtig und rechtgeleitet ist der Mensch nur dann, wenn alle drei Hauptvermögen seiner Seele – *memoria*, *intellectus* und *voluntas* – auf Gott hin als letztem Ziel, als höchstem Gut und als ewiger Wahrheit ausgerichtet sind. – Augustins trinitarische Anthropologie in *De Trinitate* VII-XIV kommt hier mit der heilsgeschichtlich-dynamischen Theologie des *De Civitate Dei* zusammen: Je mehr der Mensch das Prinzip «*amor sui usque ad contemptum Dei*» verlässt und in Denken, Wollen und Tun zum «*amor Dei usque ad contemptum sui*» gelangt, desto mehr verwandelt sich auch die Welt in eine *Civitas Dei*, und beide bewegen sich zusammen immer mehr ihrem letzten Ziele zu – ihrer Vollendung in Gott.

2.3.2. Widerspiegelungen von Augustins De Vera Religione in Anselms De Veritate

Bemerkenswerterweise tauchen in Anselms *De Veritate* alle diese Überlegungen Augustins – mitsamt seines erweiterten Wahrheitsbegriffs, der auch das Gute und das Schöne umgreift, und seiner dynamisch-teleologischen Komponente – aufs Neue wieder auf: *Rectitudo*, «Rechtheit», bedeutet das richtige Ausgerichtetsein des ganzen Menschen – seines Denkens, seiner Haltungen und seines Willens – auf den ewigen Seinsgrund in Gott. Erst dies, so Anselm, ermöglicht ihm auch ein rechtes Sich-Einlassen auf das Sein, und eine Begegnung mit der Wahrheit⁴⁵.

Für jede weitere Interpretation Anselms ist also diese methodische Rückbindung seiner Theologie an das heilsgeschichtliche Denken in Augustins *De Civitate Dei* von entscheidender Bedeutung: Wird sie wahrgenommen und aufrechterhalten, dann bleiben auch bei Anselm der Glaube und die Liebe hinter der gewonnenen, intellektuellen Einsicht weiter notwendig; wird sie jedoch übersehen oder preisgegeben, dann wird Anselm schnell einer Traditionsschiene zugeordnet, die über Peter Abaelard, die Viktoriner und die Renaissance zu den Vernunftreligionen der Aufklärung und des Idealismus führt.

⁴⁵ Vgl. P. KUNZMANN, F. P. BURKARD, F. WIEDMANN, *dtv-Atlas Philosophie*, München 2005¹², 73.

2.3.3. Aufruf zu einer anderen Zuordnung der anselmschen Werke

Diese bis heute weit verbreitete, rationalistische Deutung des Anselm'schen Ansatzes, welche sich vorwiegend auf den Anselm des *Proslogion* und des *Cur Deus homo* beruft und alles andere ausblendet, übersieht jedoch, dass das Gesamt seiner Werke in zwei Gruppen aufgeteilt werden muss, die je nach Dialogpartner methodisch völlig verschieden aufgebaut sind: Während das *Proslogion* und *Cur Deus homo* für den interreligiösen Dialog mit Philosophen, Ungläubigen, oder ganz einfach «Unwissenden» bestimmt sind, denen gegenüber man sich auf nichts anderes berufen kann als auf die allen gemeine, natürliche Vernunft, und denen gegenüber man die Vernünftigkeit des Christentums nachweisen will, ist die zweite Gruppe, welche sich auf den innerchristlichen Dialog bezieht, gänzlich anders konzipiert: In der Gotteslehre des *Monologion* umfassen die Prämissen aus der Hl. Schrift ganze 28 Kapitel, und in *De processione Spiritus Sancti* – für die Synode von Bari 1098 geschrieben – pocht Anselm mit aller Schärfe darauf, dass für alle Parteien allein die Schriftoffenbarung das maßgebliche Ponendum sein müsse⁴⁶!

Das Verhältnis von *fides* und *ratio* in der Theologie als Ganzer bestimmt sich nach Anselm deshalb in beiden Fällen weiter so: Christliche Theologie geht immer vom Glauben aus, muss aber dann – je nach dem mit wem sie spricht – entweder Ungläubige mit Hilfe der Vernunft zum Glauben zu führen (1. Gruppe), oder aber bereits Gläubige mit Hilfe der Vernunft als «*intellectus quaerens*» so weit wie möglich zu einem Glauben zu führen, der seine eigene Vernünftigkeit «*aliquatenus*» erkennt und mit allgemein nachvollziehbaren Argumenten zu begründen versteht. (2. Gruppe). – Auch wenn der *modus* und das *procedere* in beiden Fällen gegenläufig sind, gehen sie doch beide von demselben Ursprung aus: dem Glauben des Theologen, der immer schon ein *fides quaerens intellectum* ist! – Glaube muss sowohl vor der eigenen Vernunft, als auch vor der der anderen verantwortbar sein – sonst ist er nach Anselm eigentlich gar kein wirklicher Glaube, sondern nur ein «Herumtappen in bloßen Begriffen», oder – wie er in *Cur Deus homo* ausdrückt – der Versuch, «Bilder auf eine Wasserfläche zu malen, statt auf einen soliden Untergrund»⁴⁷.

2.4. Theologie als augustinisches Wechselspiel zwischen Glaube und Vernunft

Anselm, der Vater der Scholastik, war wie Augustinus, der Vater der abendländischen Kirche, ein tatkräftiger Mann und ein Bischof für die Menschen, der sich tags-

⁴⁶ Vgl. H. C. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des hl. Thomas von Aquin*, (MThSt 52) St. Ottilien 1993, 282-287.

⁴⁷ ANSELM VON CANTERBURY, *Cur Deus homo*, c. 4 (II, 51).

über stets um alle und um alles Praktische bis hinunter zum kleinsten Angestellten gekümmert hat⁴⁸, und der – wie Augustinus – deshalb des nachts Theologie betrieb, weil er der Überzeugung war, dass nur rechtes Denken zum rechten Handeln führen kann. – So hatte es auch *Johannes Scotus Eriugena* (810-877) gesehen, dem Anselm die Idee der *rectitudo mentis* verdankt: Der Mensch gelangt nur zur Wahrheit über die Dinge und zur Erkenntnis über das rechte Tun, wenn er Gott als die letzte Wahrheit und das höchste Gut, von dem alles kommt und auf das alles hingeht, zweckfrei und um seiner selbst Willen liebt⁴⁹. – Nur wenn wir in Denken und Wollen unerschütterlich auf ihn ausgerichtet bleiben, haben wir auch gegenüber allem anderen jenes «rechte Ausgerichtetsein», das uns Standhaftigkeit verleiht und vor Irrwegen bewahrt.

Blickt man auf den Begriff der *rectitudo* und auf seine traditionelle Verwendung in den Wissenschaften, wird deutlich, dass sich seine Bedeutung je nach Kontext weit verschieben kann: Während *rectitudo* in Mathematik und Logik nur neutral «Richtigkeit» im Sinne von «Übereinstimmung von Satz und Sachverhalt» bedeutet, hat sie in Moral und Recht jedoch einen wertenden Akzent, der am besten mit einer Übersetzung durch «Rechtschaffenheit», oder «Richtigkeit der Gesinnung» zum Ausdruck kommt. Um was es Anselm als Denker der platonisch-augustinischen Tradition und *Johannes Scotus Eriugena* (810-877) jedoch geht, ist der dynamisch-teleologische Akzent eines richtigen, existentiellen Ausgerichtetseins auf die ewigen, unveränderlichen Wahrheiten in Gott, die der Mensch – obwohl er sie nur «*aliquatenus*» – «einigermaßen» einsehen kann – doch im Herzen *credit et amat* – «glaubt und liebt»!

Nur das kann uns zum richtigen Denken und Urteilen, zur wahren Erkenntnis der Dinge, und zum rechtgeleiteten Umgang führen mit allem anderen, was ist. Denn: «so wie die Wahrheit des Daseins der Dinge Wirkung der höchsten Wahrheit ist, so ist dieselbe höchste Wahrheit auch Grund jener Wahrheit, die unserer Erkenntnis zukommt, und zugleich Grund der in der Aussage enthaltenen Wahrheit»⁵⁰.

Wahre Theologie ist also ein Wechselspiel zwischen *fides* und *ratio* – allein mit sich selbst, und im Dialog mit anderen: Rechtgeleiteter Glaube drängt von Natur aus zur Vernunft, und rechtschaffene Vernunft verschließt sich nie einem vernünftig präsentierten Glauben! – Selbst in den Prologen zu den Werken der oben genannten 1. Gruppe weist Anselm ausdrücklich darauf hin: «Es scheint mir als Nachlässigkeit,

⁴⁸ Die im Folgenden erwähnten Biographien von Eadmer und Johann von Salisbury sind voll von Berichten über Anselms alltägliche Lebensweisheit als Seelenführer im Umgang mit Einzelpersonen bis hin zu Beispielen über von ihm gewirkte «Wunder» und «erfüllte Prophezeiungen».

⁴⁹ Vgl. P. KUNZMANN, F. P. BURKARD, F. WIEDMANN, *dtv-Atlas Philosophie*, München 2005¹², 69-73.

⁵⁰ ANSELM VON CANTERBURY, *De Veritate*, c. 1.

wenn wir, nachdem wir im Glauben gefestigt sind, uns nicht zu verstehen bemühen, was wir glauben!»⁵¹ schreibt er in *Cur Deus homo* I, 1; und in *Proslogion* c. 1 stellt er fest, dass der Mensch die göttliche Wahrheit immer erst «glauben und lieben» müsse, wenn er sie auch nur «einigermaßen» (*aliquatenus*) einsehen können will: *Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*⁵²!

Aus dieser Sicht betrachtet, hebt sich der gegen Anselm gemeinhin erhobene Verdacht auf strikten, ungeschichtlichen Rationalismus von selber auf, oder kann als partikuläres Merkmal für sein Vorgehen im interreligiösen Dialog mit dem Islam, oder mit islamischen Aristotelikern betrachtet werden, wo jeder Rückgriff auf Offenbarungstexte von vorneherein ausgeschlossen ist.

2.5. Sant Anselmus als *paedagogus exemplaris*

Ein auffallendes Merkmal an Anselms Werken ist der Umstand, dass Anselm neben allen anderen, tiefgreifenden systematischen Veränderungen, die er an der Theologie vorgenommen hat, auch noch der aus der Antike kommenden, philosophisch-pädagogischen Tradition des «Sokratischen Dialogs» zu einer Wiederaufstehung verhelfen wollte: Nicht nur das *Proslogion*, sondern auch *Cur Deus homo* und andere, kleine Werke sind wieder als «Dialoge zwischen Lehrer und Schüler» konzipiert. – Er scheint also auch diesem Ideal eines hierarchiefreien, respektvollen «Wechselspiels», das Transparenz schafft und immer auch den anderen – egal ob «unwissend», oder «andersgläubig» – geduldig zu Wort kommen lässt und ernst nimmt, ohne ihn herabzuwürdigen, eine besondere Bedeutung zugemessen zu haben.

2.5.1. *Theologie als institutionalisierter, rechtschaffener Dialog*

In der Hochscholastik als Entstehungszeit der großen «Sentenzenwerke» und «Summen» wurde dieses dialogische Element weiter umgesetzt durch eine systematische Aufgliederung in *quaestiones* und *articuli*: Der Schüler lernt so nicht nur, welche Einzelfragen (*quaestiones disputatae*) zu welchem Thema relevant sind, sondern auch, dass ein seriöser Wissenschaftler und Lehrer bei jeder von ihnen zuerst die bisher dazu vorgebrachten Ansichten zur Kenntnis nehmen muss, bevor er seine eigene Position beschreiben, Vorgänger berichtigen, oder Andersdenkende widerlegen darf. – Nur wer so vorgeht, ist innerlich «rechtschaffen» und «rechtgeleitet»,

⁵¹ ANSELM VON CANTERBURY, *Cur Deus homo* I, 1 (II, 48).

⁵² ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion*, c. 1 (I, 101).

und erreicht auch einen wirklichen Fortschritt an sicherer Erkenntnis – für sich und für andere! – Darin besteht sicher ein wesentliches, persönliches Ideal Anselms, das er aber als Lehrer und Erzieher Schülern nicht nur persönlich vorleben wollte, sondern durch sein Projekt «Scholastik» auch zu einer im Abendland allgemein verbindlichen Methode machen wollte: Allen Schülern, die Schulen, Internate und Universitäten im lateinischen Abendland besuchten, und die die zukünftige Elite in Staat, Kirche, Gesellschaft und Wissenschaft sein würden, sollten dieselbe Korrektheit und Objektivität im Denken anernzogen werden, die sie später im Alltag und in der Ausübung ihrer Pflichten «rechtgeleitet» machen würde. – Dieser bedeutende pädagogische Aspekt an Anselm, der gerne übergangen wird, verdient in Wirklichkeit besondere Beachtung.

2.5.2. *Theologie ist nicht nur demonstratio fidei, sondern auch probatio fidei*

Augustinus hat in seinen *Epistulae* sein Verständnis von Theologie als Wissenschaft einmal so erklärt: Um im Dialog mit Andersgläubigen und Philosophen bestehen zu können, müsse die Theologie, welche vorher nur eine gelehrte *demonstratio fidei* war, eine *probatio fidei* werden, die ein wirklicher Erweis der Wahrheit des Glaubens ist. Denn:

Es ist ausgeschlossen, dass unser Glaube den Verzicht auf vernunftgemäße Erklärung oder vernunftgemäßes Forschen verlangt. Denn wir könnten nicht glauben, wenn wir nicht vernunftbegabte Seelen hätten. – Wenn es also ein Vernunftgebot ist, dass bei gewissen erhabenen Dingen, die wir noch nicht begreifen können, der Glaube der Vernunft vorausgeht, so geht auch ohne Zweifel ein bisschen Vernunft, die uns dieses lehrt, dem Glauben voraus⁵³! – Es ist ausgeschlossen, dass Gott in uns den Vorzug hasse, den er bei der Schöpfung uns vor den Tieren gegeben hat! ... Schätze also das Verständnis überaus hoch ein⁵⁴!

Von keiner anderen Stelle in der gesamten Theologiegeschichte vor und neben Anselm lassen sich die wahren Motive und die wahren Intentionen von Anselms *fides quaerens intellectum* und seiner Sicht vom richtigen Verhältnis von Glaube und Vernunft in der Theologie besser ableiten als aus diesen Versen des abendländischen Kirchenvaters Augustinus: Es geht nicht darum, Glaube in Vernunft zu verwandeln, sondern den Glauben und das Christentum so stark zu machen, dass es im Disput mit anderen und vor allem vor sich selbst bestehen kann!

⁵³ AUGUSTINUS, *Epistulae* 120, 3.

⁵⁴ Ebd. 120, 3; 13.

2.6. Die Ungläubigen nur fair mit ihren eigenen Waffen schlagen!

Obwohl Anselm stets den zwingenden Charakter seiner *rationes necessariae* betont, wäre es ein Irrtum, ihm – wie überhaupt der ganzen Frühscholastik – einen genuinen, erdachten Rationalismus neuzeitlicher Prägung zuzuschreiben. Vielmehr entsprach die Forderung nach einer rein rationalen Beweismethode der geschichtlichen Konfliktsituation, in der sich das Christentum in der intellektuellen Auseinandersetzung mit dem vorwärts drängenden Islam befand: Bei den Disputationen mit den islamischen Gelehrten, wie sie vor allem in Spanien – in den Universitäten von Sevilla und Cordoba – regelmäßig stattfanden, machten die Vertreter der abendländischen Christenheit längst keine gute Figur mehr. Da man sich, um dem sterilen Streit über die Wahrheit der jeweiligen Offenbarungstexte zu entgehen, meist auf ein rein philosophisches Verfahren geeinigt hatte, zogen die schwerfälligen christlichen Neuplatoniker gegenüber den wendigen islamischen Aristotelikern meist den Kürzeren.

Anselm hat sich mehrfach besorgt geäußert über die hilflose Haltung und das jämmerliche Bild, das die Christen in der Konfrontation mit den *infideles* abgaben: Ihr Vorgehen sei «bloßes Herumtappen in Begriffen», erzeuge einen «bloßen Leerlauf» und gleiche dem Versuch «Bilder auf eine Wasserfläche zu malen, statt auf einen soliden Untergrund!»⁵⁵.

Nach Anselms Überzeugung bedurfte die Theologie endlich vernunftgemäßer Begriffe, allgemein rechtfertigbarer Argumente und einer exakten Sprache, um im bestehenden Religionskonflikt die intellektuelle Federführung zurückzugewinnen. Dies galt ganz besonders bei den Zentralgeheimnissen des Christlichen, der Trinität und der Inkarnation, die von jeher die bevorzugten Zielscheiben des islamischen Spottes gewesen waren: Vernunftargumente mussten gefunden werden - aber nicht, um den Glaubens-, Offenbarungs- und Geheimnischarakter der Trinitätslehre aufzuheben, sondern um ihn verteidigen zu können! - Was absolut irrational und widersinnig ist, kann nicht wirklich geglaubt werden - davon war Anselm zu Recht überzeugt. Der Glaube bedarf, um sich vor der eigenen Vernunft und vor der der anderen rechtfertigen zu können, einsehbarer, vermittelbarer Gründe, die seine Entscheidung decken; ansonsten wird er zur blinden Selbstdreingabe, zu fideistischer Unterwerfung. Auch wenn der Christ die Wahrheit seines Glaubens insgesamt nicht beweisen kann, so soll er doch zumindest die Gründe angeben können, warum er sich so entschieden hat und nicht anders!

⁵⁵ ANSELM VON CANTERBURY, *Cur Deus homo*, c. 4.

Niemals hatte Anselm also eine Theologie ohne Offenbarung oder eine reine Theologie der Vernunft entwickeln wollen. Bedenken in dieser Hinsicht verlieren sich etwas, wenn man einen Blick auf die von ihm für die innerchristliche Diskussion verfassten Schriften blickt: So erklärt er auf der Synode von Bari 1098, aus der die Schrift *De processione Spiritus Sancti* hervorging, dass für beide Parteien die Schriftoffenbarung das allein maßgebliche Ponendum sein müsse; und in der Gotteslehre des *Monologion* umfassen Anselms Prämissen aus der Heiligen Schrift sogar volle 28 Kapitel⁵⁶!

Wenn man mit anderen Gläubigen der eigenen Religion redet, muss also die Basis des Dialogs weiter der Glaube und das Zeugnis der Schrift sein. Der Primat der *fides* gegenüber der *ratio* bleibt also voll erhalten. Im Dialog mit Ungläubigen jedoch, wo es gar keine gemeinsame *fides* gibt, muss die Vernunft den Primat haben: *Es gilt* hier, so beschreibt Anselm seine Taktik, die Diskussionsgegner «aufgrund dessen, was sie für wahr annehmen, weiterzuleiten bis zu dem, was sie verneinen oder bezweifeln»⁵⁷.

Nur eine Theologie, die den eigenen Glauben so weit wie möglich vernunftgemäß durchdrungen hat, wird die Auseinandersetzung mit anderen Religionen und Kulturen nicht mehr scheuen müssen und wird ohne Angst zu unterliegen in einen konstruktiven und fairen Dialog mit Andersgläubigen treten können. – Gerade hier, im Dialog mit Muslimen und ihren hochgebildeten Philosophen, oder auch im Gespräch mit Unwissenden und Unschlüssigen aller Art, wo man auf nichts anderes setzen kann als auf die allen Menschen naturhaft eigene Vernunft, die allen Menschen abverlangbare Tugend der Wahrhaftigkeit, und den Willen zum herrschaftsfreien Dialog, sollte sich die Kraft und Schlagkraft der höheren, christlichen Wahrheit in Zukunft erweisen!

Thomas von Aquin (1225-74), der mit Anselm das Vertrauen auf die Kraft der Vernunft teilte und auf Karriere und Ämter verzichtete, weil er auf die unbezwingliche Wirkung schlüssiger Argumentation setzte, hat den «Vernunftoptimismus» der Scholastik treffend so umschrieben: «Die Wahrheit ändert sich nicht aus Rücksicht auf die Person – wer daher die Wahrheit spricht, kann nicht besiegt werden – mit wem immer er auch streite!»⁵⁸.

⁵⁶ Vgl. H. C. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des Heiligen Thomas von Aquin*, (MThSt 52) St. Ottilien 1995, 284.

⁵⁷ ANSELM VON CANTERBURY, *Cur Deus homo*, prol.

⁵⁸ THOMAS VON AQUIN, *In Iob*, c. 13.

The Valence of Anselm in Balthasar's Theology

Analogy as Freedom

Imre von Gaál

University of Saint Mary on the Lake, Mundelein (Illinois, USA)

In Anselm, as well as in the four by Balthasar in *The Glory of the Lord, vol. II* subsequently treated theologians, God implanted a profound awareness of his beauty. The whole of the Anselmian corpus attests, in Balthasar's view, to a harmony, order and intelligibility in the contingent world which is grounded in God. God's freedom is manifested in incarnate things so that as a full partner in the covenant with God humanity might grow in this freedom. By way of a reconstituted freedom, humankind may better perceive supreme beauty and transcend towards spontaneous, sacrificial love. What Anselm calls «necessary reasons», Balthasar explains, is no trite rationalism but the human response to God by contemplating divine beauty, freedom and love. With Anselm the *intelligere* always refers to and serves the *credere*. Thereby, the *intelligere* gains space to unfold and better become itself.

1. The Rythmn of Unity and Form

Anselm is characterized as breathing a pronounced sense of unity and form. Natural science and methodological exactitude are not eclipsed and by-passed by a *hiatus infusus* from the Holy Spirit in faith.

They would not enjoy such a shaping power if their talents had not themselves been transformed through the Spirit's shaping power: if, that is to say, these theologians were not in a Christian ecstasies, had not been caught and drawn into the unity of enthusiasm and holiness¹.

¹ H. U. VON BALTHASAR, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, Vol. I, *Seeing the Form*, trans. E. Leiva-Meerikakis, San Francisco 1982, 78.

For Balthasar the *intellectus fidei* includes «this interior completion of the philosophical act in theology»² for God revealed his figure in a manner comprehensible to humanity (Jn 1,18). By this divine communication of Jesus Christ's full glory, the mysteries of faith – such as incarnation, resurrection and the Eucharist – come to be thought of as conforming to Anselm's axiom of the «necessity of faith».

Anselm lived in the Romanesque era. This style of architecture is an uninterrupted continuation from Roman days. On the intellectual plane as well one can detect no significant rupture. As a Benedictine monk, he views contemplative reason as an «aesthetic» category. It brings about a «spiritual intuition of measure and right relationship»³. The whole of the world as a form is the expression of God's inconceivable freedom and love. Therefore, the horizon of thought is already a priori encapsulated in a unity that is akin to an «unlimited limit». By wholly concentrating on «the inner structure and ordering of the mystery», Anselm frees his text of all personal features and attempts to faithfully mirror the divine impression. The intellectual, rational construction endeavors to explicate to the human mind what Christian faith is, fully knowing the «form» by what is apprehended in a faith which encompasses everything radically⁴. The light of faith is never seen as in contradiction to reason. God becomes impressed on the created spirit and thereby a further similarity is achieved.

2. The Elements of Balthasar's Treatment

In contrast to Barth⁵, Balthasar had at his disposal almost all of Anselm's corpus in the critical edition of F. S. Schmitt, O.S.B. As in all his other writings too, Balthasar makes abundant use of primary sources. He also desists from engaging in polemics. He devotes forty nine short pages to Anselm and treats his theology as having three moments:

1. aesthetic reason,
2. the radiance of freedom and
3. the victory of prayer.

² BALTHASAR, *The Glory of the Lord*, Vol. I, 146.

³ BALTHASAR, *The Glory of the Lord*, Vol. II, *Studies in theological Style: Clerical Styles*, trans. A. Louth, F. McDonagh, B. McNeil, San Francisco 1984, 18.

⁴ Cfr. AUGUSTINE, *De vera religione*.

⁵ Cfr. BALTHASAR, *The Glory of the Lord*, Vol. II (*Anselm*), 233, footnote 170.

Alas, in this volume no other figure receives such a short treatment.

In the introduction Anselm is praised for being «perfectly balanced» and for realizing in the purest form the concerns of a «theological aesthetics», contemplating «God's beauty in the freely fashioned form of the world»⁶. He situates Anselm's theology already decades before Bacht, Penco and Härdlin⁷ in a Benedictine, monastic context, rather than in a Scholastic one. The monastic realm is viewed by Balthasar as enabling the specifically Anselmian understanding of freedom. Freedom experiences itself as actualized by freely embracing spatial limits. Such an appreciation of freedom is thought of as central to the Benedictine charisma: «manifest in the consciousness of freedom and in a form of life sealed by freedom»⁸.

By his contemplation of «the highest rectitude», Anselm is seen as contemplating the dimensions of harmony, necessity, utmost freedom and absolute beauty rooted in the Godhead. Beauty and reason are even correlated – *rationis pulchritudinem* – and Balthasar is quick to point out that Anselm's monastic contemplation does not allow him to be carried away. It is neither ecstasis, nor feeling, but contemplative reason: *rationis contemplatio*, albeit contemplation of a reason on a pilgrimage of longing, between earthly faith and eternal vision (*meditetur... esuriat... desideret tota substantia mea*)⁹. The monk is the utter realist for he apprehends God's beauty in the freely fashioned form of the world¹⁰. Such beauty is beheld by the monk not only in concrete categories but equally when the mind ponders «the beauty of reason (*rationis pulchritudinem*)»¹¹. Such *speciosa ratione* is more than a light-hearted treatment by artists. The Swiss theologian stresses that cognitive problematics dominate Anselm's opus. He has little immediate concern for the expressivity of the form. A close nexus between thought and contemplation is established, allowing for thought to take on the form of meditation and even prayer. Against this background *rationes necessariae* as the foundational philosophical method become understandable. The subject of the philosophical act is also «the free dealings of the free God with a man-

⁶ *Ibid.*, 211.

⁷ Cfr. H. BACHT, *Theologie der Mönche*, in *Christ in der Gegenwart* 33 (1981) 51ff; G. PENCO, *Medioevo monastico*, in *Studia Anselmiana* 96 (1988) 537-548; A. HÄRDLIN, *Monastische Theologie: eine praktische Theologie vor der Scholastik*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 109 (1987) 400-415.

⁸ BALTHASAR, *The Glory of the Lord*, Vol. II (*Anselm*), 211. See also at 251.

⁹ *Ibid.*, 212.

¹⁰ *Ibid.*, 211.

¹¹ *Ibid.* Balthasar seems to have gleaned this insight from a then recently discovered, but incomplete work by Anselm. Cfr. also at footnote 1.

kind freely created and brought into new freedom by Christ»¹². This does not yield to an identification or near synonymy of philosophy and theology. They are, however, reciprocally and mutually interpenetrated (in a way osmotically, and yet retaining their independence therein). The *Monologion* and the *Proslogion* are divined as primarily philosophical in intention, whereas the remaining works are theological.

Faithful to this vision (= «Schau»), philosophical contemplation almost inevitably receives in a Benedictine and therefore monastic context the proper experiential ambience to be also theological: the choice of experience shapes the hermeneutics: «qui non crediderit non experietur, et qui non expertus non fuerit non cognoscet»¹³. Balthasar considers Anselm to be viewing «form and contents, method and subject matter» as tension-filled unities, mutually dependent within one organism¹⁴.

3. Aesthetic Reason

Therefore, in the first section entitled «Aesthetic Reason»¹⁵ the consonance of philosophy and theology in Anselm's writings are stated. The monk as the perfect philosopher contemplates the divine realities. Here Balthasar dialogues primarily with the *Monologion* and the *Proslogion* as the sources for Anselm's epistemological method.

Such a Christian reason «grows organically» from the question of Being investigated by antiquity. The two strands of thought, biblical revelation and pagan philosophy, are brought to perfection in the revelation of Christ. The monk living the evangelical counsels mediates the One. He is received by Balthasar and Leclercq as «the philosopher in the Christian realm»¹⁶. Taking up the ancient philosophical quest, the monk apprehends God in faith as a person¹⁷. Rightly, Balthasar justifies this asser-

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, 216; cfr. *I* 1: 284,27-31: «Nam qui non crediderit, non experietur; et qui expertus non fuerit, non cognoscet. Quantum enim rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia. Nemo ergo se temere immerget in condensa quaestionem, nisi prius in soliditate fidei conquista morum et sapientiae gravitate, ne per multiplicia sophismatum diverticula incauta levitate discurrens, aliqua tenaci illaqueetur falsitate»

¹⁴ *Ibid.*, 212.

¹⁵ *Ibid.*, 213-237.

¹⁶ *Ibid.*, 213.

¹⁷ *Ibid.*, 214.

tion by calling to mind that ancient philosophy was primarily a quest for the numinous. Faith reveals this God as one, free and loving. A separation between faith and reason would deprive reason of its enabling foundation and goal. But reason cannot be severed from creation. By implication, Anselm is seen in an intellectual climate that would outright reject tendencies towards – *post festum* – fideistic reactions. Reason so constituted is a defense against unbelief and impells one towards God.

In Anselm's beauty of reasoning (*pulchritudo rationis*) Balthasar discerns three moments: 1. the life liberated by truth, 2. conceptual insight and 3. the joy of the truth found (*delectatio*). These are the ingredients for an aesthetic theology¹⁸. Faith and prayer lead to reason's (*intellectus*) unfolding which in turn results in the beholder's rejoicing over the unity of all. For this to occur one must free cogitation from subjective intentions so «that God may reveal what he had previously concealed»¹⁹. In the Swiss theologian's judgment one must embrace truth with «life-giving love»²⁰. Such a life for the sake of truth calls for freedom from sin. Purity is the groundwork for epistemological progress. It also entails freeing oneself from bad inclinations. This opens the human mind to rectitude and truth. One does not experience such knowledge simply through physical, intellectual or ascetical achievements²¹ but by a prayerful life. Worship and reverence are key dimensions, naturally, of the prayerful attitude.

In contrast to Roscelin, Anselm is fully aware that a cleansing of the soul and a constant struggle in faith are necessary for obtaining what antiquity terms θεωρία²². Anselm does not belittle the impact sin has on the human state. Yet, given sin, the epistemological weakness it brings can be overcome by prayer, as the *Proslogion* demonstrates. Here Balthasar finds the *analogia entis* presupposed: «I do not try, O Lord, to penetrate your depths, because I do not at all compare my understanding to that; but I desire to understand in some measure (*aliquatenus*) your truth, in which my heart believes and loves»²³. Seeing in the epistemological act God intervening, Anselm maintains well before the IV. Lateran Council's definition a yet *maior dissimilitudo*²⁴. On one's own, every sinful human being is bereft of the epistemological

¹⁸ *Ibid.*, 215.

¹⁹ *Ibid.*, 216. Cfr. *Cu I* 1: 49,4: «ut Deus aperiat quod prius latebat».

²⁰ *Ibid.*, 215.

²¹ Cfr. *Regula Benedicti* and Plotinus.

²² BALTHASAR, *The Glory of the Lord*, Vol. II (*Anselm*), 216.

²³ *Ibid.*, 217; *P* 1: 100,12-17.

²⁴ DH 806.

sensorium needed to think in a manner commensurate to the divine object. Grace ameliorates this distance by making this distance comprehensible as distance; i.e. eliminates the hiatus without doing away with the analogy. In the confrontation between «your beauty» and «your harmony» the human mind experiences its inadequacies. In spite of all effort «there are things in God that his understanding cannot penetrate»²⁵. Grace is necessary for epistemological advance. Precisely for this reason it cannot be something extrinsic, imposed upon nature as an alien entity. At the same time grace also shrouds.

4. «Intelligere»

This brings one to Anselm's specifically Christian understanding: *intelligere fidei*. To understand things of faith is for Anselm a question of showing gratitude. «It seems to me negligence, if, after we have been established in the faith, we do not make the effort to understand what we believe»²⁶. Rightly, Balthasar argues in favor of this Anselmian understanding of reason because there is no «pure reason». Either there exists the post-lapsarian reason or the graced reason. *Tertium non datur*. As Balthasar renders Anselm's position: there «is no "pure reason", but only a reason sinful and redeemed, and colored by the historical dimensions of existence, and that it demonstrates from historical reality the conditions of its possibility and therefore, reduces to silence those who deny and scoff»²⁷. Balthasar adds that Anselm's *intellectus* is neither simply related to the Patristic reason nor an anticipation of the *ratio* of later Scholasticism. It is not an autonomous human mind, but one that is being led to a spiritual seeing: *videre*.

Perhaps as a result of his intensive discussions with Przywara and Barth on this topic, Balthasar stresses the significance of the «*analogia entis*» in Anselm's thought. «The formula for the analogy between God and the creature so characteristic of Anselm (*videt se non plus posse videre propter tenebras suas*) makes the philosophical one with the theological»²⁸. In Balthasar's judgment, Anselm does not merely

²⁵ I 13: 31,3f.

²⁶ Balthasar, *The Glory of the Lord*, Vol. II (Anselm), 219; Cu I 1: 48,18.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, 217f.

echo Augustine, but sees original sin depriving humanity specifically of important Balthasarian divine «predications»: namely beauty and harmony²⁹. At this point the archbishop goes beyond Augustine.

To Anselm a thing's true nature is opened in a spiritual way. To Balthasar the aesthetic moment of *videre* is a key-term with which to understand Anselm. The teacher opens a perspective and the student confesses: «Now I see clearly what up to now I had not noticed»³⁰. The vision thus imparted is evident, obvious, necessarily convincing and beyond contradiction. *Videre* has, as Balthasar demonstrates, a multitude of synonyms in Anselm's vocabulary. Balthasar describes a process which allows «truth and its grounds... to appear in its incontrovertibility». For this reason Anselm uses terms as *claritas veritatis*, *ratio necessaria*, *rationis necessitas* and *necessitas veritatis*. Anselm cannot help but call resistance to the acceptance of the truth so evidenced an absurdity³¹.

Quite convincingly, Balthasar terms Anselm's process of thought on one level «a spiritual demonstration» which is a protest against the «modern dialectic» of the monk's day³². Insofar as it remains a dialectic it posits things of the sensible realm against one another. Bound to that realm, it can never gain the plateau to think the unity which is aesthetic reason: «a simple understanding, not overwhelmed by the multiplicity of imaginations»³³. From such a vista one does come to realize the validity of Anselm's notions, such as fitting-ness, necessity, etc.

5. Faith and Reason

The relationship of faith and reason is complementary and harmonious. Balthasar employs on other occasions the bridal imagery to illustrate the relationship of reason and faith. Reason does not arrive at faith on its own. It is in need of faith in order to experience its own fulfillment. Here both Anselm and Balthasar successfully avoid dualism and attempt to integrate the subjective and objective. Thereby they succeed

²⁹ *Ibid.*, 218; cfr. *P* 16: 113,4ff.

³⁰ *Ibid.*, 220; cfr. *V* 9: 189,26: «video nunc aperte quod hactenus, non animadverti».

³¹ *Ibid.*, 222f.

³² *Ibid.*, 223; cfr. *I* 10: 289,18.

³³ *Ibid.*, 223; cfr. *I* 10: 289,18: «simplicem intellectum et non multiplicitate phantasmatum obrutum». One is reminded of Plato's observation, «the divine is simple»

in preventing faith from dwindling into interiority and reason from becoming the sole realm of objectivity.

Balthasar further avoids the pitfalls of rationalism and fideism by placing emphasis on the concrete and historic form of Jesus Christ, a topos Anselm himself never explicitly considers, but one which nevertheless is present in his works. Only with the aid of God's grace does reason meet faith, does the object reveal itself to the subject as personal and yet shrouded. Reason obtains a greater certitude about reality and lends credibility to faith. For the Swiss theologian, this is a gradual introduction by reason to faith through understanding the *praeambula fidei*. Sometimes Balthasar speaks of the perichoretic nature of faith and reason. It is the object of faith which as form draws the subject forth. Going beyond anything Anselm stated, Balthasar sees the content of faith and the act of faith forming one aesthetic act.

Certainly, this goes well beyond what Anselm had explicitly envisioned. It is nevertheless consonant with his basic tenets, since the abbot of Bec thought of faith – in keeping with the Semitic mind-frame and the Patristic tradition – as an experience. The Middle Ages called this a *conversio ad phantasma*. Ignatius further elaborates this notion by his attempt to integrate the senses in the prayerful surrender (*indiferencia*)³⁴. Balthasar along with Anselm would never relinquish the objective evidence of faith, arrived at in an ecclesial, more specifically monastic experience.

Betraying his long occupation with Anselm, Balthasar brilliantly sums up Anselm's epistemology. He marks out as a central illustration of Anselm's teachings the tenth chapter of the *Monologion*. This is accomplished in a fourstep-summary:

1. the mere ostensive naming of a significant name, such as man; 2. the inward thinking of a name (*nomen cogitare*); 3. the spiritual apprehension of the thing itself through a sensible image (*imago*); 4. the spiritual apprehension of the thing itself by reason (*ratio*)³⁵.

Here Balthasar takes up an important distinction. While the *imago* only signifies the *figura sensibilis*, reason (*ratio*) is capable of apprehending the underlying and overarching *universalis essentia*³⁶. The *universalis essentia* can only be arrived at if one is able to derive from the sensible world general terms such as «species, man, person...». To Anselm, Balthasar concludes, Nominalist philosophy would be a

³⁴ P. Knauer (trans.), *Ignatius von Loyola, Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*, Würzburg 1998, 110f; cfr. *Retreat Book*, No. 23.

³⁵ BALTHASAR, *The Glory of the Lord*, Vol. II (*Anselm*), 224; cfr. M 10: 25,49.

³⁶ This beholding of the essence of matter is as old as occidental philosophy. In German since idealism this spiritual act is considered under the term "Wesensschau" and is aligned with the term "Wesenserkenntnis" (insight into the essence of matter).

«contradiction in itself»³⁷. Without universals, philosophy is an impossible task, for it would be unable to arrive at synthetic statements.

The conceptual vision (*simplex intellectus*) is no mean feat. It demands experience and a synthetic vision (called *speculatio*, *meditatio* and *consideratio*) in order to arrive at a unifying judgment, which is a *iudicium animae* not a *iudicium rationis*. This vision of the whole eclipses human reason, but one can perceive – Balthasar probably means this – features of it. While only fragments are beheld, they – the fragments – contain the guarantee of the whole³⁸. Balthasar does not tire of stressing that it is the *analogia entis* which allows the thinker to comprehend that he/she can no longer see: *videt se non plus posse videre*³⁹. Or, as Anselm puts it in the *Monologion*: «It can be comprehended most evidently... (that it) cannot be comprehended by human knowledge»⁴⁰. And he observes later on in the same treatise: one «understands rationally that it is incomprehensible (*rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*)»⁴¹. Here again, as in *Sponsa Verbi*, the Swiss theologian does not hesitate to remind the reader that «the theological act is rooted in the philosophical»⁴². Consonant with recent tendencies within scholarship to appreciate better the interrelated unity of both disciplines, Balthasar already made out in Anselm this correlation of the two. The free spiritual creature of God contrasts itself to the absolute Spirit and experiences itself as free and spiritual.

To Anselm ideas are not the result of a logical deduction from sensible matter alone. Rather, Balthasar implies they result from the central event of the incarnation. In this context Balthasar quotes the preface for the feast of Christmas:

Through the mystery of the incarnate Word the new light of your brightness has shone onto the eyes of our mind; that knowing God visibly, we might be snatched up by this into the love of invisible things⁴³.

The theological object supplies the enabling context for its being known, to Anselm, Bonaventure, Balthasar, and others. The «Gestalt's» effulgence is the condition for the possibility of rapture and knowledge. «The beautiful is above all a 'form' and

³⁷ BALTHASAR, *The Glory of the Lord*, Vol. II (Anselm), 225.

³⁸ *Ibid.*, 227.

³⁹ *Ibid.*; P 14: 112,1.

⁴⁰ *Ibid.*; M 36: 54,16-18.

⁴¹ *Ibid.*, 228; M 64: 75,1-12.

⁴² *Ibid.*; cfr. BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1961, 346ff, written two years prior to vol. II of *The Glory of the Lord*.

⁴³ BALTHASAR, *The Glory of the Lord*, Vol. I, 119f.

the light does not fall from above and from outside, rather it breaks forth from the form's interior»⁴⁴. The *creatrix essentia* became human and the believer becomes Christoform. This actualizes the human spirit, and makes the theology it undertakes an *imago trinitatis*. In contrast to Augustine – so Balthasar – there is in Anselm's work a greater stress on the total freedom and spontaneity involved in God's self-disclosure⁴⁵.

In the *Monologion* a philosophical path is treaded to arrive at Christian reason. The arrival is not a simple human achievement but «the free self-expression of God», Whose «generation» is a Trinitarian achievement. While this reminds one of Augustine, Balthasar is quick to add that the insistence on divine freedom and the spontaneity of his self-disclosure is an Anselmian addition. Anselm was at the verge of giving up when suddenly the answer «emerged». By living the attitudes of faith, hope and charity, in Balthasar's judgment, Anselm was able to gain knowledge. Therein the *appetitus naturalis ad Deum* finds its movement and goal. The believing act becomes the ability to see matters divine. The human mind actualizes itself as *imago trinitatis* in this attitude by the strength of revelation, which Balthasar describes as «the word of eternal love»⁴⁶.

6. The *Proslogion*

Balthasar would receive scholarship's general agreement in observing that the *Proslogion* is but a condensed form of the *Monologion*. The formula, «quiddam maius quam cogitari possit», is the equivalent to the *Monologion*'s «id quo maius cogitari nequit». Both denote «a dynamic movement of thought»⁴⁷. However, this dynamism comes not from a concept, but rather from «the revelation of the mercy of the Father in the suffering son». Here a relevant formula appears: «That (mercy) can be thought neither greater nor more just»⁴⁸.

According to Balthasar, Anselm joins statements on essence and on existence. The abstract observation must find a «pendent» in reality. If this is the case, Anselm

⁴⁴ *Ibid.*, 151.

⁴⁵ BALTHASAR, *The Glory of the Lord*, Vol. II (*Anselm*), 229ff.

⁴⁶ *Ibid.*, 231.

⁴⁷ *Ibid.*, 232.

⁴⁸ *Ibid.*; cfr. *Cu* II 20: 131,29: «ut nec maior (misericordia) nec iustior cogitari possit».

argues, the reality, which is cause for the highest thought, must exist. Therefore, one does not deduce God from a mere concept. Rather the philosophical occurs in the «theological experience of the revelation of the mercy of the Father in the suffering Son»⁴⁹. Balthasar gives Anselm's «philosophical» proof a soteriological justification. This «ut nec maior (misericordia) nec iustior cogitari possit» is for Balthasar nothing less than an «overwhelming of the aesthetic reason of faith by the incomprehensibility of the divine love». Balthasar thus appreciates Anselm's Johannine view.

The realization of this dynamic structure of aesthetic reason gives cause for joy, *gaudium* and *delectatio*. The hidden terrestrial harmonies are likened to the experience of a discoverer who had concentrated his thought for a long time: «gaudeo invenisse - I rejoice in finding»⁵⁰. Yet, along with de Lubac, Balthasar notes a rupture in the *Proslogion* and cautions that this intellectual joy of discovering a proof for God's existence should not be confused with the *visio beatifica*: with the joy of beholding God face to face, which is still withheld. Constantly Balthasar stresses the *comprehendit incomprehensibile esse* – and its variants – and parallel to it the *sola fide* in his chapter on Anselm. This is further evidence that he wrote this chapter with Barth and the problematics surrounding the *analogia entis* in mind. The meditation leads into the joy of God and not back to the subject who conjectures. Consequently this joy of the aesthetic reason is seen to be grounded in a staurocentric attitude. In the third Meditation, Balthasar remarks as he closes the first section, Anselm finds nothing but the joy of a grace «given... as Christ's Easter present»⁵¹.

The second section, titled «The Radiance of Freedom»⁵², is more dogmatic in nature. Balthasar draws heavily on the treatises *Cur Deus Homo*, *De Veritate*, *De conceptu virginali et de originali peccato*, *De libertate arbitrii* and the *Meditatio*, dwelling on Anselm's definition of freedom. This freedom is ultimately found only in the *unitas* and *identitas* of the Godhead. To the degree that human freedom participates in triune freedom, it becomes free. Therefore, it cannot be a part of freedom in the full sense to choose between good and bad, i.e. to be exposed to temptations. Through the two components of law and grace, divine freedom encounters «creaturely freedom». One may consider *Cur Deus Homo* as a demythologizing of the doctrine of redemption by seeing salvation history as the revelation of divine freedom. If God is freedom, Augustine's teachings on sin and predestination need to be

⁴⁹ *Ibid.*, 233.

⁵⁰ *Ibid.*, 234; cfr. *P Prooem*: 93,20.

⁵¹ *Ibid.*, 237.

⁵² *Ibid.*, 237-253.

reconsidered, in Anselm's judgment. Convincingly, Balthasar sees the *analogia entis* not as an abstract principle – as in later theologies – but as an *analogia libertatis* in Anselm's thought. Absolute freedom calls to creaturely freedom. The revelation of divine freedom is the encounter of humanity with its freedom as a permit to enter into communion. In this event humanity is drawn through grace to absolute freedom. The human freedom thereby attained freely wills (intends) what God freely wills (intends) human will (intention) to will (intend). Concord between divine will and human will is the goal. This in turn excludes the ability to sin as a constitutive element in the human condition. Triune freedom knows not the ability to sin. It is viewed as germane to Anselm's doctrine of freedom that human beings strive to attain this state of created freedom.

7. «Rectitudo»

The term used by Anselm to define this alignment of the true and good is rectitude. Balthasar here considers the dimension of the beautiful as again implied⁵³. The correspondence of something existent to the highest norm is termed true. Therefore, in Anselm's judgment, the ontic acknowledgment of truth always already contains an ethical truth. As a consequence, Anselm's definition of freedom is that «freedom of the will is the power of preserving the rectitude of the will for the sake of rectitude itself»⁵⁴. This effects a novel vista on what freedom, without the aberrations caused by original sin, truly means. Only where the opposition between autonomy and heteronomy has been overcome by a theistic view of life is true freedom beheld. By way of *rectitudo* the mind apprehends a way of participating in full, i.e. divine freedom. Again Balthasar quotes the central Anselmian line: «voluntas non est recta quia vult recte, sed recte vult quoniam recta est»⁵⁵.

Against this background Balthasar then illustrates how Anselm contrasts divine freedom with Adam's freedom. Anselm thinks of divine freedom as an identity of «being and self-being»⁵⁶, which is necessarily free of coercion, because it is existent

⁵³ *Ibid.*, 239.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, 240; cfr. *Co* 3; 265, 28f. «A will is not upright because it wills rightly, but it wills rightly because it is upright».

⁵⁶ *Ibid.*

prior to every other thing. In the fall Adam lost his *rectitudo voluntatis*. Balthasar seems to stress that unmerited grace alone can restore rectitude.

Balthasar seems to ask whether one can uphold the relational definition of truth and yet claim that God is in and of himself true. He finds an explanation in the «identity of being and self-being». Here one might ask whether a Trinitarian answer would not have been better. Trinitarian life has laid down prior to time the norms of willing. Since Trinitarian life is established by living the norms, necessity and freedom are one in the Godhead.

Although he had lost the original rectitude – which is the consonance of his will with the divinely ordained good – he still possesses freedom. This reduced freedom still can be utilized to preserve rectitude. Because it was God's free act which created Adam, his creature retains some form of freedom. This freedom is idled (*otiosa*) and is reactivated by prevenient and subsequent «grace alone». The acquisition of divine freedom by human freedom is seen in a dialogical and hence personal way. The human being is impelled towards the same rectitude as God's. To this salvific end *memoria* and *intellectus* serve: to establish the *rectum cor*⁵⁷. Interestingly, Balthasar points out that Anselm hardly mentions the Augustinian term of *delectatio spiritalis*, which was later to play an important role in the controversies surrounding Jansen⁵⁸. The *analogia entis* in Anselm's deliberations «becomes the *analogia personalitatis* or *libertatis*»⁵⁹; it is the freest and truest obedience to submit to the will of God. In this context Balthasar dwells on the bridegroom – bride analogies used by Anselm⁶⁰.

8. The *Cur Deus Homo*

If such is the nature of freedom, according to Balthasar, Anselm's treatment of redemption in the *Cur Deus Homo* must follow therefrom. Not by necessity (*debere*) but freely (*sponte*) does Christ suffer death to save humanity. Balthasar uses the term «inner necessities» to express Anselm's understanding of the divine salvific act. One might want to ponder whether today «congruencies» would not be a more fitting

⁵⁷ *Ibid.*, 244; cfr. *M* 68: 179, 5-9; *Co* 2: 265, 1-9.

⁵⁸ *Ibid.*, 243.

⁵⁹ *Ibid.*, 245.

⁶⁰ *Ibid.*, 244f.

term. However, if this is freely willed, how have God's plans for creation been affected by humanity? As the abundant quotes from Anselm attest, Balthasar conducts a thorough exegesis. Anselm only briefly treats, in Balthasar's judgment, Augustine's aesthetic justification of evil. Human beings were not created as a substitute for the fallen angels, but possessed their own value in God's estimation. Going beyond Augustine, Anselm develops a subtle difference. While God's honor remains untouched by virtue of divine punitive justice, God's love suffers dishonor. He is therefore grateful for the love given him: *Deus ei scit gratias*⁶¹. Humanity's rendering this in turn originates in rectitude, a virtue given by God⁶².

In Balthasar's view Anselm's argument has «nothing of the "juristic"»⁶³. Anselm outright rejects the notion that God was in need of «the blood of the innocent». The Swiss theologian explains that the blemished pearl cannot be part of an ontological union⁶⁴. The rectitude is restored by human beings rising up again. Balthasar interprets Anselm to mean that humanity is an effective party in salvation. Were it merely an inner-Trinitarian event, salvation would not affect humanity, for God's expressivity would be missing. For this reason a God-man is needed. Only then is the covenant upheld and does humanity remain a full partner therein. Christ does not merely mediate in an Arian fashion between God and humanity. Echoing the Chalcedonian formula – fully human and fully divine –, Christ also effects a restoration of the covenant: *pacti efficacia*⁶⁵. Here again Balthasar's Chalcedonian Christocentrism comes to bear. This interpretation is consonant with Anselm. If the monk says, «I must (*debeo*) be wholly yours», when entering the monastery, he imitates the God-man: *suscipe*. The creaturely free act of wholly giving oneself to eternal freedom finds in Christ a model: both in its human *suscipe* and in its goal, Trinitarian freedom.

Since the fall, the Fathers knew that satan holds dominion over humanity. The Fathers perceived satan to have rights over mankind like a master holding rights of ownership over his slaves. Inevitably this held the dangerous prospect of a dualism. God and satan could be seen as opponents on an equal footing. Some arrived at the conclusion that ransom had to be paid to satan in order to free humankind. Anselm rejects the concept of satan holding any rights at all over mankind. As a con-

⁶¹ *Ibid.*, 248; cfr. EADMER, *Vita Anselmi* I, 41 (PL 158, 73B).

⁶² *Ibid.*, 249.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, 243; cfr. *Cu* I 10: 66,25.

⁶⁵ *Cu* II 16: 118,18.

sequence, Anselm cannot share the Patristic view of Christ paying a ransom to the devil. Rather, Anselm argues that this debt is owed by humanity to God. Humanity has not given the honor due to God. Owing to the deleterious effects of sin, humanity has nothing to offer to satisfy God. Christ, God's only begotten, reconciled his Father with humanity in his death. In the *Cur Deus Homo* Anselm demonstrates how Jesus Christ repays the debt humankind owes to God since the fall in a manner rising above a merely juridical act.

When we say God exercises weakness or lowliness, we do not understand this in accordance with sublimity of his impassible nature but in accordance with the weakness of the human substance which he bore... We show that the person of God and of man was one. Therefore, we do not understand the incarnation of God to have involved any abasement: instead, we believe the nature of man was therein exalted⁶⁶.

Anselm reveals in his discussion with Boso that the incarnation would not have been necessary for satisfying satan's claims on humanity. This catches Balthasar's interest. He is less interested in the *rationes necessariae*. What, then, is the mission of Christ? To keep his commandments, to honor and serve him, God created rational beings. Humanity finds blessedness and perfection in this service to God. Yet, simply forgiving the sins would not be just in Anselm's argument. Then sinner and non-sinner would be on an equal footing. For this reason atonement is necessary. It is important to note that God in his omnipotence, *qua Deus*, is not dishonored. Rather, in his disobedience the sinner had destroyed the only order in which he can render praise and worship to God. Only insofar as humanity dishonors God does it destroy creation. The human being created by God no longer reflects the beauty of his/her maker and therefore no longer can praise the creator⁶⁷. Since humanity cannot out of itself restore the created order, only God can atone for sin. However, since on the other hand humanity owes this satisfaction, only the Son of God, only the God-man, could bring this about. To Anselm's mind God must fulfill *rectitudo* out of his own necessity, otherwise, the world would cease to be good⁶⁸.

⁶⁶ G. W. OLSEN, *Hans Urs von Balthasar and the Rehabilitation of St. Anselm's Doctrine of the Atonement*, in *Scottish Journal of Theology* 34 (1981) 49-61, at 51; cfr. J. HOPKINS, *A Companion to the Study of St. Anselm*, Minneapolis 1972, 187f.

⁶⁷ BALTHASAR, *The Glory of the Lord*, Vol. II (*Anselm*), 251; cfr. above: «disorder in the divine entourage», or «disorder at the divine, royal court».

⁶⁸ Balthasar supports this view against some then current views: «Nowadays it has become fashionable... to revolt against the soteriology as outlined by St. Augustine and put into a system by Anselm of Canterbury (though it was first indicated by St. Paul himself), that God the Father, in order to restore peace between

Balthasar supports Anselm in his Trinitarian point of departure. Generally, Anselm's view of salvation is rejected as «feudal» and culturally deformed. Balthasar clearly disproves of this evaluation. Quite rightly and in felicitous agreement with numerous other philosophers and theologians, Balthasar thinks that Anselm's theory of satisfaction bears little resemblance to juridical thinking. One must go back along with Anselm to creation. By a free covenant with humanity God frees this humanity «for absolute freedom». Redemption is an outgrowth of creation. «Christ is not an (Arian) instance of mediation, but rather the effectiveness of the covenant itself (*pacti efficacia*); on him, therefore, the whole human race founded on Adam can converge as its center», Balthasar interprets Anselm⁶⁹. Reading Anselm closely, Balthasar quotes from the *Cur Deus Homo*: «you (human being) do not possess what you give of yourself»⁷⁰. On the other hand Christ does not effect something that is merely owed. The response can be but «the impetus of ever greater love», for Balthasar⁷¹.

God chose to rehabilitate humanity in order to have a full covenant partner in humanity. Humankind had to be enabled to share in divine freedom. The motive of incarnation and redemption is an *analogia personalitatis*. The triune God wishes to re-establish a correspondence between himself and the world. Thus, for Anselm God is content to remove the juridical consequences of Adam's fall. Only a purified heart can perceive the harmony of creation and behold the beauty of the world as a reference to the Trinity's immanence in the form of Christ. Only a purified soul will behold in the «figure défigurée» the beauty of theophany. What Anselm only indirectly suggests, Balthasar develops further. The *analogia entis* is ultimately the *analogia personalitatis*. This is the center of Balthasar's theological aesthetics. Perhaps Anselm served indeed as a co-inspirer. Through the incarnation the Christian is configured towards the τῶπος Χριστοῦ»and mediates God's being to the world⁷².

God and the world wished to or was obliged to sacrifice his Son. Does this not betray a cruel God, who in order to restore his honor, as Anselm phrases it, resorts to such horrible means as the total abandonment of his Son on the cross? To think and speak thus is to forget creation and salvation are not unilateral decisions of God the Father, but – speaking humanly – the result of trinitarian communication and prayer. Son and Spirit had a share no less original than that of the Father». Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Christian Prayer*, in *Communio* 5 (1978) 15-22, at 20f.

⁶⁹ BALTHASAR, *The Glory of the Lord*, Vol. II (*Anselm*), 250.

⁷⁰ *Cu* I 20: 87,23f.

⁷¹ BALTHASAR, *The Glory of the Lord*, Vol. II (*Anselm*),.

⁷² Since both «das Sein» as being and «das Sein» as Being are written with capital letters in German and Balthasar as a consequence does not distinguish between the two in his writings, one encounters in this regard some difficulty. For the above text: Here one senses him threading a *via media* between German idealism's self-actuation and Barth's theomonism (as Balthasar understands it). Going beyond Przywara,

9. John the Divine and Beauty

In general one sees now how a Johannine outlook assists the author in the interpretation of Anselm. At times the two are blurred. To Balthasar Anselm exemplifies Christian aesthetics almost *par excellence*. Since revelation is found in salvation and the created order, Anselm's theology radiates a rectitude and balance quite remarkable. Gerard Manley Hopkins is cited as a confirmation of this evaluation. The American Anselm scholar Jasper Hopkins had stated admiringly: «the systematic unfolding and almost total internal consistency of the writings of Anselm of Canterbury have long been cause for amazement». He notes «a perfect harmony» between the early and late writings⁷³. This is a feature Anselm has in common with Balthasar. The Swiss theologian also unravels one consistent and coherent mosaic of faith throughout his writings.

As a Benedictine monk, Anselm is aware of the underlying perfect harmony and balance of proportions in the one universe. The primary reality is the revelation of who Christ is. The wisdom of the divine Logos was understood to be cosmological. All of the world was *vestigium dei* and therefore sacred. For this reason he cannot help but see a necessary balance and harmony between human freedom and that of God. While human freedom depends on God's freedom, both together demonstrate the unsurpassable beauty of God to the world. The *rationis pulchritudo*, the beauty of reasoning, becomes an independent argument supporting Anselm's reasons for the incarnation. The *rationis pulchritudo* is paralleled by the *rationis contemplatio*, the monastic contemplation⁷⁴.

Balthasar convincingly regards «Anselm's aesthetic reason, which considers the mystery of salvation», as an «ultimately monastic reason»⁷⁵. The non-Christian contemplation of classical antiquity – seen in exemplary form in Plotinus – achieves in the revelation of Christ its *theoria*. Distinct from both the Patristic *intellectus* and the still future *ratio* of High-Scholasticism, «reason is for Anselm the spirit's capacity to gain insight is quite an original approach. To think means to make something spiritually visible. Therein both the monk and his commentator agree»⁷⁶. Contrary to dialectic

he emphasizes divine presence in the world. Cfr. G. DE SCHRIJVER, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu: étude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar*, Leuven 1983.

⁷³ Cfr. HOPKINS, *A Companion*, 3.

⁷⁴ V 11: 191,11.

⁷⁵ BALTHASAR, *The Glory of the Lord*, Vol. II (Anselm), 251.

⁷⁶ *Ibid.*, 220.

tical theology, Anselm advances an «aesthetic reason», able to overcome a dialectics bound to sensible matter. Such «an aesthetic reason» is grounded in contemplation and is able to unite all perspectives into one whole vision. This is «a simple understanding, not overwhelmed by the multiplicity of imaginations»⁷⁷.

Both creation and salvation are necessarily free acts of God. Human reason possesses the capacity to uncover an internal, consistent logic which allows one to perceive the consonances, and consequently the necessities of various components in the reciprocal roles as contributors to the whole. In the spontaneity of human freedom – as the conscious affirmation of freedom comes about through relations – lies the key to understanding Anselm's theory of salvation.

It is loving, creaturely freedom, which wholly gives itself up to eternal freedom, and on its side finds a model in the trinitarian freedom of the Son, whose spontaneous loving obedience to the Father is necessitated by nothing, but in the splendors of his absolute freedom is that which is most acceptable to God and, to that extent, most necessary: «debut facere, quia quod voluit fieri debuit; et non debuit facere, quia non ex debito»⁷⁸.

The *Cur Deus Homo* states: «He ought to do it, because what he wills, ought to be done; and yet he does not have to do it, because it is not required of him as a debt»⁷⁹. With no harm to him, God makes his «con-descendence» proportionate to the human condition⁸⁰. For this reason «juridical» is in Balthasar's view not the correct adjective for Anselm's theory of salvation. Thereby, Balthasar means to state that while certainly atonement has a juridical element, it is not the heart of God's salvific intention according to Anselm. Participation in divine life is to be facilitated by the *bonitas Dei*.

Unlike Christ, no human being could offer himself beyond all calculation. Anselm sees in atonement the covenant of God with his people upheld. This is the deeper cause for rejecting a purely legalistic interpretation of Anselm's theory of atonement. As an outgrowth of triune life, it occurs «spontaneously». If a legal dimension is to be conceded, it is part of a yet greater moment: God is mercy and to that degree not in contradiction to his own laws (which he himself had promulgated in divine sovereignty), which are again a part of his divine inner consistency and coherence.

⁷⁷ «Simplicem intellectum et non multiplicare phantasmatum obrutum», *Ii* 10: 289,10. Cfr. BALTHASAR, *The Glory of the Lord*, Vol. II (*Anselm*), 223, including footnote 111.

⁷⁸ *Ibid.*, 252.

⁷⁹ *Cu* II 18: 129,6-8.

⁸⁰ OLSEN, *Hans Urs von Balthasar*, 56.

The necessity encountered here lies in the inner-Trinitarian freedom of the Son⁸¹. It occurs within the context of fittingness (*rectitudo*). God cannot be less than fully himself. In this perspective necessity is nothing external or accidental. To lay the narrow legalistic reading to rest, Balthasar quotes Anselm: because «it is not required of him (Christ) as a debt (*quia non ex debito*)»⁸².

10. Balthasar's Soteriology: a Nuanced Appropriation and Further Development of Anselm's Theory of Atonement

In pursuing Anselm's soteriology an examination of Balthasar's theory of atonement must go beyond the slender essay on Anselm in *The Glory of the Lord*. Balthasar attempts to tread in this regard a *via media*. He wants to posit neither a radical divine *απαθεια*, nor a simple, equal mutuality in effecting salvation. Both positions bring unwelcome results. If one states a simple equal mutuality between God and the contingent event of crucifixion, one cannot avoid the consequence of identifying God with the world process. History becomes a part of Trinitarian life. Balthasar wants to avoid a Hegelian identification of the world with the Trinity in a process-like approach. Still, like Bulgakov he considers the generation of the Son the first divine *κένωσις*⁸³. On the other hand, the model of divine immutability holds the prospect of deism.

Balthasar's interpretation of *Cur Deus Homo* can best be understood by considering volume III of *Theodramatik*. There one finds a sustained treatment of the soteriological problem. According to the biblical evidence sin touches something in God, perhaps an «outer honor» which calls forth divine wrath⁸⁴. Balthasar points out that the Old Testament attests to this about one thousand times.⁸⁵ The New Testament affirms it as well. God's judgment is divine anger at sin (Heb 12,29; 1Cor 3,12; 1Pet 1,7). Sin is taken seriously (Jn 12,31; 16,10f). God's saving justice saves humanity by the concentration of all sin in Christ (2Cor 5,21; Gal 3,13). Scripture attests to the re-

⁸¹ BALTHASAR, *The Glory of the Lord*, Vol. II (*Anselm*), 252.

⁸² *Ibid.*, 252, footnote 277; *Cu* 18: 129,6-8.

⁸³ BALTHASAR, *Theodramatik*, Vol. III, *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 273-299; *Id.*, *Theodramatik*, Vol. III, *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 148-155.

⁸⁴ BALTHASAR, *Theodramatik*, Vol. III, 236f; for Anselm, cfr. also 15-63.

⁸⁵ BALTHASAR, *The Glory of the Lord*, Vol. II (*Anselm*), 290.

alism of salvation. This is the basis for Balthasar's soteriology. Lactantius' treatise *De Ira Dei* plays a significant role in demonstrating this⁸⁶. It shows divine involvement in the world and rejects the concept of divine impassibility held by numerous Church Fathers. In this perspective – as well as in Anselm's – anger is an integral moment of divine grace. In the Godhead mercy and justice as well as anger and dishonor are not contradictions. On the cross the divine anger is revealed as divine suffering. God engages with the world. Here – in contrast to Anselm – Balthasar makes a distinction between God's outer and inner dishonor, inflicted by humanity's sin.

Of central concern for Balthasar is to demonstrate that Christ's living obedience of the Father in crucifixion is more than a symbol for God's intense love of humanity, or simply the removal of God's anger. It is God's effecting reconciliation of humanity to himself, by «substituting» his only-begotten Son for humankind. The substitution *pro nobis* and *pro me* (Gal 2,20; 1Cor 15,3) is more than a mere act of superficial solidarity. It is an ontological concentration of sin in the God-man, which is rejected by God the Father. This in turn brings forth a total «abandonment» of Christ by his Father on the cross (as regards this sin).

While the notion of divine honor is problematic today in Balthasar's understanding, Anselm's basic intuition is correct: divine justice is gracious and exigent. Therein divine love is revealed. The Swiss theologian considers the cross as a Trinitarian drama and thereby he thinks he can overcome the objection that the Father is being cruel in sending his Son to such a death. All three divine persons freely conceive and execute the plan of redemption. In the extreme *diastasis* of abandonment and descent into hell by Father and Son in the Holy Spirit the divine love is revealed as overarching and annulling the sinfulness of the world. Such love is a fulfillment of God's role in the covenant and the restoration of humanity as a full covenant partner in divinely granted freedom. Anselm's theory of freedom shines through here. Within this horizon the Anselmian «juridical» theory of divine honor/dishonor and justice finds its proper place within a deeper penetration and profounder justification⁸⁷. Yet, in comparison to Anselm, Balthasar in no uncertain terms shifts the emphasis. No longer is God's injured honor in the foreground, but divine love is.

⁸⁶ *Ibid.*, 315f.

⁸⁷ BALTHASAR, *The Glory of the Lord*, Vol. VII, 207ff.

11. Interjections

Gerald O'Collins⁸⁸ characterizes Balthasar's position as «monstrous». This amounts to a misunderstanding of Balthasarian theology as a whole. But as Raymond Schwager proposes, if Balthasar were to emphasize more the divine anger as an expression of divine compassion and solidarity, such a misunderstanding could have been avoided⁸⁹. In critical dialogue with contemporary theologians such as Küng, Galot, Schillebeeckx and Bultmann, Balthasar's position on the salvific value of Jesus' crucifixion gained its unmistakable contours. He particularly expressed disagreement with Karl Rahner's position⁹⁰. Christ's obedience on the cross does not merely signify and express the fact that God is «always already» reconciled with sinners, but, as Balthasar never fails to insist that through and in the cross Christ effects reconciliation⁹¹.

Rahner contends, in a fashion faithful to Thomas, that it is impossible for a secondary cause to effect change in the divine. Therefore Rahner outright rejects the Anselmian notion that Christ's sacrifice appeased divine wrath; no change occurs in God. On the other hand, Balthasar must grant that a change occurs. For this reason Jesus must be the Christ, that is to say, must be both God and man. No Arian-like subordinate identity will suffice. One might make the case that Anselm's soteriology assists Balthasar in combating what he perceives as Arian tendencies in twentieth century theology.

We must get away from a subordinationist or Arian view of the redemption: a supreme God the Father issuing orders to an inferior God (*theos deuterios*) or demigod or superman. No, as Christians our starting point can only be a consubstantial (*homoousios*) trinity, in which the freedom, dignity and spontaneity of the Son and Spirit do not just approve and execute the orders of the Father's creative and salvific plan, but conceive it at the very beginning in the most perfect unity with him. Now, in this plan of salvation, it is the Son who will have to suffer in order to justify the world, even though guilty, being judged finally "very good"; it is he who will have to bear the weight like a spiritual Atlas. So it is not enough to think of him just acquiescing in what the Father proposes. No we have to accept that the proposal proceeds originally from him, that he offers himself to the Father in order to sustain and save the work of creation. And it seems to me that this proposal of the Son touches the heart of the Father – to speak in human

⁸⁸ G. O'COLLINS, *Interpreting Christ*, Oxford 1983, 152-155.

⁸⁹ R. SCHWAGER, "Der wunderbare Tausch" zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986, 5-44.

⁹⁰ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie. Wissenschaft und christlicher Glaube*, Vol. 15, Zürich 1983, 236-264.

⁹¹ BALTHASAR, *Theodramatik*, Vol. III, 253-262.

terms – more profoundly than even the world's sin; it opens in God a wound of love from before creation – or, if you like, it is the sign and expression of this ever-open wound in the heart of the trinity. A wound identical with the procession and circuminsession of the divine persons in their perfect beatitude. This wound comes before the fall, which is the point St. Anselm is concerned with, namely, the offence done to the Father by sin, the offence expiated by the Son, the only one capable of this work which must be supererogatory. And if the wound of which we speak comes before all this, there is no problem in accepting that. For the salvation of the world, the Father sends the Son, guided on the earth by the Spirit, who at every moment indicates to him the will of the Father and that this will is at once an infinite love of creatures and infinite respect for the offer of the Son, which has been accepted by the Father and allowed by the Spirit to be realized, to the point of that supreme diastasis of the Father and the Son on the Cross, which is in truth the ultimate revelation of the tripersonality of God⁹².

Following in Bulgakov's wake, Balthasar sees the wound inflicted on the Father as discrediting creation⁹³. Creation is a Trinitarian opus. The dishonor original sin had caused, is *vis-à-vis* almighty divine nature – and therefore secondarily also for humanity – surely superficial, i.e. not mortal, yet real. Whatever change occurs in God is effected by the inner-Trinitarian initiative. On the other hand vulnerability is eternal and is addressed by the divinity. Hence, no harm is done to divine sovereignty – and adjoined to its immutability⁹⁴. In the introduction to *Die großen Ordensregeln*, Balthasar sees in Christ not only a mission which distinguishes him as a person; he is the Father's mission. «He does not identify with it; from eternity he is identical with it. This is his truth... he is not obedience, his (very) essence is complete obedience, and this is for him eternal freedom». The reference to eternal freedom indicates his debt to Anselm⁹⁵.

12. The Trinitarian Ductus

From early on Balthasar does not separate Christology from the Trinitarian doctrine. Along with the Cyrillian reception of the council of Chalcedon, he maintains

⁹² As translated by J. Saward, *The Mysteries of March. Hans Urs von Balthasar on the Incarnation and Easter*, Washington 1990, 159f, note 15, from BALTHASAR, *Au Coeur du mystère rédempteur*, Paris 1980, 39f.

⁹³ BALTHASAR, *The Glory of the Lord*, Vol. VII, 213ff.

⁹⁴ Cfr. BALTHASAR, *Theodramatik*, Vol. III, 240f. 248, 252-262; Id., *Cordula oder der Ernstfall*, 4th ed., Einsiedeln 1966, 63-65; Id., *Mysterium Paschale*, in *Mysterium Salutis*, III, 2. Einsiedeln 1962, 133-137; Id., *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics*, Vol. VII, *Theology: The New Covenant*, trans. O. Davies, A. Louth, B. McNeil, J. Saward, San Francisco 1991, 213ff.

⁹⁵ BALTHASAR, *Die großen Ordensleben*, 2nd rev. ed., Einsiedeln-Zürich-Köln 1962, 9f.

that «one of the Trinity suffers for us»⁹⁶. Without the reality of the contents of this formula, soteriology is an impossible task. Also this aspect reveals the internal consistency and abundant wealth of insights characteristic of Balthasar's endeavor. If he defines the «Gestalt» as the «universale concretum et personale», i.e. God's universal truth and love in one concrete form, then he does not make a case for a vague unifying principle. His «Schau der Gestalt», his sense for the whole, navigates him successfully through the treacherous waters of soteriology. In Christ the *plerôma* of the trinity corporeally dwells⁹⁷.

By recapitulating the central moments of Balthasar's soteriology one senses a nuanced change in the appropriation-process of Anselm's soteriology. The Trinitarian dimensions are fully developed and the «wound» takes on a different quality. Yet, the wound/dishonor in the Godhead remains and is repaired by the actual crucifixion of Christ. This is integrated into the wealth of the Father's soteriology and Balthasar's own contribution.

In spite of its richness, this polychrome tableau defies systematization. Every serious critique of Balthasar's model must be cognizant of this (O'Collins, Rahner, Schwager). The salvific event – as a Trinitarian event – defies a forced interpretation into a totally coherent system because of the mystery-nature of salvation⁹⁸.

13. Affirming the Christian Genius

The whole of Anselm's thought reaches its culmination and «final illumination» in his prayers. «Aesthetic reason» is prayer⁹⁹. It is neither a Patristic *intellectus* nor a Scholastic *ratio* but a «spiritual vision»¹⁰⁰. In every life-situation it might occur suddenly (*subito*). It is an occurrence similar to the Platonic «exaiphnes»¹⁰¹. Fulfilled

⁹⁶ Rahner avoids using this formula lest one confuse the two natures of Christ. Cfr. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Vol. 15, 210-213.

⁹⁷ Cfr. Col 2,9; BALTHASAR, *Theologik*, Vol. II, *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 20-23.

⁹⁸ Cfr. BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 133-153, 104; Id., *Au coeur du mystère Rédempteur*, 10ff; Id., *Pneuma and Institution*, *Skizzen zur Theologie*, V, Einsiedeln 1974, 403f; Id., *Theodramatik*, Vol. III, 211. 218-224. 236. 310.

⁹⁹ BALTHASAR, *The Glory of the Lord*, Vol. II (*Anselm*), 212.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 220.

¹⁰¹ *Ibid.*, 230-234.

freedom is «freedom [grounded] in the good»¹⁰². Anselm sees freedom fulfilled as the ability to «see nothing that lies beyond their desire and thus can no longer sin because of it»¹⁰³. The most fitting term is concord. Human freedom transcends itself and attains a quality of freedom which is concord and love. Here the church becomes most real.

The only alternative is the abyss «sine fundo... nisi misericordia retineatur»¹⁰⁴. This is the consequence of the loss of rectitude. Again, Anselm is referred to: God did not have to suffer, but humanity needed a suffering God. Anselm is consistently interpreted by Balthasar in a staurocentric manner. Balthasar cites Anselm even to state that the mother of God is angry at the sins committed. After thematizing the Christological, staurocentric and Trinitarian dimensions of Anselm's thought, Balthasar touches briefly the Marian dimension in Anselm's works. The hope of humanity rests in the third prayer to Mary, in the fact that the Mother of God has made Jesus humanity's brother. This fact brings consolation, for therein lies salvation's certitude.

In what follows, Balthasar quotes from Anselm's Orations dealing with Christ and Peter, Paul, John and Mary Magdalene. This is done to demonstrate Anselm's broad understanding of faith as multi-dimensional. It integrates the Petrine («gather up the sheep»), Pauline («teaching-you... educate in the faith of Christ»), Johannine («love one another») and even the Magdalenian («grief») elements of faith¹⁰⁵. It serves to illustrate how «Anselm puts down his roots everywhere in the manifest almightiness of love»¹⁰⁶. Every state of life is open to the *analogia libertatis* which is «this concord of love». In the controversy over investiture Balthasar considers the defense of the liberty of the Church and of the Holy See as articulating his life-long care for the *concordia* of the mystical body. The unity and the holiness of the Church, the uncompelled freedom of Christ's bride, are threatened. The secular order can only defend this ecclesial freedom and never dominate it. To Anselm, freedom is an indispensable necessity.

As if to put to shame those criticizing Anselm for being rationalistic, Balthasar quotes Anselm:

¹⁰² *Ibid.*, 253.

¹⁰³ *Ibid.*, 253; *Ca* 6: 243,20-22; 25: 273,29f.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 254; *C* 8: 275,13f.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 256f.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 257f.

as we are aware of the sun through its rays before we see it unveiled, so we are aware of God from the reflection (speculation) of our reason: if we discover anything true in the light of truth, then we are aware at the same time of him by recognition and love in faith and hope. In the future we shall see him face to face¹⁰⁷...

And so, for Anselm there remains – as Balthasar observes – a «yearning longing for glory»¹⁰⁸.

One might object to Balthasar's overflowing wealth of citations. They hold the danger of a lost focus, structure and theme. Over long sections it is more a dialogue with the respective texts than a rigorously sustained argument. Hints are dropped, suggestions floated and vistas opened, only to be explained and developed at other places. The vision is sometimes blurred by virtue of its comprehensiveness. These are the negative consequences of a broad approach. Sometimes one is tempted to believe one should not press all of a theologian's writings under the overarching aesthetic concern. This notwithstanding, he certainly does not abuse Anselm's writings as a mere stone-quarry for a deliberate construction of his own approach to theology. He is able to demonstrate a fundamental, inner harmony which ultimately is non-contradictory. He considers the symphonic interrelatedness of theology as grounded in scripture and tradition. Like Anselm and all major theologians he struggles to join with the symphony of the Church Catholic through time and space: *sentire cum ecclesia*. Balthasar avoids the rigidity of a system and even points out how scripture is deliberately unsystematic.

Balthasar writes in the style of an artist on a meandering journey of exploration. One shares in the joys of discovery the author makes. The author is quite independent from scholarly opinions on Anselm and refrains from engaging in a dialogue with such sources even in the footnotes. This has the advantage of producing yet more sharply the intellectual profile of Anselm. The result is a greater fidelity to the issues Anselm raised and the solutions he offered.

Balthasar's approach has frequently been criticized as Christomonism. Knowledge of God occurs only in Christ. The pneumatological and ecclesiological dimensions receive little attention in «clerical styles» but are treated later in volume VII. Easily one can take the last quote Balthasar has on the chapter devoted to Anselm as an indication of what his ideal of a theologian was. It is a citation from Eadmer's *Vita II*:

¹⁰⁷ *Ibid.*, 259.

¹⁰⁸ *Ibid.*

He whose aim in serving is directed towards the recovery of the kingdom of eternal life strives to stick to God through thick and thin and with unshakeable perseverance to place his whole trust in him... Strong in patience, he rejoices in all things and says with the Psalmist: *Magna est gloria Domini*. This glory, even in this earthen pilgrimage, he has a taste of; and as he savours he desires it; and with great desire he salutes it while yet far off. Thus he is supported by the hope of attaining it, and consoled by it in the midst of all earthly dangers, and he sings with great joy: *Magna est gloria Domini*¹⁰⁹.

It is important to note the valence Balthasar attributes to the thought of Anselm he profiles. Rather Anselm's attitude to faith and his theological conduct are central to the cognitive and existential actuation of faith (= «Vollzug des Glaubens») in the Church. The monastic unity of philosophy and theology serve this purpose.

Prayer is not a mere beautiful postlude, but central to understanding Anselm. Prayer is the fitting description of Trinitarian dialogue: «What we describe anthropomorphically as Trinitarian dialogue might just as rightly be called Trinitarian prayer»¹¹⁰. Both Anselm and Balthasar see in theology a particular form of participation in divine life. It is «pure archetypal prayer», paradigmatic for the entire attitude, form and contents of our human prayer¹¹¹. Therefore, Balthasar believes «creation and salvation to be acts of the whole trinity»¹¹².

The exuberance of perspectives and citations Balthasar supplies can endanger the ability to keep the aesthetic focus. One does detect a slight tendency towards description and narration rather than argumentation. Philosophers and biblical scholars find this somewhat disconcerting at times. His ability to perceive all the figures in one sweeping perspective is a convincing argument for his aesthetic intuition. The rediscovery of Christ in the center of theology entails seeing that all facets of this discipline refer to this one form. All theologians play the one and same score. One finds, even in a theologian like Anselm, a contrapuntal blending of opposites into one symphonic concordance.

Balthasar judges Anselm to represent something of the *kairos* of his age.¹¹³ His theology is deemed singular, harmonic and symphonic because it is oriented towards truth¹¹⁴. Flowing from this, scripture and Magisterium are judged to be interrelat-

¹⁰⁹ *Ibid.*, 259; cfr. EADMER, *Vita* II; 32; PL 158, 93.

¹¹⁰ BALTHASAR, *Christian Prayer*, 19.

¹¹¹ *Ibid.*, 20.

¹¹² *Ibid.*, 21f.

¹¹³ *Ibid.*, 29.

¹¹⁴ *Ibid.*, 22f.

ed¹¹⁵. Anselm is seen as continuing the monastic-contemplative tradition of the first millennium with a special concern for the Benedictine emphasis on freedom, community and dialogue.

¹¹⁵ BALTHASAR, *The Glory of the Lord*, Vol. I, 555.



NOVITÀ



GIOVANNA PARRAVICINI

MARIJA JUDINA: PIÙ DELLA MUSICA

libro + CD in preparazione

Marija Judina (1899-1970) è stata una dei più grandi pianisti russi del '900, sconosciuta in Occidente ed emarginata in patria a causa dell'ostracismo del regime, che aveva paura del suo cristianesimo senza riserve, del suo temperamento indomito e della sua indipendenza di vedute. Il volume ne ripercorre le vicende biografiche e l'attività pianistica, tratteggiando un ritratto di straordinaria umanità e offrendo nel contempo, attraverso l'annesso cd, un saggio dell'interpretazione intensa e originalissima di Marija Judina di alcuni grandi musicisti, da Bach a Mozart e Musorgskij.

In appendice, due saggi di Marija Judina su Brahms e su Musorgskij ci offrono un esempio della sua lettura dell'opera musicale.



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

Anselmo d'Aosta, pensatore e poeta del mistero mariano

Manfred Hauke

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Il nesso della mariologia con la cristologia

Il 900° anniversario della morte di sant'Anselmo d'Aosta (2009) ha potuto ricordare l'importanza enorme di questo teologo medievale per l'elaborazione della dottrina cristiana¹. Anselmo (1033-1109) ha avuto un ruolo decisivo per l'elaborazione sistematica della dottrina cristiana, mettendo in contatto la ragione con la fede. Non senza ragione, egli viene anche chiamato "padre della scolastica"².

Il nostro teologo ha avuto un notevole impatto anche sullo sviluppo della mariologia³. Per la crescita del suo contributo e la sua prima ricezione è stato significa-

¹ Per uno sguardo panoramico, vedi G. BINDING, *Anselm von Canterbury*, in *Lexikon des Mittelalters* I (1999) 680-687; B. MCGINN, *I dottori della Chiesa* (Giornale di Teologia, 289), Brescia 2002, 180-186 (or. ingl. *The Doctors of the Church*, New York 1999); H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit* II, Einsiedeln 1962, 219-263 (tr. it. *Gloria* II, Milano 1978, 191-234); I. BIFFI, *Anselmo d'Aosta e dintorni*, Milano 2007.

² Vedi p. es. F. KEMPF, *Die innere Wende des christlichen Abendlandes während der gregorianischen Reform*, in *Id. e altri* (edd.), *Die mittelalterliche Kirche I. Vom kirchlichen Frühmittelalter zur gregorianischen Reform* (Handbuch der Kirchengeschichte, a cura di H. Jedin, III/1), Freiburg im Breisgau 1985, 485-538 (539).

³ Vedi, con ulteriore bibliografia, R.T. JONES, *Sancti Anselmi Mariologia*, Mundelein, Illinois 1937; J.S. BRUDER, *The Mariology of Saint Anselm of Canterbury*, Dayton, Ohio 1939; A. EMMEN, *De Betekenis van St. Anselmus voor de Onbevleete Ontvangenis*, in *Studia Catholica* 29 (1954) 249-262; C. BORNTRAGER, *The Service of Our Lady according to St. Anselm of Canterbury*, in *Studi Storici dell'Ordine dei Servi di Maria* 12 (1963) 17-56; H. GRAEF, *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung*, Freiburg im Breisgau 1964, 194-198; G. ROSCHINI, *Maria Santissima nella storia della salvezza*, vol. I, Isola del Liri 1969, 386-389; H. DU MANOIR, *La piété mariale de saint Anselme de Cantorbéry*, in *PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS* (ed.), *De cultu mariano saeculis VI-XI*, vol. III, Roma 1972, 597-611; M. SCHMAUS, *Die dogmatischen Grundlagen des Marienkultes nach Anselm von Canterbury*, in *op. cit.*, 613-629; P. MEINHOLD, *Die Stellung der Gottesmutter in der Theologie des Anselm von Canterbury*, in *op. cit.*, 631-650; H. CHAVANNES, *Quelle lumière les «Orationes» de saint Anselme à la sainte Vierge projettent-elles sur la preuve de «Prosligi-*

tivo l'ambiente monastico: «Anselmo era un monaco. La vita religiosa, con la sua liturgia quotidiana, la sua ricerca della preghiera privata, le sue amicizie, è stata un ambiente privilegiato per lo sviluppo di una dottrina e di una devozione sobrie, integrate nell'insieme del *Credo* e nel culto divino»⁴. «Dopo due secoli di scarsa produzione mariologica, Egli appare come il rinnovatore e il propulsore del movimento mariologico al tramonto del sec. XI, preparando la via a S. Bernardo ed ai mariologi susseguenti»⁵. Vista l'ampiezza delle sue opere⁶, Anselmo ha scritto poco su Maria. Tuttavia questi pochi brani hanno un valore importante e influenzano notevolmente il tempo posteriore. Si tratta specialmente di contributi nei trattati *Cur Deus homo*, *De virginali conceptu et peccato originali* e di tre lunghe preghiere dirette alla Vergine. Qui si vede il legame preferito della dottrina mariologica con la cristologia (e la soteriologia).

Nel *Cur Deus homo*, Anselmo vuol dimostrare la "necessità" dell'Incarnazione e della morte del Salvatore in croce⁷. L'argomentazione punta sull'analisi del peccato con cui l'uomo offende l'onore di Dio. Siccome tale offesa si rivolge contro il Dio infinito, l'uomo stesso non è in grado di riparare questo danno. Deve intervenire Dio. D'altra parte, la giustizia chiede che l'uomo stesso corregga il peccato contro Dio. Questo dilemma si risolve solo con l'arrivo del Dio-uomo che soddisfa il peccato umano con la sua morte, come massima espressione dell'amore.

on»?, in *op. cit.*, 651-664; A. KRUPA, *De Maria matre misericordiae sancti Anselmi Cantuariensis doctrina*, in *op. cit.*, vol. IV, Roma 1972, 487-498; F. HOLBÖCK, *Geführt von Maria. Marianische Heilige aus allen Jahrhunderten der Kirchengeschichte*, Stein am Rhein (CH) 1987, 247-258; A. KOLPING, *Anselm von Canterbury*, in *Marinenlexikon* 1 (1988) 168s; L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei teologi latini medievali*, Cinisello Balsamo 2000, 125-134; M. O'CARROLL, *Theotokos. A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary*, Eugene, OR 2000, 33s; G. D'ONOFRIO, *Il Mysterium Mariae nella teologia e nella pietà dell'alto medioevo latino (secoli V-XI)*, in E. DAL COVOLO – A. SERRA (edd.), *Storia della mariologia* I, Roma 2009, 505-566 (555-558); L. CATALANI, *Il modello scolastico*, in DAL COVOLO – SERRA, *op. cit.* (2009), 673-699 (676s). Testi scelti: TMSM III (= *Testi mariani del secondo millennio III. Autori medievali dell'Occidente, secoli XI-XII*, a cura di L. Gambero, Roma 1996), 82-84; vedi anche ANSELMO D'AOSTA, *Orazioni e meditazioni*, Milano 1997, 160-215 (= orat. V-VII; analisi e commento di C. MARABELLI).

⁴ T. KOEHLER, *Storia della Mariologia*, in S. DE FIORES – S. MEO (edd.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Cinisello Balsamo 1985, 1385-1405 (1394).

⁵ ROSCHINI I (1969) 386.

⁶ *S. Anselmi Opera Omnia*, a cura di F.S. Schmitt, 6 voll., Edinburgh 1946-1961; vedi già PL 158-159. Sulle opere spurie trasmesse sotto il nome di Anselmo vedi l'elenco, con qualche tentativo per identificare gli autori, in ROSCHINI I (1969) 387-389.

⁷ Cfr. B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore* I, Cinisello Balsamo 1991, 371-390 (or. fr. *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut* I, Paris 1988); C. SCHÖNBORN, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*, Paderborn 2002, 241-253 (tr. it. *Dio inviò suo Figlio*, AMATECA VII, Milano 2002); M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore* (Nuovo Corso di Teologia sistematica, 3), Brescia 2008, 588-598.

In questo contesto, qui soltanto brevemente sintetizzato, si inserisce anche l'importanza di Maria. Quando Anselmo riflette donde e come Dio deve assumere la natura umana, egli presenta quattro possibilità:

«Dio può creare l'uomo in quattro modi. O da uomo e donna, come lo dimostra l'uso abituale; o né da uomo né da donna, come egli ha creato Adamo; o da un uomo senza donna, come ha formato Eva; o da una donna senza uomo, ciò che non ha ancora fatto. Per dimostrare che anche questo modo sia possibile per Lui... niente è più conveniente che assumere quell'uomo... da una donna senza uomo». Sarebbe più degno in questo caso nascere da una vergine? E' evidente che il Dio-uomo doveva nascere da una vergine. Come il peccato ha avuto inizio con una donna, così anche il rimedio al peccato doveva provenire da una donna. Una vergine è stata la causa di ogni male, una vergine doveva essere quindi anche la causa di ogni bene⁸.

In questa riflessione, Anselmo accoglie il parallelismo tra Eva e Maria, ben sviluppato già nella teologia patristica⁹, ma lo inserisce in una riflessione speculativa più profonda sui motivi dell'Incarnazione. L'antitesi tra Eva e Maria presenta la Madre di Dio nella sua purezza e nella pienezza di grazia, preparando così la strada per il dogma dell'Immacolata Concezione: Maria si trova nell'amicizia con Dio sin dall'inizio della sua vita e accoglie in sé Cristo, il paradiso ristabilito.

2. La preparazione al dogma dell'Immacolata Concezione¹⁰

«Quella vergine... fa parte di quelli che furono purificati prima della sua nascita per mezzo di Lui [il Dio-uomo] ed Egli venne assunto da lei in questa sua purezza». È una constatazione importante che la purezza della Beata Vergine viene dalla futura morte del Salvatore¹¹: la passione salvatrice di Cristo può avere il suo influsso (come causa finale) già prima della sua attuazione storica.

Con questo rinvio alla redenzione anticipata (chiamata più tardi "preredenzione", *praeredemptio*), Anselmo formula un elemento sistematico importante per la futura

⁸ *Cur Deus homo* II,8.

⁹ Cfr. M. HAUKE, *Introduzione alla Mariologia* (Collana di Mariologia, 2), Lugano 2008, 81s.; M. HOFMANN, *Maria, die neue Eva. Geschichtlicher Ursprung einer Typologie mit theologischem Potential* (Mariologische Studien, 21), Regensburg 2010 (in preparazione).

¹⁰ Vedi già la puntualizzazione in EMMEN (1954); A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie* (Katholische Dogmatik, V), Aachen 1998, 296s.; C. POZO, *María, nueva Eva*, Madrid 2005, 324s.

¹¹ *Cur Deus homo* II,16. Cfr. *De conceptu virginali et originali peccato* 18.

dottrina dell'Immacolata Concezione. Sarà il francescano inglese Guglielmo di Ware (sec. XIII) ad introdurre l'idea esplicita della preservazione: «Tutta la mondezza della Madre venne dal suo Figlio. Conseguentemente, lei ebbe bisogno della Passione di Cristo non già per il peccato che ebbe, ma per il peccato che avrebbe avuto se lo stesso Figlio non l'avesse preservata per mezzo della fede» (dei suoi genitori)¹².

Un altro elemento significativo è la formulazione del peccato originale che non appare più legato al processo della generazione in quanto tale, ma viene visto come difetto spirituale, come *absentia debita iustitiae* (assenza della giustizia dovuta)¹³. Per questa ragione non ci vuole più (come in Agostino) il riferimento al disordine della concupiscenza carnale che trasmette il peccato originale, bensì il fatto della privazione della grazia a causa del primo peccato. La concupiscenza è collocata tra le conseguenze del primo peccato, ma non viene più presentata come parte essenziale dello stato caduto¹⁴.

Un riflesso della santità della Vergine si trova nella festa della concezione di Maria nel seno di sua madre. La memoria liturgica di questo evento era giunta dall'Oriente fino in Italia meridionale, raggiungendo anche l'Irlanda donde si diffuse in Inghilterra. Guglielmo il Conquistatore abolì il festeggiamento liturgico dopo l'invasione dei Normanni (1066), ma sin dal 1120, la festa venne di nuovo celebrata¹⁵. Il festeggiamento non indicava ancora la libertà di Maria dal peccato originale, ma preparava la conoscenza esplicita del dogma dell'Immacolata Concezione.

Durante l'episcopato di Anselmo a Canterbury (1093-1109) quindi non ci fu la festa dell'Immacolata Concezione. Nonostante ciò, il suo influsso favorevole per lo sviluppo della dottrina mariana fece sì che gli fu attribuito il racconto della "Visione di Elsino", un abate incaricato da Guglielmo il Conquistatore di portare un messaggio al re di Danimarca. «Sorpreso durante il viaggio da una tempesta, egli invocò la Vergine, la quale gli inviò un angelo che chiese, in cambio della sua salvezza, di far celebrare la festa della Concezione. All'abate fu indicato anche di usare l'ufficio

¹² Guglielmo di Ware, *Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B.M.V.* 10, citato in S.M. CECCHIN, *L'Immacolata Concezione. Breve storia del dogma*, Città del Vaticano 2003, 60s.; cfr. HAUKE, *Introduzione alla Mariologia*, 196s.

¹³ *De conceptu virginali et originali peccato* 3, 27. Cfr. BRUDER (1939) 62s; KOLPING (1988) 169.

¹⁴ Cfr. H. KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde. In der Scholastik* (Handbuch der Dogmengeschichte, II/3b), Freiburg im Breisgau 1979, 129-130. Sull'impostazione sistematica (essenza del peccato originale "originato"), vedi L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre* (Katholische Dogmatik, III), Aachen 1997, 421-428.

¹⁵ Cfr. CECCHIN, *Immacolata Concezione*, 20s.; P. HAFNER, *The Mystery of Mary*, Leominster-Chicago 2004, 82s.

della “Natività” e di sostituire quella parola con “Concezione”. Con questo racconto si voleva dare una ragione alla festa che, dopo la soppressione, si stava cercando di ripristinare in tutta l’Inghilterra»¹⁶. Proprio l’Inghilterra sarà all’avanguardia per formulare la dottrina esplicita del concepimento immacolato di Maria nel grembo di sua madre: Eadmero presenta per la prima volta in Occidente l’idea, mentre Guglielmo di Ware e Duns Scoto forniscono la base sistematica con il ricorso alla pre-redenzione¹⁷.

Anselmo non insegna ancora la libertà di Maria dal peccato originale¹⁸. La sua purificazione si compie tramite la fede, prima della concezione del Figlio di Dio¹⁹. Tuttavia, il nostro teologo attribuisce alla Madre di Dio la santità più grande possibile. La formulazione di questo principio assomiglia alla formulazione della “prova ontologica” dell’esistenza di Dio che non viene accettata dalla maggior parte dei filosofi. Questo fatto, però, non incide sulla mariologia. Ecco il famoso testo:

«Quantunque il Figlio di Dio sia stato veramente concepito da una vergine purissima, la cosa non avvenne tuttavia per necessità, come se, secondo la ragione, una prole santa non potesse essere generata da una madre peccatrice attraverso una generazione del genere, ma perché era conveniente che il concepimento di quella natura umana avvenisse da una madre purissima. Era decoroso (*decebat*) infatti che quella vergine rifulgesse di una purezza tale che, all’infuori di Dio, non se ne possa concepire una maggiore; perché a lei Dio Padre si disponeva a dare il suo Figlio unico, che egli amava come se stesso, dal momento che era stato generato uguale a lui, dal suo cuore.

Pertanto... Dio Padre e la Vergine avevano in comune l’unico e medesimo Figlio, che aveva scelto di fare di lei la propria madre consustanziale, nella quale lo Spirito Santo voleva operare, affinché in lei venisse concepito e da lei nascesse colui dal quale egli stesso procede»²⁰.

Si noti la formulazione emblematica che Maria rifulgeva “di una purezza tale che, all’infuori di Dio, non se ne possa concepire una maggiore”. Qui la riflessione teologica è invitata a spingersi al grado massimo di purezza per una creatura in dipendenza dall’evento redentore di Cristo. Il richiamo alla massima purezza possibile assomiglia linguisticamente alla formulazione della “prova ontologica” dell’esistenza

¹⁶ CECCHIN, *Immacolata Concezione*, 21, con riferimento a *Miraculum de conceptione Sanctae Mariae* (PL 159, 323).

¹⁷ Cfr. CECCHIN, *Immacolata Concezione*, 31-34; 56-74; B. HECHICH, *La teologia dell’Immacolata Concezione in alcuni autori prescolastici*, in S.M. CECCHIN (ed.), *La “Scuola Francescana” e l’Immacolata Concezione*, Città del Vaticano 2005, 141-158 (150-154, su Eadmero).

¹⁸ *Cur Deus homo* II, 16: «è nata con il peccato originale perché anche ella ha peccato in Adamo “in cui tutti hanno peccato”» (Rm 5,12).

¹⁹ *De conceptu virginali* 18. Cfr. D’ONOFRIO (2009) 556.

²⁰ *De conceptu virginali* 18 (it. in TMSM 3, 83s.) (corsivo di Hauke).

di Dio nel *Proslogion*²¹. L'apposita frase viene accolta, senza mettere il nome dell'autore, all'inizio della Bolla *Ineffabilis Deus* con cui Papa Pio IX definì il dogma dell'Immacolata Concezione: Maria, secondo il piano eterno di Dio per l'Incarnazione del suo Figlio, «sempre assolutamente libera da ogni macchia di peccato, tutta bella e perfetta, possiede una tale pienezza di innocenza e si santità, di cui, dopo Dio, non se ne può concepire una maggiore»²².

Le conseguenze sistematiche della dottrina anselmiana per la santità di Maria sin dall'origine si mostrano già in un allievo di Anselmo, Eadmero († 1141), il primo teologo ad insegnare espressamente il concepimento immacolato di Maria²³. Eadmero non si ferma, come il suo maestro, a sostenere la liberazione della Vergine dal peccato originale nel seno materno, ma va più in là, arrivando praticamente alla formulazione del dogma dell'Immacolata Concezione. Il teologo ribadisce: non si può sopportare che Maria sia stata presso la sua concezione sotto il dominio del peccato, portato nel mondo dal diavolo. Se Geremia e Giovanni Battista furono santificati già nel grembo materno, quanto più Maria, la Madre di Dio. Per affrontare l'obiezione che Maria proviene da genitori peccaminosi, Eadmero usa il paragone della castagna che esce senza spine da un guscio spinoso. Dio poteva liberare Maria dal peccato originale (*potuit*); era conveniente realizzare questa possibilità (*decurit*); quindi Dio lo fece (*fecit*). Questo principio, reso famoso più tardi da Duns Scoto, non può provare una tesi distaccata dalla Rivelazione, ma è una frase di sostegno per approfondire i dati della Rivelazione stessa in cui è implicito il dogma.

3. Il compito salvifico di Maria nelle preghiere anselmiane²⁴

3.1. Collocazione storica delle orazioni “a santa Maria”

Le tre orazioni *ad sanctam Mariam* furono composte attorno al 1074 (quindi ancora in Normandia) per l'insistenza di un confratello di nome Gandolfo, futuro vescovo di Rochester²⁵. Esse sono la quinta, sesta e settima della raccolta delle *Orationes*

²¹ Cfr. KOLPING, *op. cit.*, 169.

²² Pio IX, Bolla *Ineffabilis Deus*, in *Enchiridion delle encicliche* II, Bologna 1996, n. 739.

²³ Cfr. GAMBERO (2000) 135-143; HAUKE, *Introduzione alla Mariologia*, 195s.

²⁴ Vedi i testi delle *Orationes* V-VII con una traduzione italiana in ANSELMO D'AOSTA (1997) 160-215; seguiamo questa traduzione; il testo latino è già riportato in PL 158, 948-959; ed. Schmitt III, 13-25; un'altra traduzione (del 1996) si trova in TMSM III, 84-94.

²⁵ Cfr. J. LONGÈRE, *Le Orations ad sanctam Mariam e il genere letterario del Mariale*, in DAL COVOLO – SER-

i cui tre incipit formano, se letti di seguito, l'acrolago *Sancta Virgo Maria (Sancta et inter sanctos, Virgo mundo venerabilis e Maria, tu illa magna)*. Anselmo nota:

«Non una sola volta, ma spesso un fratello mi sollecitò a comporre una grande preghiera in onore di santa Maria... misi insieme a comporre una prima orazione colle caratteristiche richieste; ma venuto a sapere che essa non era stata tale da soddisfare il richiedente, fui invitato a comporne una seconda. E siccome, similmente, neppure da questa trasse motivo di soddisfazione, ne feci una terza che fosse infine all'altezza»²⁶.

In Normandia e in Inghilterra (dopo il 1066 sotto il dominio dei Normanni) la devozione alla Vergine era particolarmente viva, come dimostra proprio l'ambiente del monastero benedettino di Le Bec, dove Anselmo era abate. Il monastero era dedicato a Maria. Nella «storia di una nobile famiglia legata al monastero leggiamo di miracoli operati per l'intercessione di "santa Maria di Le Bec"»²⁷.

«Le tre preghiere sono mirabili per il ritmo poetico che si esprime e ricorre instancabilmente in rime e assonanze, per l'introspezione dell'animo del credente in rapporto alla salvezza e per l'abbondanza dei titoli appropriati ad esprimere il rapporto di Maria con Dio, con l'umanità e con lo stesso cosmo. L'acme delle scoperte anselmiane è rappresentato dalla maternità spirituale della Vergine, su cui ritorna compiuto come per una consolante rivelazione. Ne consegue l'affidamento a lei»²⁸.

3.2. Il superamento del "torpore" spirituale grazie all'intercessione materna di Maria

La prima preghiera porta il titolo "Orazione a santa Maria quando la mente cade nel torpore". "Torpore" «indica uno stato di paralisi, d'insensibilità di cui sono responsabili i peccati»²⁹. Il filo conduttore della preghiera è il contrasto tra la bruttezza del peccato in colui che prega e la santità splendente di Maria. Questo tema si annuncia già all'inizio:

«Santa Maria, che dopo Dio sei tra i santi unica in santità, madre di verginità mirabile, vergine di fecondità amabile, tu hai generato il Figlio dell'Altissimo, all'umanità perduta hai partorito il Salvatore;

RA (2009) 567-589 (584-586). Sull'importanza teologica e spirituale delle preghiere anselmiane vedi H. BARRE, *Prières anciennes*, Paris 1962, 287-307; I. BIFFI, *Preghiera e teologia nelle "orazioni meditative" di sant'Anselmo*, in BIFFI – MARABELLI (1997) 31-64; ristampa in ID., *La filosofia monastica: "sapere Gesù"* (Opera omnia), Milano 2008, 215-251.

²⁶ *Epist.* 28.

²⁷ MARABELLI, *op. cit.*, 161.

²⁸ S. DE FIORES, *Maria sintesi dei valori. Storia culturale della mariologia*, Cinisello Balsamo 2005, 181.

²⁹ MARABELLI, *op. cit.*, 161.

Signora che tutta risplendi in grande santità, che tutti sovrasti in tanta dignità, tu certo possiedi potenza e pietà non minori. A te, genitrice di vita, madre della salvezza, tempio di misericordia e tenerezza, a te cerca di presentarsi questa mia povera anima, dal morbo dei vizi illanguidita, dalle ferite dei peccati spezzata, dalle piaghe dei castighi imputridita. Per quanto riesce, così moribonda, cerca di supplicare te: con i tuoi meriti potenti e le tue dolci preghiere abbi la bontà di risanarla»³⁰.

La traduzione italiana appena riportata non rende le finezze del testo latino e della sua struttura ritmica. Citiamo invece letteralmente in latino un piccolo brano centrale, quello che costituisce proprio “l’epicentro” dell’intera poesia:

Heu pudor sordentis iniquitatis (Ah, aver pudore della sporca ingiustizia,)
In praesentia nitentis sanctitatis (quando si è davanti alla candida santità!)
Heu confusio immundae conscientiae, (Lasciarsi confondere dalla torbida coscienza)
in conspectu fulgentis munditiae (quando si vede la purezza splendente!)³¹

Oppure, un po’ avanti:

O tu illa pie potens et potenter pia Maria (Maria, bontà potente, potenza buona,)
de qua fons est ortus misericordiae (da te è sgorgata la fonte della misericordia)
ne contineas precor tam veram misericordiam, (non trattenere, ti prego, una misericordia tanto vera)
ubi tam veram agnoscis miseriam (là dove tanto vera vedi la miseria).
...
Si maior est miseria mea quam mihi expediat: (Se la mia colpa fosse maggiore di quanto mi conviene,)
eritne minor misericordia tua quam te deceat? (sarà la tua misericordia minore di quanto ti si addice?)³².

3.3. Maria “riconciliatrice del mondo”

Il tema del “torpore” continua anche nella seconda preghiera, l’ “Orazione a santa Maria quando la mente è agitata dal timore” del divino giudizio. «Chi otterrà più facilmente il perdono al colpevole con la sua intercessione, di colei che ha allattato il Giudice giusto e il Salvatore misericordioso di tutti e di ciascuno?»³³.

Gesù e Maria non vengono messi sullo stesso piano, ma sono strettamente legati tra di loro, come dimostrano, a titolo di esempio, i seguenti brani:

«Ogni volta... che pecco contro il figlio, lascio irritata anche la madre, né posso offendere la madre senza offendere anche il figlio. Uomo peccatore, ora che farai? Dove mai fuggirai? Chi mi riconcilierà col figlio, se ho nemica la madre? Come torna-

³⁰ *Oratio V* (op. cit., 165).

³¹ *Op. cit.*, 167.

³² *Op. cit.*, 169.

³³ *Oratio VI* (op. cit., 177).

re in pace con la madre, se con me è irato il figlio? Ma voi, anche se entrambi insieme siete offesi, non siete anche entrambi clementi? Colpevole contro il Dio giusto, fuggi dunque dalla madre buona del Dio misericordioso. Colpevole contro la madre offesa, fuggi dal figlio buono della dolce madre. Mettiti tra l'uno e l'altro, colpevole contro entrambi. Gettati tra il figlio buono e la madre buona»³⁴.

Il brano è notevole anche per il fatto che non viene introdotta una specie di “divisione dei compiti” nel senso che a Gesù Cristo venga attribuita la giustizia e a Maria la misericordia. In entrambi i testi invece appare sia la divina giustizia (che viene offesa) sia la divina misericordia (che perdona). L'associazione di Maria a Cristo viene accentuata fortemente, come dimostra tra l'altro l'espressione *mundi reconciliatrix*, “riconciliatrice del mondo”³⁵:

«A chi perdonerai, dimmi, Giudice del mondo, chi riconcilierai, dimmi, riconciliatrice del mondo, se tu Signore condanni e tu Signora allontani un pover'uomo che confessa le vostre grazie con amore, le sue disgrazie con dolore. Unico Salvatore, dimmi, chi salverai, madre della salvezza, dimmi, per chi pregherai se un peccatore che si detesta e vi supplica viene agitato dai tormenti...?»³⁶.

Il termine “riconciliatrice” (come altri termini simili nel medesimo periodo, p.es. “riparatrice” e “redentrice”)³⁷, si presenta in un contesto che accentua l'intercessione di Maria di fronte di Cristo Giudice. Come retroscena è implicita, inoltre, la cooperazione libera della Beata Vergine all'Incarnazione. Non compare ancora, come invece in diversi autori sin dal sec. XII (in particolare Arnaldo di Bonneval) l'associazione di Maria al sacrificio redentore³⁸. D'altra parte, nella preghiera citata si vede

³⁴ *Op. cit.*, 181.

³⁵ *Op. cit.*, 183.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Sul contesto storico della dottrina, vedi M. HAUKE, *La cooperazione attiva di Maria alla Redenzione. Prospettiva storica (patristica, medievale, moderna, contemporanea)*, in TELESOPHORE CARDINALE TOPPO et al. (edd.), *Maria, “unica cooperatrice alla Redenzione”. Atti del Simposio sul Mistero della Corredenzione Mariana, Fatima, Portogallo, 3-7 Maggio 2005*, New Bedford, MA 2005, 171-219 (187-194); = *Immaculata Mediatrix* 6 (2/2006) 157-189 (168-172); versione tedesca: *Die aktive Mitwirkung Mariens an der Erlösung. Ein geschichtlicher Durchblick*, in A. GRAF VON BRANDENSTEIN-ZEPPELIN – A. VON STOCKHAUSEN – J.H. BENIRSCHKE (edd.), *Die göttliche Vernunft und die inkarnierte Liebe. Festschrift zum 80. Geburtstag Seiner Heiligkeit Papst Benedikts XVI.*, Weilheim-Bierbronn 2007, 13-48 (24-29); HAUKE, *Introduzione alla Mariologia*, 260s. 265.

³⁸ Così (a differenza di R. JONES, *Sancti Anselmi Mariologia*, Mundelein, Illinois 1937, 61-75) J.B. CAROL, *De corredemptione Beatae Virginis Mariae. Disquisitio positiva*, Città del Vaticano 1950, 153s., nota 87: «Textus... viderentur bene intelligi posse vel de concursu libero ad Verbi Incarnationem, vel de Virginis intervntu in actuali gratiarum dispensatione». Similmente C. DILLENSCHNEIDER, *Marie au service de notre Rédemption*, Hagenau 1947, 257: «Nulle part saint Anselme nous montre la Vierge coopérant d'office avec le Sauveur pour le salut du monde et méritant de voir agréée divinement sa collaboration. Il ne

uno stretto legame nell'opera salvifica, di modo che un'offesa al Figlio colpisce anche la madre e viceversa. La preghiera seguente parla anche dei "meriti" della madre per mezzo dei quali si può ricevere di nuovo quanto ricevuto dal Figlio³⁹.

3.4. Maria "madre delle cose ricreate"

La terza preghiera è quella più lunga e teologicamente più ricca: "Orazione a santa Maria per ottenere l'amore suo e di Cristo". La versione che citiamo è l'ultima, perché la preghiera ha subito più redazioni: quella più antica (inviata a Gondulfo attorno al 1074), poi una seconda e in fine una terza, compiuta forse poco prima della morte di Anselmo (21 aprile 1109). In ogni caso Anselmo ha lavorato su questa preghiera almeno per una ventina d'anni. L'editore del testo latino critico delle opere anselmiane (Franz Xaver Schmitt) sostiene che l'orazione sia «indubbiamente la perla delle preghiere anselmiane»⁴⁰. Nella preghiera troviamo antiche e nuove espressioni. Pur compatibili con una teologia centrata su Cristo, le espressioni di sant'Anselmo aprono la strada ad una più grande esaltazione di Maria.

Il titolo ("... per ottenere l'amore suo e di Cristo") fa vedere l'esito di un cammino: «Il peccatore, accidioso (...) e angosciato dal peccato (...), si apre più serenamente a contemplare la solidarietà di Cristo e della Madre nell'opera di salvezza»⁴¹. Viene messa in rilievo la mediazione di Maria in Cristo, unico Salvatore, e la richiesta di poter amare Gesù come lo ha amato Maria. La mediazione di Maria si fonda sulla maternità divina e viene paragonata alla paternità di Dio (Dio come padre delle cose create, Maria madre delle cose ricreate). Il contenuto è ricco di sfumature diverse che testimoniano la profondità della spiritualità mariana di sant'Anselmo. Riportiamo alcuni esempi:

«"Benedetta tra le donne", tutto questo mi ha donato, parte nella speranza, parte già in realtà, "il frutto benedetto del tuo seno", quando mi ha rigenerato col suo battesimo... Ora, se per mia colpa l'ho perduto, dovrò mostrarmi ingrato verso colei dalla quale tante grazie mi sono venute?... Perché di questo sono certo: come le ho potute ricevere per la grazia del figlio, così le posso riavere per i meriti della madre. Ti supplico dunque, Signora, porta della vita, soglia della salvezza, via della pace, strada della redenzione, ti supplico per la tua salvifica fecondità: ottieni che mi sia concesso il perdono dei peccati e la grazia di

saurait donc, en aucune façon, être retenu comme témoin du concours sotériologique direct de Marie».

³⁹ *Oratio VII (op. cit., 194: «quia sicut per filii gratiam ea potui accipere: sic eadem per matris merita possum recipere»;* 195: «come le ho potuto ricevere per la grazia del figlio, così le posso riavere per i meriti della madre»). Cfr. GRAEF (1964) 196.

⁴⁰ F.S. SCHMITT, *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, vol. III, Edinburgh 1959, 20, citato in MARABELLI, *op. cit.*, 187.

⁴¹ MARABELLI, *op. cit.*, 187.

ben vivere; e, fino alla fine, possa tu custodire questo tuo servo nella tua protezione. Aula propiziatrice per il mondo intero (*aula universalis propitiationis*), causa della pace universale (*causa generalis reconciliationis*), vaso e tempio di vita e salvezza per tutti...

Il cielo, le stelle, la terra e i fiumi, il giorno e la notte, tutte le cose che oppongono resistenza all'uomo che vuole impadronirsene o utilizzarle, nella perduta bellezza si rallegrano insieme, Signora: grazie a te sono, in certo modo, risuscitate, una sorte di nuova grazia vien loro donata... Ed eccole invece, per così dire, risuscitate e in festa: ora obbediscono ai figli di Dio e risplendono al loro servizio... Beni così grandi sono venuti al mondo grazie al frutto benedetto del seno benedetto di Maria benedetta.

... Donna mirabilmente unica e unicamente mirabile, per te si rinnova il mondo, si vincono gli inferi...

Nulla è come Maria, nulla tranne Dio è più grande di lei (*nihil nisi Deus maius Maria*)... Il Dio che tutto ha creato, ha creato se stesso da Maria, e ogni sua creatura l'ha così ricreata. Colui che ha potuto fare dal nulla tutte le cose non ha voluto rifarle, dopo la loro rovina, senza divenire prima figlio di Maria. Dio dunque è padre delle cose create e Maria è madre delle cose ricreate (*Deus igitur est pater rerum creatarum, et Maria mater rerum recreatarum*). Dio è il padre che stabilisce il mondo e Maria la madre che lo restituisce (*Deus est pater constitutionis omnium, et Maria est mater restitutionis omnium*): poiché Dio ha generato Colui per mezzo del quale tutto fu fatto, e Maria ha partorito Colui per mezzo del quale tutto fu salvato...

Sicut enim, o beatissima, (Come certamente muore)

Omnis a te aversus et a te despectus (chi da te si separa, santissima)

Necesse est ut intereat: (e viene da te abbandonato.)

Ita omnis ad te conversus et a te respectus (così chiunque a te si rivolge ed è accolto)

Impossibile est ut pereat (non potrà mai rovinarsi)...

Non c'è salvezza se non quella che tu, vergine, hai generato. Tu sei, Signora, madre della giustificazione e dei giustificati, genitrice della riconciliazione e dei riconciliati; porta della salvezza e dei salvati.

Che fiducia lieta e che rifugio sicuro! La madre di Dio è madre nostra; la madre di Colui, in cui solo speriamo, che solo temiamo, è madre nostra. Sì, la madre del solo che salva, del solo che condanna, è madre nostra...

Madre buona, io ti supplico per quell'affetto che nutri per tuo Figlio: ottienimi di amarlo veramente, così come tu lo ami e lo vuoi amato... Madre di Colui che tanto ci ama, tu lo hai portato nel grembo e allattato al tuo seno: non vorrai o non potrai ottenere a chi te lo chiede l'amore per Lui e per te?...»⁴².

Nelle esposizioni citate, Maria appare come “madre universale”: la maternità divina è la base per la maternità spirituale nei confronti di tutti i figli adottivi di Dio. «Ovviamente Anselmo scorge nella maternità divina il fattore fondamentale della partecipazione della Vergine alla restaurazione delle cose create operata dal Cristo redentore»⁴³.

Si noti anche la fiducia che non è possibile giungere alla perdizione eterna per chi si rivolge sinceramente a Maria (... *ita omnis ad te conversus et a te respectus impossibile est ut pereat*). La devozione mariana appare qui come aiuto vigoroso per arrivare alla salvezza. Anselmo appare come tappa importante nella storia della convinzione che la venerazione della Madre di Dio è un segno speciale dell'essere predestinati⁴⁴.

⁴² *Oratio VII* (op. cit., 195-215).

⁴³ GAMBERO (2000) 131.

⁴⁴ Cfr. J. BEUMER, *Marienverehrung, Zeichen und Mittel der Auserwählung*, in P. STRÄTER (ed.), *Katholische Marienkunde III. Maria im Christenleben*, Paderborn 1952², 210-225 (212); P. HITZ, *Maria und unser Heil*,

Le tre preghiere anselmiane, ampiamente diffuse, ebbero un influsso enorme nel mondo monastico. Tramite i monaci, esse furono comunicate ai fedeli e divennero un insegnamento efficace sul potere dell'intercessione di Maria⁴⁵.

4. Anselmo come testimone di una mariologia integrale

Nei testi anselmiani vanno di pari passo quelle che Hans Urs von Balthasar chiama "la teologia alla scrivania" (*sitzende Theologie*) e "la teologia in ginocchio" (*kniende Theologie*)⁴⁶. «Il devoto di Maria respira nei suoi scritti una devozione teologicamente solida e genuinamente affettiva, capace di soddisfare le esigenze della mente e gli impulsi della sensibilità e del cuore»⁴⁷. Per Anselmo sarebbe incomprendibile sostenere per esempio che la preghiera non possa avere alcun posto nelle aule universitarie delle Facoltà di Teologia. In lui non troviamo soltanto un grande pensatore, ma anche una persona devota con la sensibilità di un meraviglioso poeta. Perciò la dottrina anselmiana ha avuto un influsso forte nella spiritualità monastica e in quella cristiana in generale. In lui confluisce l'eredità patristica e liturgica precedente, preparando una ricezione attuale ancora oggi:

«La più sottile ragione teologica e la più intensa pietà devozionale si uniscono così negli scritti dell'arcivescovo di Canterbury, al confluire dei molteplici e diversificati percorsi seguiti dai teologi operanti dopo la fine dell'età patristica, in una genuina, nuova ed innovatrice sintesi di tutte le tensioni spirituali emerse dai secoli precedenti nella ricerca di una definizione del ruolo della vergine nella storia dell'umanità. E si propongono alle generazioni seguenti come un modello intramontabile di riflessione e, insieme, di partecipazione alle prerogative della "femina mirabiliter singularis et singulariter mirabilis"»⁴⁸.

Limburg 1951, 30-35. L'affermazione viene collocata inoltre nell'orbita della mediazione universale di Maria, per esempio in E. CAMPANA, *Maria nel dogma cattolico*, Torino 1948⁶, 240; HAFNER (2004) 257.

⁴⁵ Cfr. O'CARROLL (2000) 34.

⁴⁶ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Theologie und Heiligkeit*, in Wort und Wahrheit 3 (1948) 86-96 (e altre volte; tr. it. *Teologia e santità*, in Id., *Verbum Caro* III, Milano 1975, 200-229); P.L. BORACCO, *Il rapporto tra teologia e santità in Hans Urs von Balthasar*, in Rivista Teologica di Lugano 1 (2001) 33-56.

⁴⁷ GAMBERO (2000) 132.

⁴⁸ D'ONOFRIO (2009) 558.

Il Dio della fede e il Dio della religione Ritorno del sacro e verità del Vangelo

Ezio Prato

Seminario Vescovile (Como) e Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano)

1. Il Dio della fede e il Dio dei filosofi

Il cristianesimo primitivo scelse come interlocutore la filosofia e non le religioni: questa è – in estrema sintesi – la tesi che guida il capitolo su «Il Dio della fede e il Dio dei filosofi» dell'*Introduzione al cristianesimo* di Joseph Ratzinger¹. La problematica religiosa dell'antichità viene qui ricondotta ad una triplice figura di teologia: la teologia mitica (le favole sugli dei create dai poeti), la teologia civile (il culto di stato funzionale alla vita civile) e la teologia fisica, naturale (la filosofia, il discorso su Dio secondo razionalità e verità). Le prime due teologie sono solidali: la teologia mitica fa da supporto a quella politica e ambedue si inscrivono nel registro dell'utilità e della consuetudine. Il cristianesimo scelse invece di dirsi all'interno della teologia filosofica, che obbedisce alla domanda sulla verità. «La fede cristiana – precisa Ratzinger – ha fatto la sua scelta netta; contro gli dèi delle religioni per il Dio dei filosofi, vale a dire contro il mito della sola consuetudine per la verità dell'essere»². Con questa opzione, «la chiesa primitiva buttava decisamente nella spazzatura l'intero cosmo delle antiche religioni, considerandole un ammasso di imbrogli e di belle ma inconsistenti fole, e spiegando la sua propria fede così: quando noi parliamo di Dio, non intendiamo e non veneriamo nulla di tutto questo; adoriamo invece unicamente l'Essere

¹ Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1986⁸, 99-110; il contenuto del capitolo è ripreso e approfondito in Id., *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003, 173-182. Vedi anche il testo della prolusione all'Università di Bonn (24 giugno 1959) pubblicato in Id., *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della theologia naturalis*, Venezia 2007.

² RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 103.

stesso, quello che i filosofi hanno intravisto come il fondamento d'ogni essere, come il Dio imperante su tutte le potenze: solo questo è il nostro Dio»³.

Mentre si collegava all'immagine filosofica di Dio, il cristianesimo la modificava però in maniera profonda e – questo – almeno in due direzioni⁴. Il Dio filosofico è – anzitutto – un Dio *ab-solutus*, rapportato solo a se stesso, pensiero autoreferenziale e autocontemplante; il Dio della fede è invece costitutivamente ed essenzialmente relazione. Il Dio cristiano – inoltre – è *logos* e *agape*, è pensiero e – come amore – è passione, sentimento, affetto. Dio non è – dunque – solo pensiero, come vorrebbe la filosofia, ma “amare pensando” in uno.

È bene tornare a meditare la lezione del cristianesimo primitivo – senza voler indulgere in facili parallelismi – in una fase storica nella quale il ritorno del sacro e il risveglio delle religioni sembrano determinare in maniera significativa l'orizzonte culturale nel quale il cristianesimo è chiamato di nuovo a ripetere la scelta per la *propria* immagine di Dio, riproponendo la questione della sua *verità* e *singularità*⁵.

³ *Ibid.*, 99-100. Sulla posizione dei Padri rispetto alle religioni e sulla sua istruttiva attualità, cfr. M. HAUKE, *La teologia delle religioni alla luce dei Padri*, in RTLu 14 (2009) 283-307: «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. [...] 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. [...] i "semi del Verbo" non vengono cercati nella religione, ma nella filosofia» (*ibid.*, 299. 301. 302).

⁴ Cfr. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 104-108. Cfr. anche *Id.*, *Fede, Verità, Tolleranza*, 180-182.

⁵ «La scelta fatta un dì lontano adottando l'immagine biblica di Dio – annota sempre Ratzinger – dovette venir ripetuta agli inizi del cristianesimo e della chiesa, come del resto va sempre rifatta di bel nuovo in ogni situazione spirituale, perché rappresenta perennemente tanto un dono quanto un impegno» (RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 99).

«Il cristianesimo ha sempre preferito dialogare con le filosofie (*logos*) piuttosto che con le religioni (mito), ritenendo più facile impostare la domanda relativa alla verità, all'essere e a Dio con i filosofi (esclusi gli appartenenti allo scetticismo), appunto, che non con chi professasse religioni pagane, esposte alla superstizione, al politeismo e a pratiche morali confuse. Sarebbe opportuno verificare se la situazione oggi sia cambiata, perché molte filosofie relativistiche e nichilistiche escludono radicalmente la domanda sulla verità, mentre forse con alcune religioni si potrebbe aprire un dialogo sulla verità trascendente. D'altro canto, nell'antichità la concezione della filosofia portava con sé un carattere esistenziale e totalizzante – come cammino di salvezza personale –, che manca quasi completamente nelle impostazioni filosofiche moderne e postmoderne» (J. PRADES, *Occidente: l'ineludibile incontro*, Siena 2008, 49-50, nota 15).

2. Ritorno del sacro: dialogo delle religioni e monologo del Sé. Percorsi della teologia

«Chi si sarebbe aspettato un ritorno così massiccio dell'esperienza religiosa nella cultura contemporanea?»⁶. E si tratta di un ritorno non solo imprevisto e inatteso ma che presenta volti molteplici e anche contraddittori, non facilmente riconducibili a univoche chiavi di lettura⁷. Ci limitiamo comunque – in questa sede – a segnalare due tematiche che appaiono di rilievo per le provocazioni e sollecitazioni offerte in ordine ad un rinnovato pensiero del cristianesimo

2.1. Teologia delle religioni

Del panorama odierno, fa parte – in primo luogo – la maggior consapevolezza con la quale viene condotto il confronto fra le grandi religioni. L'incontro con le altre religioni è – per il cristianesimo contemporaneo – pratica effettiva e tema inevitabile di riflessione. Il peso assunto dalla questione è attestato dal fatto che la teologia cristiana delle religioni⁸, mentre ancora cerca un chiaro statuto epistemologico⁹, già viene indicata quale l'orizzonte per un ripensamento d'insieme dell'intero credo¹⁰.

⁶ C. DOTOLÒ, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, Brescia 2007, 123.

⁷ «Oggi parliamo di religione ed intendiamo più fenomeni: l'incontro con le religioni mondiali, la religione civile, il risveglio religioso caotico e magmatico difficile da catalogare ed interpretare di culti, movimenti spirituali e sette; per non dire della costellazione ancor più indefinita, che ormai concordiamo nel raccogliere sotto la denominazione *New Age*» (P. SELVADAGI, *Religione e religioni. Le implicazioni teologiche*, in *Lateranum* 78 [2007] 223-246: 234; ora anche in Id., *Teologia, religioni, dialogo*, Città del Vaticano 2009, 89-119). Per una sintetica istruzione della tematica, cfr. DOTOLÒ, *Un cristianesimo possibile*, 122-158.

⁸ Il dibattito sulla teologia delle religioni ha prodotto una bibliografia copiosa. È sufficiente per noi rinviare alla presentazione proposta nell'intervento della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, 1996 (EV 15, nn. 986-1113) e alle autorevoli puntualizzazioni della *Dominus Iesus*: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Iesus*. Dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, 2000 (EV 19, nn. 1142-1199). Per il tema-chiave della cristologia nel dialogo interreligioso, cfr. l'efficace messa a punto di A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede. Una cristologia*, Assisi 2007, 465-495.

⁹ «La teologia delle religioni non presenta ancora uno statuto epistemologico ben definito: è questo uno dei motivi determinanti della discussione attuale» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, n. 4).

¹⁰ «La teologia delle religioni è diventata uno dei capitoli più vivi e più travagliati della teologia contemporanea. Si sarebbe tentati di dire che, come l'ateismo ha potuto essere l'orizzonte in funzione del quale la teologia della seconda metà del secolo XX reinterpretava le grandi verità della fede cristiana, così il pluralismo religioso tende a diventare l'orizzonte della teologia del XXI secolo e ci invita a rivisitare i grandi capitoli di tutta la dogmatica cristiana» (C. GEFFRÉ, *Verso una nuova teologia delle religioni*, in *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, a cura di R. Gibellini, Brescia 2003, 353-372: 353).

Nel frattempo, il lavoro del pensiero credente ha generato un ventaglio di posizioni, che – con qualche approssimazione – si possono raccogliere in alcuni paradigmi governati dall'interrogativo sul valore delle religioni cristiane come *mediazione della salvezza* per i loro seguaci: chi appartiene ad una religione diversa dal cristianesimo si salva *nonostante* la sua religione o *anche grazie* alla sua religione? E come va intesa questa mediazione¹¹? Superata una rigida posizione *ecclesiocentrica*, che vede la salvezza come legata all'appartenenza alla Chiesa visibile e che non sembra lasciare spazio ad un positivo riconoscimento delle altre esperienze religiose, si è guadagnato un *crisocentrismo* capace di riconoscere una certa funzione salvifica delle altre religioni, senza però pensarle come vie paritarie o alternative rispetto a quella realizzata dal Crocifisso risorto. In questo rischio sembrano invece cadere i sostenitori del *teocentrismo*, che vedono in Dio l'origine e la meta, origine e meta che si possono riconoscere e raggiungere grazie alla mediazione di "personalità religiose" sostanzialmente equivalenti. A Gesù Cristo si potrà così riconoscere – tutt'al più – una sorta di "primato d'onore", ma nessuna normatività. Da ultimo, ricordiamo il paradigma del *soteriocentrismo*. Revocando in dubbio la possibilità del linguaggio umano di cogliere realmente il divino, questo paradigma opera il passaggio dall'aspetto teologico a quello antropologico: dialogo e confronto fra le diverse religioni assumeranno allora il parametro soteriologico, secondo un'idea di salvezza che non sempre ha contorni ben precisi.

La ricerca della teologia delle religioni contemporanea meriterebbe una considerazione molto meno sintetica di quella da noi proposta e più attenta alle peculiarità e alle sfumature delle problematiche dibattute e delle posizioni in gioco. Il nostro interesse però si concentra nella sottolineatura della questione che essa ha privilegiato, quella della salvezza, trascurando – non senza conseguenze – la tematica della verità¹². Non è che l'istanza veritativa sia stata completamente cancellata; «nel dibattito sul rapporto tra cristianesimo e religioni del mondo però – puntualizza Ratzinger – il vero e proprio punto discusso è rimasta singolarmente la modalità con cui si rapportano le religioni con la salvezza eterna. E ora, su questo punto, si è imposta abbastanza generalmente la tesi che le religioni sono tutte vie di salvezza. Forse non la

¹¹ Teniamo come "indice" quello proposto in COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, nn. 8-15.

¹² «Il problema della verità in relazione alla religione viene spesso rimosso. Importante appare unicamente il problema della salvezza» (H. WALDENFELS, *Il cristianesimo nella disputa delle religioni intorno alla verità*, in W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER [edd.], *Corso di teologia fondamentale*, vol. 2: *Trattato sulla Rivelazione*, Brescia 1990, 284-312: 285-286). Lo stesso richiamo viene dalla sponda della filosofia della religione: cfr. C. GRECO, *L'esperienza religiosa. Essenza, valore, verità*, Cinisello Balsamo 2004 e R. DI Ceglie, *Dio e l'uomo. Istituzioni di filosofia della religione*, Città del Vaticano 2007.

via salvifica ordinaria, ma, in caso affermativo, “vie di salvezza straordinarie”: vale a dire è divenuta una visione corrente che attraverso tutte le religioni si giunge alla salvezza»¹³. È una prospettiva teologica che sembra, dunque, aver favorito l’idea di una *equivalenza* – per l’essenziale – di tutte le religioni: «tralasciare il discorso sulla verità conduce a mettere superficialmente sullo stesso piano tutte le religioni, svuotandole in fondo del loro potenziale salvifico. Affermare che tutte sono vere equivale a dichiarare che tutte sono false: sacrificare la questione della verità è incompatibile con la visione cristiana»¹⁴. Per un’indagine ulteriore, non si tratterebbe solo di accentuare l’elemento “dimenticato”, la verità: «bisognerebbe piuttosto collocarsi nella prospettiva cristiana della *salvezza come verità* e dell’*essere nella verità come salvezza*»¹⁵ cioè pensare più a fondo il legame fra “essere nella salvezza” ed “essere nella verità”.

Avanzando nella linea più sopra indicata, la teologia delle religioni si è mossa – peraltro – in sintonia con il movimento dell’intera teologia, che ha operato – nel Novecento – una sorta di “concentrazione soteriologica”¹⁶. Non bisogna però pensare – come appena detto – che salvezza e verità debbano marcare due ambiti incomunicabili e alternativi. Un’adeguata prospettiva di taglio soteriologico, come quella che Canobbio articola con precisione ed equilibrio¹⁷, non può non “ritrovare” l’istanza veritativa, e – questo – proprio a partire da uno dei motori della recente riflessione cristiana sulle religioni: la preoccupazione cioè di favorire il dialogo fra le stesse¹⁸. Posta tale preoccupazione, «si dovrebbe tuttavia verificare – scrive Canob-

¹³ RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza*, 213. Secondo Ratzinger, sullo sviluppo della problematica ha avuto un peso notevole la posizione rahneriana: «Rahner aveva dato per scontato che l’unica questione appropriata per il cristiano, nella riflessione sul fenomeno delle religioni, fosse quella della salvezza dei non cristiani. A questo si univa un secondo presupposto, che cioè, di fronte alla questione della salvezza, la differenza fra le varie religioni in ultima analisi fosse irrilevante. Questi due presupposti sono rimasti determinanti per l’intero dibattito successivo» (*ibid.*, 15). Sull’apporto di Rahner in merito a questa tematica, cfr. A. AMATO, *L’assolutezza salvifica del cristianesimo. Prospettive sistematiche*, in RTLu 4 (1999) 285-308: 297-306 e M. SCHULZ, *Unicità della mediazione della salvezza in Cristo e pluralità delle religioni. Considerazioni sulla scia di Karl Rahner*, in RTLu 10 (2005) 253-264.

¹⁴ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, n. 13.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ «Pur con la consapevolezza di una certa semplificazione, si può affermare che negli ultimi decenni la riflessione teologica è passata dalla questione della verità alla questione della salvezza» (G. CANOBBIO, *Nessuna salvezza fuori della chiesa? Storia e senso di un controverso principio teologico*, Brescia 2009, 347 [nota omessa]).

¹⁷ Ci riferiamo alla parte conclusiva di CANOBBIO, *Nessuna salvezza fuori della chiesa?*, 342-396. Cfr. anche *Id.*, *Chiesa, religioni, salvezza. Il Vaticano II e la sua recezione*, Brescia 2007.

¹⁸ Sul dialogo interreligioso, cfr. L. GEROSA, *Diversità delle religioni, verità e pace. Riflessioni sul ruolo del dialogo interreligioso nella costruzione della pace*, in RTLu 6 (2001) 287-301 e A. CHIAPPINI, *Amore e verità nel dialogo interreligioso*, in RTLu 12 (2007) 57-64.

bio – se il dialogo che prescinda dalle questioni della verità possa ancora produrre crescita tra i dialoganti. Senza voler entrare in merito a tutti gli aspetti della verità, in coerenza con l'intento della nostra ricerca, ci limitiamo a considerare la “verità” della salvezza. Anche il soteriocentrismo, infatti, deve fare i conti con la questione della verità, se non vuole giungere all'apofatismo, e cioè a dichiarare che anche la salvezza è indicibile, oppure che di essa si possono cogliere solo frammenti»¹⁹. Non ci si può accontentare della prospettiva di un'unità guadagnata relativizzando le tradizioni storiche religiose, un'unità che sfocia così nell'assoluta indeterminatezza. Se le diverse espressioni storiche sono il luogo dell'incontro con la Realtà divina, si dovrà invece valutare la verità di questo incontro. Dunque, «in ultima analisi, si deve ricorrere ancora a un'istanza veritativa, se si vuole stabilire un confronto e non rendere il dialogo una semplice reciproca conoscenza, che certamente costituisce già un fine da perseguire. [...] Si ripropone perciò il problema della *vera* religione e cioè del modo più adeguato di rapportarsi con la Realtà trascendente»²⁰.

Questa è dunque l'importante lezione che ricaviamo dai tentativi della teologia cristiana di comprendere il valore delle altre religioni: la questione della verità è inaggrabile, pena il blocco di un motore essenziale – il dialogo interreligioso – della ricerca. Il confronto con le altre religioni non potrà ignorare il “centro” dell'esperienza religiosa: la rappresentazione di Dio e il nostro legame con Lui, poiché «il bisogno di identificare la divinità non è solo un desiderio infantile, ma un'esigenza intrinseca dell'esperienza religiosa stessa»²¹.

2.2. La religione psicologica del Sé

La seconda via che vogliamo indicare è un percorso certamente meno assodato e lineare di quello fin qui trattato, ma che sembra capace di catalizzare molte espressioni del sacro postmoderno. Si tratta di individuare nella figura del Sé psicologico, che usa dei vecchi e nuovi linguaggi delle religioni come riserva simbolica, il punto di polarizzazione del nuovo e generico sentimento del sacro. «Di fatto, in Occidente – annota Sequeri – *tutte* le lingue religiose – da quelle della catechesi cristiana praticata dalle confessioni più tradizionali, alle forme più esoteriche della combinazione fra psicoterapia e spiritualità –, appaiono largamente intercettate dalla polarizzazione del messaggio religioso intorno all'ideale *psicologico* di una felice e compiuta realiz-

¹⁹ CANOBBIO, *Nessuna salvezza fuori della chiesa?*, 379-380.

²⁰ *Ibid.*, 381-382.

²¹ *Ibid.*, 389.

zazione di Sé»²². Le risorse del sacro e delle religioni sono – dunque – funzionalizzate alla ricerca della salvezza come salute e benessere, cioè «armonia psicofisica totale»²³. Questa *religione psicologica del Sé* appare vistosamente caratterizzata – tra gli altri – da due tratti che suonano anche come provocazioni per un pensiero del cristianesimo²⁴.

Il primo è il fatto di esprimere il Sé e la sua realizzazione nel codice del *sentire*, come “sentirsi bene”. Nella coscienza di sé (e non solo), questo codice sembra – infatti – aver sostituito quello conoscitivo paradigmaticamente espresso dal modello cartesiano, marcando così un passaggio in qualche modo “epocale”. Se – infatti – la modernità appare largamente dominata da un ideale razionalistico che considera la sfera degli affetti quale interferenza oppure la vede come aura ultimamente insensenziale per il conseguimento del vero, la “reazione” postmoderna sembra generare una *concezione emozionale* (e non cognitiva) della coscienza: non è il pensare, ma è il sentire che decide della verità dell’io e del mondo. Dal *cogito* cartesiano saremmo dunque passati al *cogito* emozionale. «Quando ritorna su se stesso – annota Lacroix –, l’uomo emozionale non si propone infatti di analizzare il contenuto del suo pensiero, ma di ritrovare i propri affetti, le proprie intenzioni, le proprie emozioni. L’esperienza riflessiva alla quale si dedica è di ordine affettivo e non cognitivo. Non dice ‘so di pensare’, ma ‘so di sentire’, e ancor più ‘sento di sentire’»²⁵. Questo *homo sentiens*, «l’individuo della postmoderna società di massa, prima di pensare, volere e agire in base a determinati progetti di vita e a specifiche esperienze di vita, si *sente* in un certo modo più o meno difforme dalla percezione di una soddisfacente armonia delle sue parti interiori e dei suoi desideri profondi»²⁶. La percezione affettiva di sé

²² P. SEQUERI, *Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?*, in *La religione postmoderna*, Milano 2003, 55-97: 57-58.

²³ «La nuova metaforica del fondamento ha i tratti dell’armonia psicofisica totale. Il suo principio ideale, che assume frequentemente i connotati di una vera e propria icona metafisico-teologica, è l’immagine di un Sé pienamente realizzato» (SEQUERI, *Il sentimento del sacro*, 57). Il modello del “benessere” non è solo conflittuale e alternativo rispetto l’idea cristiana di “salvezza”; è necessario però indagare con attenzione il rapporto fra le due prospettive: cfr. *Beatitudine e benessere. Modelli conflittuali nella ricerca della felicità?*, Milano 2005.

²⁴ «Queste religioni *light* (o versioni *light* delle religioni ufficiali) o religioni *fai-da-te* o religioni *yoga-yogurt*, come sono state a volte definite, sembrano ricercare o promettere un benessere che risolve la salvezza nella salute psicofisica e la relazione con il Trascendente in un narcisistico autotrascendimento» (M. ALETTI, *Salvezza e salute nella prospettiva della psicologia della religione*, in *La salvezza*, a cura di G. Visonà, Assisi 2008, 197-212: 204 [nota omessa]).

²⁵ M. LACROIX, *Il culto dell’emozione*, Milano 2002, 38.

²⁶ SEQUERI, *Il sentimento del sacro*, 63.

può essere consegnata al più equivocabile *soggettivismo*, a rinforzo di una ragione debole che assume la stessa piegatura oppure – ed è tutt'altra direzione – risvegliare l'interrogazione sull'*universale* competenza del sentire a riguardo del divino e dell'umano²⁷. È un'alternativa legata ad un autentico pensiero di Dio che, come *agape*, non può essere considerato estraneo a sentimento, passione, affetto²⁸.

Il compimento di sé – ed ecco il secondo tratto – è pensato secondo la psicologia dell'autorealizzazione²⁹. Si propone qui un parallelismo fra la sacralizzazione del Sé e la figura autoreferenziale del Sacro, quella figura cioè del divino come assoluta autonomia, che già il cristianesimo primitivo aveva cercato di correggere radicalmente. «*Il Dio filosofico* – annota Ratzinger, al riguardo – è essenzialmente rapportato solo a se stesso, in quanto è pensiero esclusivamente auto-contemplante. Il Dio della fede, invece, è fondamentalmente inquadrato nella categoria della relazione». Perciò «la più alta possibilità di cui l'essere è dotato, non viene più ad identificarsi con la sciolttezza assoluta d'un soggetto che basta solo a se stesso e sussiste per conto suo. La suprema modalità dell'essere include invece l'elemento 'relazione'»³⁰. Dopo molti secoli, si ripropone lo stesso confronto con un Dio-Sé che «realizza un'identità per la quale il carattere costitutivo della relazione responsabile è ontologicamente inessenziale»³¹. In questa prospettiva, l'uomo è sì *imago Dei*, ma questo non dice relazione

²⁷ *Ibid.*, 85-86.

²⁸ «Il riaffacciarsi delle emozioni, il riproporsi della forza del sentire nell'esperienza religiosa contemporanea fa riaffiorare il primato dell'amore, che la Chiesa non si stanca di annunciare, il suo essere la radice che porta l'uomo. [...] Le emozioni possono aiutare a ritrovare la forma dell'umano, aprire all'amore quale verità dell'uomo, condurre all'incontro con Dio. Ma perché ciò accada, è necessario che il sentire emozionale ritrovi le connessioni che danno ad esso spessore e ne fanno un'energia positiva, recuperi il rapporto con le altre dimensioni dell'essere personale, prima fra tutte la dimensione conoscitiva» (G. DE SIMONE, *Esperienza religiosa e filosofia della religione*, in *Teologia fondamentale*, a cura di G. Lorizio, 4 voll., Roma 2004-2005, vol. 3: *Contesti*, 7-52: 43-44).

Sulla possibilità di esprimere la verità del cristianesimo secondo il codice degli affetti cfr. – insieme a quanto diremo più avanti – la limpida proposta di D. D'ALESSIO, *La verità del cristianesimo. Libertà, verità, affetto*, in *Teologia fondamentale*, a cura di G. Lorizio, vol. 3: *Contesti*, 321-379; *Ib.*, *Che cos'è la verità*, in Ambrosius 80 (2004) 27-41 e *Ib.*, *La fede e gli affetti. Compiti e opportunità della teologia*, in La Scuola Cattolica 133 (2005) 689-709.

²⁹ Taylor parla di un «individualismo dell'autorealizzazione» nel quale «ciascuno ha il diritto di sviluppare la sua propria forma di vita, fondata sulla sua propria percezione di ciò che è realmente importante o ha realmente valore. Gli esseri umani sono chiamati ad esser fedeli a se stessi, e a ricercare la propria autorealizzazione» (C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Roma-Bari, 1994, 18). Il testo cerca di riscattare l'aspirazione etica all'autenticità sottesa all'ideale dell'autorealizzazione, distinguendola dalle sue modalità degenerate e banalizzanti. Cfr., più ampiamente, *Ib.*, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano 1993.

³⁰ RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 107-108.

³¹ SEQUERI, *Il sentimento del sacro*, 90.

effettiva e affettiva con Dio, ma parallelismo di due soggetti che si rispecchiano solo in se stessi, mostrando i tratti patologici ed autodistruttivi del narcisismo. Un'altra sollecitazione – questa – per una fede cristiana che vuole ripetere l'opzione per la *propria* immagine di Dio. A differenza che nel cristianesimo primitivo, oggi, tale opzione non potrà però che compiersi accettando il sacro, la religione e le religioni come interlocutori e ponendo in dialettica con questa “galassia” la questione della verità del divino e dell'umano.

2.3. Teologia e esperienza religiosa

Sollecitata non solo dal dialogo interreligioso e dalla sfida del confronto con il “nuovo sacro”, la riflessione teologica sull'esperienza religiosa si è mossa articolando tematiche e seguendo vie diverse. Solo per puntualizzare la prospettiva che intendiamo seguire, e senza voler tracciare una “mappa” complessiva – neppure su larga scala – della problematica, segnaliamo tre percorsi. Il primo può essere identificato nella ricerca di un concetto *teologico* di religione. Nel formulare tale concetto, l'indagine cerca di districarsi tra i molti significati che il termine “religione” ha assunto e si impegna a chiarire e giustificare la legittimità, peculiarità e necessità di un approccio specificamente teologico a fronte di quelli della filosofia e della storia delle religioni, della fenomenologia e delle scienze umane e sociali³².

Un secondo itinerario si dipana invece come teorizzazione del nesso fra sacro, religione e fede cristiana. Lo spettro delle posizioni proposte in merito può essere inscritto fra i due poli estremi dell'“esclusione” e della “sovrapposizione”. Al primo di esso, si collocano le tesi di quanti si lasciano ricondurre all'idea di ascendenza barthiana di un'opposizione radicale fra esperienza religiosa dell'uomo e rivelazione di Dio, viste come grandezze antitetiche e radicalmente alternative. Valorizzare il sacro e le religioni significa – in questa prospettiva – “attentare” alla verità di Dio. Al polo opposto, si situano invece quanti vedono i termini in gioco sostanzialmente come “sinonimi”, riducendo il sacro e la religione ad anodine premesse al cristia-

³² In questo campo, il cantiere è più che mai aperto: «la discussione sul concetto di religione porta all'evidenza la carenza di metodo e di contenuto della teologia sistematica rispetto alla realtà complessa e differenziata della religione» (P. SELVADAGI, *Il concetto di religione in teologia*, in *Lateranum* 77 (2006) 439-455: 452; ora anche in Id., *Teologia, religioni, dialogo*, 69-88). Cfr. anche M. SECKLER, *Il concetto teologico di religione*, in W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER (edd.), *Corso di teologia fondamentale*, vol. 1: *Trattato sulla Religione*, Brescia 1990, 203-228; A. RUSSO, *Il concetto di religione come categoria teologica. Problematica funzionale ad un'interpretazione del pluralismo religioso*, in *Rassegna di Teologia* 37 (1996) 505-526; D. ALBARELLO, *Storia, fenomenologia e teologia delle religioni: la questione fondamentale*, in *Teologia* 28 (2002) 231-247 e SELVADAGI, *Religione e religioni. Le implicazioni teologiche*.

nesimo. La teologia contemporanea ha però ormai compreso in maniera pressoché unanime l'unilateralità delle due posizioni appena ricordate³³ e si è contestualmente impegnata a riflettere sul valore di *mediazione* che la realtà religiosa viene ad assumere in riferimento all'accesso dell'uomo alla verità di Dio. La mediazione religiosa del senso non appare in alcun modo come facoltativa e accessoria e il rapporto del Vangelo con la sfera del sacro non è – dunque – estrinseco: il cristianesimo non passa “a lato” del religioso, ma ne scioglie l'ambiguità, ponendosi come suo inveroamento e risignificazione³⁴. Ci pare si apra – a questo punto – un ulteriore livello della ricerca, quello cioè che, affermata la funzione mediatrice dell'esperienza religiosa (e chiarita così la “*forma*” del suo rapporto al cristianesimo), si impegna ad identificarne caratteri e dinamiche *storiche* in vista di una comprensione *effettiva* della singolarità cristiana. Le annotazioni che seguono privilegiano questo ordine di considerazioni³⁵.

³³ Da un lato, «il dibattito teologico recente ha accantonato l'inquadramento negativo imposto in maniera pressoché vincolante alle trattazioni sul sacro prodotte durante i decenni appena trascorsi» (S. UBBIALI, *Sacro*, in *Dizionario critico di teologia*, sotto la direzione di J.-Y. Lacoste, ed. it. a cura di P. Coda, Roma 2002, 1184-1189; 1184), oltrepassando l'antitesi tra cristianesimo e religione (cfr. A. GRILLO, *Il tramonto dell'antitesi moderna tra cristianesimo e religione*, in *Rassegna di Teologia* 38 [1997] 108-112); dall'altro, «il sacro e la religione non possono esser ridotti [...] a semplici contenitori arcaici dell'esperienza di Dio, riempiti di verità dalla dottrina e dalla pratica cristiana» (F. RIVA – P. SEQUERI, *Segni della destinazione. L'ethos occidentale e il sacramento*, Assisi 2009, 8).

³⁴ La religione «costituisce una *mediazione* essenziale per comprendere appieno il cristianesimo. Solo all'interno dell'ambito religioso la distinzione della fede cristiana dalla religione può manifestarsi. [...] La *differenza* tra religione e fede cristiana può essere detta solo religiosamente» (GRILLO, *Il tramonto dell'antitesi moderna*, 110-111). «Poiché l'esperienza della trascendenza è già sempre mediata religiosamente, il riconoscimento dell'assolutezza della verità cristologica non può prodursi che “dentro” l'esperienza religiosa, nella percezione dell'attitudine che essa ha di “inverarla”, cioè insieme di denunciarne l'ambiguità e di portare alla luce il principio della sua verità. [...] la verità cristologica è all'origine di una risignificazione dell'esperienza religiosa. [...] Il rapporto del Vangelo all'esperienza religiosa infatti non è facoltativo né puramente estrinseco» (A. BERTULETTI, *Fede e religione: la singolarità cristiana e l'esperienza religiosa universale*, in *Cristianesimo e religione*, Milano 1992, 201-233; 222-223). «Solo il sapere che riflette a partire dall'evento cristologico è in grado di tematizzare la verità dell'esperienza religiosa. [...] La fede cristologica non elimina il sacro, ma ne risolve l'ambiguità» (Id., *Il sacro e la fede. La pertinenza teologica di una categoria religiosa*, in *La Scuola Cattolica* 123 [1995] 665-688; 686-687).

³⁵ Se «il nucleo incandescente e assoluto dell'Evangelo di Gesù Cristo – incomparabile con tutte le rivelazioni – è precisamente quello del *rapporto dialettico* che Dio intrattiene con la religione» (RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*, 27), è di grande rilievo articolare «la dialettica del sacro come sfondo permanente dell'effettiva comprensione della singolarità cristiana» (*ibid.*, 391).

Riprendiamo – nel paragrafo successivo – alcuni passaggi fondamentali della riflessione che Pierangelo Sequeri va conducendo da tempo su questi temi, riflessione che si muove privilegiando il terzo dei livelli da noi segnalati. Questa ricerca ha trovato nel volume già citato, di recente pubblicazione, scritto con Franco Riva, un punto sintetico di significativo assestamento: cfr. RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*. Cfr. anche P. SEQUERI, *Il timore di Dio*, Milano 1993; Id., *Assolutezza e relatività del cristianesimo: universalità della fede che salva e particolarità storica della testimonianza*, in *Cristianesimo e religione*, 135-168; Id., *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia 2000³, 201-242; Id., *La storia di Gesù e la rivelazione dell'abbà-Dio*, in G. ANGELINI – M. VERGOTTINI (ed.), *Un invito alla teologia*, Milano 1998, 137-149 e Id., *La specificità della fede cristiana. Singolarità e universalità del suo evento fondatore*, in

3. Ambivalenza del sacro, dialettica della religione, verità del Vangelo

«La verità di Dio proclamata da Gesù si erge frontalmente contro la millenaria ambivalenza del sacro: nella quale è inscritta, come fatalità ingovernabile del caos originario o come disegno provvidenziale di un ordine superiore, la *fattualità* degli eventi fausti e infausti. Religione della paura, religione della schiavitù: che plasma il fondamento a immagine e somiglianza delle ambiguità del mondo *dato*»³⁶. Nella storia degli uomini, il sacro è realtà equivoca, perché “ospita” l’ambiguità del mondo, ponendosi come origine (indifferente) degli eventi positivi e negativi, del bene e del male, della salvezza e della dannazione. «Il sacro, in effetti, attrae nello stesso dominio il puro e l’impuro, l’innocenza e la colpa, l’amore e la violenza, la vita e la morte. Nell’ombra di queste opposizioni insuperabili, il sacro genera anche incertezza, diffidenza, angoscia, perdutezza»³⁷. Esso – però – conserva sempre la traccia della trascendenza come luogo di un impossibile ma sperato compimento, cioè di un positivo e risolutivo incontro fa gli assoluti del desiderio umano e l’intimità di Dio³⁸.

Mentre esprime e vive della contiguità – perduta e ritrovata – con il divino, la sfera del sacro marca anche una separazione, che viene ad assumere coloriture diverse e contrapposte: segno di affascinante benché inafferrabile trascendenza come di inquietante estraneità³⁹. Il sacro è perciò cercato dall’uomo ma anche sfuggito, termine di inquieta rassegnazione e di ribellione incredula ma anche di attrazione irresistibile e di speranza invincibile. Incontriamo – di nuovo – l’ambivalenza radicale del sacro, un’ambivalenza che la teologia cristiana legge a partire dall’intreccio fra la grazia originaria e il peccato originale, fra la manifestazione promettente del

La verità della religione. La specificità cristiana in contesto, a cura di G. Tanzella-Nitti – G. Maspero, Roma-Siena 2007, 157-171.

³⁶ SEQUERI, *Il timore di Dio*, 13.

³⁷ RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*, 389. «Il sacro è un evento liminale, di confine, momento di separazione e commistione, in cui ogni legge o definizione o identità divengono fluide, ibride, si torcono in vortice. Le possibilità vi si moltiplicano, fino al “miracolo”; il bene e il male vi si confondono» (S. LEVI DELLA TORRE, *Zone di turbolenza. Intrecci, somiglianze, conflitti*, Milano 2003, 19).

³⁸ «Il sacro è luogo dell’incondizionato, indisponibile per l’uomo: che proprio sulla sua indisponibilità fa conto, nel momento stesso in cui la teme. Luogo di possibile perdizione e salvezza, che proprio a questo titolo incalza l’uomo e lo affeziona. Impossibile portare testimonianza della verità del sacro, senza abitarlo e affrontarlo nella sua radicale ambivalenza. Impossibile distruggerlo, senza perdere ad un tempo la condizione stessa di ogni giustificazione possibile» (RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*, 393).

³⁹ Cfr. RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*, 389.

Dio creatore e il sospetto ingiustificato dell'uomo: un intreccio che segna dall'inizio la nostra storia⁴⁰.

La religione governa il sacro, cerca di "addomesticarlo"⁴¹, riflettendo così le sue logiche, le sue luci e le sue ombre⁴². In essa rimane saldo – anzitutto – che la salvezza dell'uomo è legata al rapporto con Dio. Se "Dio non c'è", l'uomo è perduto. «Ma Dio c'è, afferma la religione. Che ci sia da qualche parte, custodita nell'intimità di Dio, una verità-dell'essere-di-Dio capace di giustificare la nostra esistenza, è l'unica ragione della promessa iscritta nel rapporto fra gli assoluti del desiderio e l'intimità del divino, che ossessiona l'umano: e proprio *tramite la religione* questo *logos* si impone alla coscienza»⁴³. Nell'essere luogo di questa promessa e – insieme – memoria dell'impossibilità dell'uomo di produrre il proprio compimento è la grandezza della religione, quale necessaria e insostituibile *mediazione*. Nell'oblio della propria radicale insufficienza, nel concepirsi non più come rappresentanza, ma come *sostituzione* è la sua ricorrente tentazione⁴⁴.

La religione rimane un orizzonte aperto e sfugge alla deriva autoreferenziale se e in quanto rammemora la questione fondamentale per la vita dell'uomo: «la domanda di tutti gli assoluti del desiderio, il trascendentale di tutti i trascendentali dell'essere è questo: la potenza "del dio" è amore? Ossia: "il dio" è affidabile o inaffidabile?»⁴⁵. La risposta a questa domanda passa attraverso l'interpretazione del fondamento,

⁴⁰ «È bene precisare che l'esperienza religiosa, in se stessa sostanzialmente positiva, si deve misurare, nelle figure che assume, con il condizionamento, talvolta irresistibile, del peccato e dell'errore, che affliggono l'umanità di ogni tempo» (SELVADAGI, *Il concetto di religione in teologia*, 447).

⁴¹ «Al sacro, il religioso si oppone come la cicatrice alla ferita, come il placebo al dolore, la misura allo smisurato, il previsto all'imprevedibile. Funzione del religioso è il dominio sul sacro» (LEVI DELLA TORRE, *Zone di turbolenza*, 16).

⁴² «La religione custodisce la preziosa perla della verità, ma al tempo stesso la occulta ed è sempre esposta al rischio di perdere la propria natura. La religione può ammalarsi e divenire un fenomeno distruttivo. Essa può e deve portare alla verità, ma può anche allontanare l'uomo da essa» (J. RATZINGER, *Il dialogo delle religioni e il rapporto tra ebrei e cristiani*, in Id., *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, Cinisello Balsamo 2000, 57-74: 72).

⁴³ RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*, 31.

⁴⁴ In estrema sintesi, a partire dalla conciliazione tra gli assoluti del desiderio e l'intimità di Dio come compimento dell'umano: «il luogo della conciliazione è nascosto nell'intimità di Dio, che è il tema cruciale della religione. [...] Il permanere umilmente e fermamente nella *fides* circa la verità di tale correlazione, nella consapevolezza dell'umana impossibilità di produrre la conciliazione desiderata, è la vena aurifera della *religio* [...]. Il rischio di una deriva di sostituzione, che trasforma la mediazione religiosa nell'obiettivo principale – se non esclusivo – della religione medesima, incombe sempre» (*ibid.*, 42).

⁴⁵ *Ibid.*, 36. «L'amore di Dio per noi è questione fondamentale per la vita e pone domande decisive su chi è Dio e chi siamo noi» (BENEDETTO XVI, *Deus Caritas Est*, Lettera enciclica sull'amore cristiano, 2005, n. 2 (EV 23, nn. 1538-1605)).

interpretazione posta di fronte ad una radicale alternativa: «questa è la differenza: il fondamento come dominio, il fondamento come dedizione. *La differenza è affidata alla libertà*»⁴⁶. È a questo livello che si pone l'interrogazione, seria e decisiva, sulla *verità* della religione.

La rivelazione cristologica autorizza a sciogliere l'alternativa e, mostrando il fondamento come dedizione, *agape*, amore affidabile, riapre la via della religione⁴⁷. La manifestazione di Dio in Gesù può così essere letta – secondo Sequeri – mediante la cifra sintetica della «*critica religiosa alla religione*»⁴⁸. Poiché – infatti – compie ciò per cui la religione c'è, l'evento cristologico non può che assumere «*la forma della critica appassionatamente religiosa alla religione che contraddice se stessa. Il logos evangelico sbarra definitivamente la strada all'autoreferenzialità della religione, che finisce per perdere il senso di Dio e quello dell'uomo*»⁴⁹. La religione è dunque per l'uomo, per il suo riscatto e il suo compimento e a questo deve sempre di nuovo essere indirizzata, purificando le torsioni autoreferenziali che la sua mediazione inclina ad assumere⁵⁰. Si innesca così una tensione tutta interna alla religione. Dalla scena originaria allo «spettacolo» della croce, la testimonianza di Gesù alla giustizia e alla verità di Dio come *agape* è contrastata – infatti – proprio in nome della religione: ad essa si resiste, in un crescendo, denunciando l'irreligiosità di Gesù “in nome di Dio”. Ma Gesù rimane fermo della sua attestazione dell'«incondizionato di Dio-*agape*» come «*la differenza del cristianesimo, proprio in quanto religione*»⁵¹.

⁴⁶ SEQUERI, *Il timore di Dio*, 97.

⁴⁷ «La vita storica di Gesù di Nazaret si mantiene rigorosamente entro la forma della verità di Dio come dedizione e la esegue intenzionalmente come il tema della propria testimonianza» (SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 231-232). «L'atteggiarsi complessivo di Gesù nell'esercizio della sua missione appare interamente orientato dalla folgorante certezza della assoluta dedizione di Dio nei confronti dell'uomo. E la coscienza nella quale tale certezza si esprime, attraverso le parole e le opere, è quella di potersi 'identificare' con quella stessa originaria 'disposizione' di Dio senza alcuna riserva e con assoluta immediatezza» (*ibid.*, 220).

⁴⁸ «La critica religiosa alla religione, ossia il codice nel quale l'ultima rivelazione si lascia decifrare dall'inizio alla fine, si chiama Evangelo di Gesù» (RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*, 46). «Non esiste al mondo, in effetti, altro “interlocutore” che, come il cristianesimo, si lasci definire in termini di *critica religiosa alla religione*. Sicché è impossibile ridurlo a una mera variante della religione, come anche reclutarlo per la critica della religione tout-court» (*ibid.*, 449-450).

⁴⁹ RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*, 45.

⁵⁰ «La dialettica di Gesù è interamente rivolta alla purificazione delle torsioni autoreferenziali della mediazione religiosa» (*ibid.*, 46). «Gesù traccia il solco, semplice e maestoso, che divide la religione “in spirito e verità” da quella che si risolve nell'autoconferma di se medesima, facendosi legge a se stessa» (*ibid.*, 405).

⁵¹ *Ibid.*, 374.

A partire dalla rivelazione evangelica, si apre così la possibilità di un'ontologia dell'essere divino e di una metafisica del soggetto umano centrate su *agape*; nel cuore di esse, Sequeri propone di inscrivere la categoria di *pro-affezione*. Questa categoria porta con sé una duplice sottolineatura. In primo luogo, essa vuole riconoscere e rimarcare il ruolo *costitutivo* della relazione per il divino e per l'umano. La manifestazione di Dio nella «pro-esistenza»⁵² di Gesù vieta una comprensione del soggetto (divino e umano) che lo intenda anzitutto ed essenzialmente come auto-coscienza e auto-nomia. Ciò che viene evidenziato è – in secondo luogo – il codice degli affetti come cifra sintetica dell'essere: l'*ordo amoris* è la radice dell'*ordo essendi*. La realtà di *agape*, riscattata da ogni sua figura scadente e sciolta da ogni riduttiva opposizione, deve perciò essere riconosciuta anche come matrice dell'ordine degli affetti di cui l'uomo vive, ordine che ha come *ratio* ultima la *pro-affezione* di Dio⁵³. Si schiude – dunque – «una nuova ontologia dell'essere divino, dove la verità dell'essere coincide con la disposizione della pro-affezione (la radice di *agape*), e la pro-affezione (l'ordine degli affetti che rende abitabile il mondo) coincide con l'ordine dell'essere come ha da essere»⁵⁴.

Nell'azzardo della categoria di pro-affezione – certamente aperta a precisazioni e approfondimenti – troviamo espresse le due direttrici della differenza cristiana fatte valere dal cristianesimo primitivo e implicate – oggi – nella religione psicologica del Sé. Se, nel nostro contesto culturale, «è già divenuto insopportabile pensare Dio al di fuori della matrice ontologica dell'ordine degli affetti» e se «la cura che la tradizione

⁵² Cfr. H. SCHÜRMANN, *Regno di Dio e destino di Gesù. La morte di Gesù alla luce del suo annuncio del regno*, Milano 1996.

⁵³ Cfr. RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*, 115-132. Sequeri propone un ardito «ricupero ontologico del concetto di pro-affezione, che eternamente apre nella natura divina l'avventura della differenza più abissale che sia mai concepibile: la differenza di tutte le differenze, perché nulla è concepibile di più originario: e nulla può essere destinato alla vita della relazione se non nel suo stesso grembo e dal suo stesso grembo (Padre, Figlio, Spirito)» (*ibid.*, 125).

⁵⁴ *Ibid.*, 125. La nuova teologia fondamentale ha colto nell'amore l'asse essenziale del proprio sviluppo, «il punto cruciale però, rimane l'elaborazione di una ontologia coerente dell'essere-divino. Il fatto è che l'ontologia di cui dispone la tradizione classica è piuttosto in imbarazzo con l'elaborazione teologica (e non sentimentale) di questo dispositivo» (*ibid.*, 373, nota 7). Maestro di questa prospettiva è Hans Urs von Balthasar: si veda, in questa direzione, I. GUANZINI, *Il trascendentale assoluto dell'amore. Un ingresso per la teologia dell'agape in Hans Urs von Balthasar*, in P. SEQUERI – S. UBBIALI (ed.), *Nominare Dio invano? Orizzonti per la teologia filosofica*, Milano 2009, 367-395. Per l'avvio di una rilettura complessiva della problematica metafisica secondo la chiave dell'*affectus*, cfr. – nel volume collettaneo appena citato – P. SEQUERI, *Una svolta affettiva per la metafisica?*, in SEQUERI – UBBIALI (ed.), *Nominare Dio invano?*, 85-116. Si trovano – invece – sviluppi in chiave teologica in P. SEQUERI, *Evidencia afectiva de Dios. Estructura trinitaria de la revelación y testimonio eclesial de la fe*, in Estudios Trinitarios 42 (2008) 41-56 e Id., *Il logos corrispondente. Estetica teologica e verità di Dio*, in Revista Catalana de Teologia 33 (2008) 177-185.

metafisica ha profuso nei confronti dell'ordine della sostanza, ha molto trascurato l'attenzione che deve essere dedicata all'ordine della relazione»⁵⁵, l'idea di pro-afezione ci può consentire una felice riespressione della *singularità* dell'immagine cristiana di Dio. Per contrasto, «il classico Soggetto/Sostanza della tradizione metafisica finisce per attrarre su di sé i tratti inquietanti della perfetta autoreferenzialità di Narciso: impermeabile all'intero universo dell'affezione che comporta scambio e reciprocità, oggetto autosufficiente di una beatitudine che coincide con il perfetto godimento di sé»⁵⁶, icona di un «monoteismo del Sé», che considera ogni legame una minaccia e ogni responsabilità una costrizione»⁵⁷.

4. Il Dio della fede e il dio della religione. Il sacrificio e il genio del cristianesimo

Abbiamo preso l'avvio dalla coppia concettuale “Dio della fede - Dio dei filosofi”, ponendo in base ad essa la tematica della *verità* e *singularità* del cristianesimo. Per concludere, torniamo – di nuovo – a tale tematica, ripercorrendo quanto fin qui detto a partire dal *confronto fra il Dio della fede e il dio della religione*⁵⁸. Svolgeremo questo confronto impiegando l'idea di sacrificio, chiave complessa ma significativa per entrare nel perimetro delle questioni che il tema dell'ambiguità del sacro ospita, marcando la peculiarità del cristianesimo sullo sfondo della religione⁵⁹.

«L'abbondanza con cui la categoria del sacrificio è attestata nella Scrittura – scrive Sesboué – ne fa un polo essenziale della soteriologia cristiana. Né essa è meno attestata nella tradizione. Ma a proposito di questo termine rimane *il conflitto segreto fra un'esperienza religiosa fondamentale dell'umanità*, in cui la verità e l'errore, il

⁵⁵ «Pensare l'ordine delle relazioni trinitarie come estrinseco a quello della natura divina – così prosegue il testo – non è proprio possibile» (RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*, 125-126).

⁵⁶ RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*, 126.

⁵⁷ *Ibid.*, 450.

⁵⁸ *Il dio della religione, il dio dell'esperienza religiosa, il dio dell'immaginazione religiosa...* sono espressioni che vorrebbero configurare una sorta di idealtipo, che non sconfini troppo facilmente nello stereotipo o si deformi in grottesca caricatura.

⁵⁹ Per una trattazione del sacrificio in prospettiva filosofica, si veda quanto proposto da F. Riva in RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*, 239-295; per la sua considerazione teologica (in chiave soteriologica), cfr. B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza. 1. Problematica e rilettura dottrinale*, Cinisello Balsamo 1991, 291-330.

bene e il male coabitano affiancati da una ricerca oscura di Dio, e la novità cristiana che in gran parte assume, trasforma e converte tale esperienza nella rivelazione dell'alleanza fondata da Gesù Cristo»⁶⁰. Ciò che è in gioco in questo conflitto è *il volto stesso di Dio*. «La concezione del sacrificio – prosegue l'Autore – è infatti strettamente collegata con la concezione di Dio. Anche il conflitto relativo alla comprensione del sacrificio è quindi legato al conflitto delle immagini di Dio. Altra è l'immagine d'un Dio corrucciato e irritato, che mette la sua onnipotenza al servizio della propria vendetta e del ristabilimento dei propri diritti; altra la vera immagine cristiana d'un Dio che manifesta nel modo migliore la sua onnipotenza nella onnidebolezza di Cristo in croce e la cui mano forte è divenuta due braccia spalancate su quel legno per la riconciliazione del mondo»⁶¹. Non solo – dunque – il significato cristiano del sacrificio non deve essere ricavato dall'universale esperienza religiosa⁶², ma proprio precisando tale significato si può cogliere il *novum* del Vangelo rispetto a tale esperienza⁶³.

È stato René Girard a riproporre con particolare forza la *differenza* cristiana a partire da un “romanzo sacrificale” continuamente riscritto, un racconto che possiamo sintetizzare, richiamandone – pur con molte semplificazione – i passi di maggior rilievo⁶⁴. All'inizio è il *desiderio*, struttura antropologica universale, con la sua

⁶⁰ B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, 291 [ns. corsivo]. Meriterebbe maggior attenzione il confronto fra i sacrifici veterotestamentari e quello di Cristo; cfr. – in proposito – le puntuali annotazioni di G. PAXIMADI, *I sacrifici nell'Antico Testamento e il sacrificio di Cristo*, in RTLu 11 (2006) 291-315. In questo contributo, dopo aver illustrato le forme più rilevanti del sacrificio israelitico, sulla scorta di un'osservazione di von Balthasar, l'Autore annota: «si può dire che le singole forme sacrificali si dispongono attorno all'evento centrale della morte di Cristo, ricevendone significato ma assieme contribuendo alla sua interpretazione» (*ibid.*, 314).

⁶¹ *Ibid.*, 291-292.

⁶² Questo è il limite che ha condizionato l'epoca moderna, periodo di involuzione per la teologia cristiana del sacrificio: «Il dramma della teologia dei tempi moderni sta nell'aver cercato la sua definizione del sacrificio nel fatto religioso in generale, al fine di comprendere in questa cornice l'unico sacrificio di Cristo. V'era là una regressione che apriva la via a numerose ambiguità. È invece alla luce del sacrificio di Cristo, considerato come rivelazione e norma della verità di ogni sacrificio, che possiamo comprendere e discernere i valori e gli errori degli altri sacrifici» (*ibid.*, 327).

⁶³ «La nozione cristiana di sacrificio si iscrive in un tutt'altro universo, anche se essa conserva punti di contatto con questo radicamento umano e religioso. L'immagine di Dio è ivi completamente diversa. Il sacrificio, omaggio esistenziale fatto di obbedienza e di amore verso Dio, è voluto per il bene dell'uomo, per la sua “felicità”. Il movimento ascendente richiesto all'uomo, affinché si doni a Dio, è sorretto da un altro movimento ontologicamente prioritario, dal movimento di Dio che discende verso l'uomo per donarsi a lui» (*ibid.*, 328-329).

⁶⁴ Fra le opere di Girard, ricordiamo: R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Milano 1980; *Id.*, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano 1983; *Id.*, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Milano 2001; *Id.*, *La pietra dello scandalo*, Milano 2004; *Id.*, *La voce inascoltata della realtà*, Milano 2006; *Id.*, *Il sacrificio*, Milano 2004; *Id.*, *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e João Cezar*

natura mimetica e triangolare. Il desiderio – infatti – non segue la linea retta che lo conduce al proprio oggetto, ma si struttura per imitazione, a partire cioè da ciò che un nostro modello desidera. Il modello diventa così rivale, innescando un processo che, crescendo su se medesimo, si dilata fino alla guerra di tutti contro tutti. Come si potrà non soccombere alla violenza di un furore autodistruttivo? Girard risponde a questa domanda introducendo un altro caposaldo della sua narrazione, *il meccanismo del capro espiatorio*: la violenza di tutti si concentra su un solo soggetto e il suo sacrificio assume un valore rigenerante e fondante. C'è un omicidio collettivo, con la conseguente sacralizzazione della vittima, all'origine della convivenza umana e il suo “mascheramento ideologico” è l'inizio della cultura e della religione. Il *Vangelo* – e siamo al capitolo finale –, compiendo quanto iniziato nell'Antico Testamento, *smaschera* questo meccanismo: l'assoluta innocenza della vittima mostra l'ingiustizia della violenza perpetrata contro il capro espiatorio, desacralizzandola. Appare così *la singolarità di Cristo* nel panorama della storia umana.

Le critiche – come gli apprezzamenti – rivolti al racconto girardiano sono molti, ma lo spartito da lui impiegato rimane comunque di grande interesse⁶⁵. Collochiamenti nel punto culminante: il sacrificio di Cristo⁶⁶. L'innocenza della vittima è un

de Castro Rocha, Milano 2003 e Id. – G. VATTIMO, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, a cura di P. Antonello, Massa 2006.

⁶⁵ Per un'esposizione discorsiva dei contenuti del pensiero di Girard, con spunti di valutazione critica e l'indicazione di problemi aperti, cfr. G. FORNARI, *Desiderio, sacrificio e redenzione: contributi e aporie del pensiero di René Girard*, in *La Redenzione*, a cura della Scuola di Teologia del Seminario di Bergamo, Bergamo 2006, 9-82. Più ampiamente, sul pensiero di Girard, cfr. A. COLOMBO, *Il sacrificio in René Girard. Dalla violenza al dono*, Brescia 1999; P. MANCINELLI, *Cristianesimo senza sacrificio. Filosofia e teologia in René Girard*, Assisi 2001; C. TUGNOLI, *Girard. Dal mito ai Vangeli*, Padova 2001; C. TARDITI, *Cristianesimo, violenza e fine della storia*, Torino 2004 e A. MATTEO, *Presenza infranta. Il disagio postmoderno del cristianesimo*, Assisi 2008, 119-161.

Si veda anche G. FORNARI, *Da Dioniso a Cristo. Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, Genova-Milano 2006, seconda edizione riveduta e ampliata di Id., *Fra Dioniso e Cristo. La sapienza sacrificale greca e la civiltà occidentale*, Bologna 2001 e C. TUGNOLI, *La magnifica ossessione. Il mito della vittima tra letteratura e vangeli*, Milano 2005.

⁶⁶ La valutazione del sacrificio da parte di Girard, totalmente negativa all'inizio del suo percorso, si è andata poi stemperando, fino a riconoscere la possibilità di leggere la croce di Cristo come sacrificio: «Sebbene dobbiamo opporci vigorosamente alla confusione tra sacrificio arcaico e sacrificio di Cristo, un semplice rifiuto del termine porta a una sterile negazione della storia in senso storicista (*geschichtlich*). Cristo accetta di essere sacrificato contro ogni sacrificio cruento e il dono di sé, per quanto possa sembrare paradossale, deve essere definito, ne sono ora convinto, in termini di (auto)sacrificio. Credevo, come Vattimo, che l'uso del vecchio linguaggio sacrificale e la definizione di Gesù come “vittima perfetta” impedisse una reale comprensione della Passione come interamente “antisacrificale”, ma ora mi rendo conto di aver avuto torto. Il mio rifiuto della parola “sacrificio” era, in gran parte, un errore commesso in buona fede. Tuttavia fu anche istigato in parte, senza dubbio, dall'antico desiderio di pestare la coda al leone invecchiato e *dissentire* sonoramente dalla Chiesa, per il solo gusto di farlo» (GIRARD – VATTIMO, *Verità o fede*

aspetto essenziale, ma la forza sorprendente di ciò che accade sul Calvario si coglie solo focalizzando la distanza *radicale* che – tolto ogni equivoco – separa sacrificare e sacrificarsi e la differenza *qualitativa* che intercorre fra «dare la vita» e «essere sacrificati»⁶⁷. «Nel momento cruciale, la *volontaria* assunzione del dispositivo sacrificale da parte del Signore, *risparmia* il sacrificio dei suoi e degli altri. Nonostante tutte le dure istruzioni impartite, Gesù non spinge i suoi al sacrificio, offre invece se stesso al loro posto. [...] Il sovvertimento religioso della religione – prosegue Sequeri – qui stabilisce la sua soglia più alta: apparentemente sottile, ma nella sostanza abissale e inaudita. In nome di Dio si consegna se stessi, non altri. Non si offre a Dio, per amore del suo vero nome, la vita di un altro, nemmeno l'ultimo dei peccatori. La propria soltanto, si offre. È l'*economia* della redenzione del mondo, non la *moltiplicazione* del sacrificio sulla terra. [...] Il Crocifisso – proprio Lui! – smaschera la contraddizione della religione sacrificale, che mette in croce nel nome di Dio. Di una tale religione, in modo esplicito o mascherato, il sacrificio umano è l'atto fondatore»⁶⁸.

Dall'alto del Golgota, come in un *flashback*, si può allora riprendere il racconto dal suo inizio, narrandolo secondo verità⁶⁹. Si dipana così la vicenda di un conflitto, di una lotta, di un corpo a corpo fra *una certa idea di Dio*, generata dall'immaginazione ferita dell'uomo, che crea un idolo quale fantasma del proprio sospetto e *il Dio della Rivelazione*, che entra nella storia e offre un'Alleanza, per mostrare all'uomo il suo vero volto. La pratica sacrificale è l'estremo tentativo umano di stabilire un

debole?, 81). Cfr. sinteticamente MATTEO, *Presenza infranta*, 143-153.

⁶⁷ Cfr. P. SEQUERI, «Dare la vita» ed «essere sacrificato». *Il tema della singolarità cristologica nella prospettiva di R. Girard*, in Teologia 14 (1989) 143-153. Cfr. anche ID., *La libertà e il sacro. Interrogazioni su la religione e l'umano in R. Girard*, di prossima pubblicazione negli Atti del Convegno di studi, *Religione, laicità, secolarizzazione. Il cristianesimo come "fine del sacro"* in René Girard, promosso da Accademia Petrarca di Lettere Arti e Scienze di Arezzo e dall'Università degli Studi di Siena - Dipartimento di Studi storico sociali e filosofici, Arezzo 18-19 aprile 2008. Secondo Manzi e Pagazzi, «dare la vita», «offerta di sé», «dono di sé», «rinuncia a sé»... sono categorie adeguate ad esprimere il sacrificio di Cristo solo se integrano il riconoscimento del previo aver ricevuto sé: «L'azione sacrificale di Gesù, che attesta l'affidabilità di un dono ricevuto, si differenzia per la sua singolarità dalla definizione storico-religionistica del sacrificio come dono di sé, qualora il "dono di sé" attivo sia scorporato dal "dono di sé" passivo, cioè dal riconoscimento di aver ricevuto sé. Il dono eucaristico di sé mostra, infatti, sia la componente passiva sia quella attiva iscritte nel sacrificio di Gesù e la sua natura di legame. Riconoscendo il senso della ricezione di sé, Gesù può donare sé» (F. MANZI – G.C. PAGAZZI, «Un corpo mi hai adattato, per fare, Dio, la tua volontà». *Visione cristologica del sacrificio*, in F. MANZI – G.C. PAGAZZI, *Il pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Assisi 2001, 101-140: 138).

⁶⁸ RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*, 415-416 [note omesse]. «La novità cristiana celebra un "vero" sacrificio redentore, che però "chiude" definitivamente con l'ambiguità e il terrore di una religione sacrificale» (*ibid.*, 440).

⁶⁹ Ci si può utilmente riferire a S. PETROSINO, *Il sacrificio sospeso. Lettera ad un amico*, Milano 2000.

rapporto con il divino secondo il metro della propria immaginazione⁷⁰. Ma Dio inizia, ha da sempre iniziato, un'altra storia, che trasforma la pratica sacrificale ricomprendendola nel quadro dell'Alleanza. Questa storia però è *dentro* la storia degli uomini e ad essa obbedisce fino in fondo. Gesù che muore in croce è perciò «Dio stesso che obbedisce all'uomo, alla tradizione degli uomini, quella del sacrificio, secondo un'obbedienza totale, vale a dire fino all'estremo della morte in croce»⁷¹. Il genio del Figlio è attraversare questa storia ponendosi come vittima e non come carnefice⁷² e così giudicarla, senza rimanere "a lato" della tradizione sacrificale degli uomini e della religione del sospetto che la nutre. Così, «l'antico regime sacrificale, una delle certezze più millenarie del sacro, chiude i battenti. Una volta che il sacerdote supremo ha *sacrificato se stesso*, è tolta in radice la possibilità che qualcuno si ripresenti a *sacrificare qualcuno*»⁷³.

L'ambiguità del sacro e la dialettica della religione si sciogliono nell'economia di *agape*. La croce di Gesù "inghiotte" il Dio del sacrificio concedendogli il minimo: consegna la sua vita e risparmia la vita di tutti, al contrario del Dio del sacrificio, che distruggerebbe tutta la vita per conservare se stesso⁷⁴. La rivelazione di Dio-*agape* è il risparmio del sangue dell'uomo. Nell'atto di Gesù, la potenza di Dio è così fissata nella forma definitiva della consegna di sé in favore dell'altro, non in quella della prevaricazione sull'altro per la custodia di sé⁷⁵.

Qual è – dunque – la *verità* del cristianesimo? A che livello si pone la sua *singularità* nell'orizzonte del sacro? Due annotazioni di Maggioni ci possono aiutare a riprendere e riesprimere conclusivamente – in maniera efficace – la risposta a

⁷⁰ «È sempre l'uomo ad avere bisogno del sacrificio, a tal punto ch'egli finisce per proiettare in Dio stesso questa sua necessità interpretando così la volontà divina [...] secondo la propria misura» (PETROSINO, *Il sacrificio sospeso*, 67).

⁷¹ *Ibid.*, 65.

⁷² «Gesù vive l'esperienza del sacrificio – modalità strutturale, ripetiamolo, secondo la quale l'uomo post-damitico tenta di stabilire la sua relazione con il divino –, ma Egli, che viene prima di Adamo, attraversa questa esperienza sorprendentemente (è l'inimmaginabile stesso all'interno della tradizione degli uomini) sempre e solo consegnandosi come vittima e mai operando come sacrificatore» (*ibid.*, 73). «Conferire senso al sacrificio, rendendo plateale la sua torsione peccaminosa in *sacrificio d'altri*, e stravolgendolo, come *sacrificio di sé*, in pura economia di *agape*, è il genio del Figlio» (RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*, 419).

⁷³ RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*, 419.

⁷⁴ «Il vero Dio non domanda nulla, perché l'unica cosa che fa è dare. Un falso Dio, al contrario, non fa che domandare» (R. BRAGUE, *Il Dio dei cristiani. L'unico Dio?*, Milano 2009, 128).

⁷⁵ «La verità di Dio rappresentata da Gesù rimane quella che coincide con l'implacabile tenacia della dedizione» (SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 219).

questi interrogativi. «Ciò che sorprende – scrive Maggioni – è anzitutto il volto di Dio rivelato da Gesù: dunque si tratta di una novità non solo morale, né solo messianica, ma propriamente teologica»⁷⁶. È questo il centro da cui si irradia ogni altra novità possibile. «Il Crocifisso innalzato – dice sempre questo Autore – è la rivelazione delle insospettate profondità, della bellezza e della novità del volto di Dio: un volto che ha i tratti del dono di sé e della gratuità e fedeltà dell'amore. Un Dio che appare "capovolto": non l'uomo che muore per Dio, ma Dio per l'uomo. Un capovolgimento che lascia incantati»⁷⁷. È questo incantamento che libera dalle equivoche fascinazioni del sacro, diradando – una volta per tutte e sempre di nuovo – le ombre della religione sacrificale degli uomini⁷⁸.

⁷⁶ B. MAGGIONI, *Il messaggio delle Scritture*, in *Logos. Corso di studi biblici*, vol. 1: R. FABRIS E COLL., *Introduzione generale alla Bibbia*, Leumann-Torino 1999, 423-454: 447. Su «La novità di Gesù Cristo», cfr. *ibid.*, 447-454.

⁷⁷ B. MAGGIONI, *Era veramente uomo. Rivisitando la figura di Gesù nei Vangeli*, Milano 2001, 154. «La risurrezione poi è la rivelazione che, se si vuole introdurre nella nostra precarietà la forza che vince la morte, occorre introdurvi la logica del dono di sé, che è la logica di Dio. È l'amore che vince la morte. È il "Crocifisso" che è risorto. Spesso si riduce la risurrezione di Gesù alla vittoria sulla morte. È vero, ed è una lieta notizia. Ma lo specifico cristiano è più in profondità. La risurrezione di Gesù è il segno che il "dono di sé" vince la morte» (MAGGIONI, *Il messaggio delle Scritture*, 452).

⁷⁸ La rivelazione cristologica non rimuove definitivamente la violenza dalla storia: «la rivelazione della Croce – scrive Girard – porta indubbiamente innumerevoli benefici con sé, ma, nella sua espansione, essa priva le società umane del solo tipo di pace di cui abbiano goduto sotto la legge del capro espiatorio (GIRARD – VATTIMO, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, 97), così «quando per mezzo del Cristianesimo ci si sbarazza del sacro, vi è una salvifica apertura all'*agape*, alla carità, ma c'è anche una apertura a una possibile violenza superiore» (*ibid.*, 13).

Rationes necessariae supposita divina ordinatione

Libertà e contingenza in un ‘commento’ di Duns Scoto
ad Anselmo d’Aosta

Davide Riserbato

(Cesano Maderno, MB)

*An aliqua necessitas coegit
ut altissimus sic se humiliaret?**

*homo aliter potuit fuisse redemptus,
et tamen ex libera voluntate redemit sic***

1. Introduzione

La *coloratio* dell’*unicum argumentum* – suggestivo corollario della dimostrazione scotista dell’esistenza di un *Ens infinitum* – ha spesso determinato l’accostamento di due giganti del medioevo: sant’Anselmo e Duns Scoto. Sarebbe tuttavia riduttivo limitare la frequentazione del maestro francescano con il *Magnificus* a quest’unico tema.

Di là, infatti, dall’interesse comune per l’individuazione di un *summum cogitabile*, è possibile rintracciare alcuni rilievi che Duns Scoto sviluppa in ambito cristologico (*Lectura* III), relativamente alla posizione anselmiana circa la necessità della passione di Cristo. Cercheremo di verificare tali rilievi, mediante l’analisi di un testo che il Dottor Sottile struttura come un vero e proprio commento al *Cur Deus homo*.

* ANSELMO D’AOSTA, *Mediatio redemptionis humanae*, in ANSELMO D’AOSTA, *Orazioni e meditazioni*, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Milano 1997, 468-493, qui 474.

** DUNS SCOTO, *Lectura* III, dist. 20, qu. unica, n. 38 (Doctoris subtilis et mariani b. Ioannis Duns Scoti... *Opera Omnia*, studio et cura Commissionis Scotisticae..., Typis polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 2004, t. XXI, 51).

2. Passione e redenzione¹

2.1. Videtur quod non...

La *quaestio unica* della distinzione ventesima della *Lectura* III costituisce – ci avverte Duns Scoto – una questione di natura puramente teologica («mere theologia»)²: essa domanda *utrum necesse fuerit genus humanum reparari per passionem Christi*.

Esistono, del resto, argomenti contrari a una soluzione favorevole a tale necessità. Sembra, infatti, che la passione non fosse necessaria alla riparazione: l'angelo, ad esempio, che è una creatura più nobile rispetto all'uomo, benché caduto, non fu redento dalla passione di Cristo³. In secondo luogo, qualunque azione di Cristo sa-

¹ La massiccia presenza di sant'Anselmo e della sua tesi sulla *soddisfazione* nello sviluppo della questione suggerisce la portata che anche per Duns Scoto essa rivestiva. Sulla posizione di Anselmo si veda: N. ALBANESI, *Cur Deus homo: la logica della redenzione. Studio sulla teoria della soddisfazione di S. Anselmo arcivescovo di Canterbury*, Roma 2002; R. NARDIN, *Il Cur Deus homo di Anselmo d'Aosta. Indagine storico-ermeneutica e orizzonte tri-prospettico di una cristologia*, Roma 2002; M. SERENTHÀ, *La discussione più recente sulla teoria anselmiana della soddisfazione. Attuale status quaestionis*, in «Scuola Cattolica» 108 (1980) 344-393.

² Cfr. *Lectura* III, dist. 20, qu. unica, n. 12, 42.

³ «Quod non videtur: primo, quia si nobilius lapsum non est necesse reparari per passionem Christi, ignobilius lapsum non erit necesse reparari per eandem passionem; sed angelus, qui est nobilior homine, lapsum est, et non est necesse ipsum reparari passione Christi nec alia reparatione; ergo nec necesse est homine reparari per passionem Christi, cum sit ignobilius» (*ibid.*, n. 2, 39).

La recensione di questa posizione innesca subito alcune resistenze immediatamente espresse: «Sed ad istud dupliciter respondetur: Uno modo, quod tota natura angelorum non cecidit sicut hominum; et ideo ne tota species hominis periret, necesse fuit hominem reparari, non angelum» (*ibid.*, n. 3, 39. Cfr. ANSELMO, *Cur Deus homo* II, cap. 21 [c. 22]; ed. Schmitt II, 132; PL 158, 430: «Diaboli vero reconciliationem [...] impossibilem intelliges, si diligenter humanam consideres [...] Non enim sic sunt omnes angeli de uno angelo quemadmodum omnes homines de uno homine»). È l'opinione comune (cfr. nota F¹⁵ ed. *Vaticana*, t. XXI, 39-40). Contro questa opinione, Duns Scoto stesso: «Contra: Si quilibet angelus sit alterius specie ab alio, sicut quidam dicunt (et qui dant rationem dictam), tunc tot sunt species quot individua, et quaelibet species secundum se nobilior est specie humana; ergo cum multi angeli ceciderint, inconueniens maius est tot species non reparari sed perire in aeternum, quam unam speciem inferiorem, cuiusmodi est species hominis. Confirmatur hoc, quia si essent duo caeli et alterum annihilaretur, et essent multae muscae et post annihilaretur, dicere quod necesse esset speciem muscarum reparari et non caelum, inconueniens est, cum caelum sit multum nobilius; sic in proposito de reparatione hominum et angelorum» (*Lectura* III, dist. 20, qu. unica, n. 4, 40).

«Aliter, secundo – prosegue Duns Scoto – respondetur ad rationem, quod homo cecidit alterius tentatione (ut tentatione diaboli), angeli autem non, sed propria voluntate solum; et ideo homo debuit reparari, non angelus: «Sicut angeli ceciderunt nullo alio nocente, ita nullo adiuvante surgere debent» [si tratta di Anselmo, *Cur Deus homo* II, cap. 21 [c. 22]; (ed. Schmitt II, 132; PL 158, 430-431): «Hoc quoque removet eorum [sc. angelorum] restaurationem, quia sicut ceciderunt nullo alio nocente ut caderent, ita nullo alio adiuvante surgere debent»]» (*Lectura* III, n. 5). Si tratta questa volta dell'opinione di S. Bonaventura: «Modus vero labendi [hominis] fuit quod humana natura totaliter cecidit, alio peccante et alio suggerente;

rebbe stata sufficiente a ottenere la redenzione, dunque non vi fu alcuna necessità che questa fosse conseguita mediante la sua passione⁴. Ancora – *tertio* –, lo stesso Anselmo concorda con l'affermazione secondo cui anche una minima ferita inflitta a Gesù Cristo avrebbe rappresentato un male ben maggiore rispetto al peccato dell'intero genere umano; per questa ragione, purché sufficiente, sarebbe stata più conveniente una pena soddisfattoria minore. Si deve, dunque, riconoscere che non fu necessario, né tantomeno opportuno (*decens*), che la nostra redenzione fosse conseguita mediante la morte di Cristo⁵. Infine – ed è il quarto argomento –, sembra logico ammettere che non poterono essere redenti dalla passione di Cristo coloro che ne furono la causa – per cui essa non fu *necessaria et plenaria* –: il male commesso da questi era, infatti, pari al bene della vita che hanno sottratto; ora, poiché il merito *deve* eccedere la colpa, questa morte non sarebbe stata sufficiente per ottenere loro la redenzione⁶.

et ideo decens fuit ipsam per alium relevari, ut sicut filii peccaverunt in parente [sc. in Adam], et parens peccavit diabolus suggerente, sic etiam homo repararetur Domino relevante» (*Sent.* III, d. 20, a. un., qu. 1 in corp.; III 418a); e «Quamvis angelus nobilior sit creatura, non tamen est adeo ad reparationem ideoneus sicut homo [...]: homo enim [...] per alium [cecidit], angelus per se ipsum» (*ibid.*, ad 2; 418a). Di nuovo, «Contra: *Factum est praelium magnum in caelo* [Ap. 12, 7]; ergo videtur ex hoc quod sicut draco pugnavit cum Michael, sic tentavit eum; similiter, videtur quod draco – id est Lucifer – tentavit alios, peccando, consentiendo sibi» (*Lectura* III, dist. 20, qu. unica, n. 6, 40-41).

- ⁴ «Praeterea, secundo principaliter: actus quicumque Christi fuit sufficiens ad genus humanum redimendum; non ergo necesse fuit hominem redimi per passionem Christi» (*ibid.*, n. 7; 41).
- ⁵ «Praeterea, tertio: Anselmus *Cur Deus homo* cap. 14 approbat dictum discipuli sui quod minima laesio illius personae pior fuit quam peccatum omnium hominum sit malum; sed quando poena satisfactoria posset esset minor personae satisfaciens, dummodo esset sufficiens, tanto convenientior est; ergo non fuit necesse nec decens nos redimi morte Christi, cum minor sufficisset» (*ibid.*, n. 8, 41). «*Mag.* Sed dic mihi cur ita cor tuum iudicat, ut plus horreat unum peccatum in laesione huius hominis [sc. Christi] quam omnia alia quae cogitari possunt, cum omnia quaecumque fiunt peccata contra illum sint. *Disc.* Quoniam peccatum quod in persona eius fit, incomparabiliter superat omnia illa quae extra personam illius cogitari possunt [...]. *Mag.* Bene respondes. Videmus ergo quia violationi vitae corporalis huius hominis nulla immensitas vel multitudo peccatorum extra personam de comparari valet» (*Cur Deus homo* II, cap. 14; ed. Schmitt II, 114; PL 158, 414).
- ⁶ «Praeterea, quarto: per passionem non potuerunt redimi ipsi occidentes Christum; ergo passio non fuit necessaria et plenaria. Antecedens probatur, quia tantum malum erat actio illorum., privans ipsum vitam et inducens mortem, quantum bonum erat vita Christi, et tunc tanta erat inimicitia quanta amicitia Christi reconcilians; vita ergo quam deposuit moriendo non sufficit ad redimendum peccatum occidentium, quia meritum debet excedere culpam et reatum, si satisfactio sit plena» (*Lectura* III, dist. 20, qu. unica, n. 9, 41-42).

2.2. Sed contra

È ancora un testo di sant'Anselmo l'*auctoritas* citata nel *sed contra*⁷, dove si afferma la necessità che la città celeste fosse portata a compimento (*perficiendam esse*) mediante il novero in essa del genere umano; tale perfezione del resto non sarebbe possibile se non in virtù della remissione del peccato, e per questa ragione pare si debba affermare la necessità della riparazione del genere umano mediante la passione di Cristo⁸.

2.3. Ad quaestionem

2.3.1. Solutio Anselmi

Per determinare la questione, Duns Scoto si impegna in un'accurata analisi della soluzione anselmiana e ne rintraccia sinteticamente l'architettura sviluppando un'indagine articolata attraverso quattro momenti:

«Alla presente questione si deve rispondere che essa è di natura puramente teologica, e che Anselmo abbia dedicato l'intero *Cur Deus homo* alla sua risoluzione e qui l'abbia risolta. Per questa ragione, per prima cosa, occorre mostrare che la redenzione fu necessaria; in secondo luogo, che l'uomo non poté esser redento senza una soddisfazione; terzo, che questa soddisfazione dovesse esser compiuta da un Dio-uomo; quarto, che fu più conveniente che ciò avvenisse mediante la passione di Cristo»⁹.

Il *Cur Deus homo* rappresenta così per Duns Scoto il frutto dell'impegno di Anselmo (*propter eam solvenda fecisse videtur*) nella ricerca di una soluzione che istituisce una relazione necessitante tra passione e redenzione. Cercheremo ora di esaminarne in dettaglio la struttura:

⁷ Citazione letterale di *Cur Deus homo* II, cap. 15; cfr. anche *ibid.*, cap. 17 (ed. Schmitt II, 124; PL 423): «Ad hoc enim valuit in Christo diversitas naturarum et unitas personae, ut quod opus erat fieri ad hominum restaurationem, si humana non posset natura, faceret divina, – et si divina minime conveniret, exhiberet humana; et non alius atque alius, sed idem ipse esset qui, utrumque perfecte existens, per humanam solvere quod illa debebat, et per divinam posset quod expediebat».

⁸ «Sed contra est quod dicit Anselmus II *Cur Deus homo* cap. 15 in fine: «Ecce vides quomodo rationabilis necessitas ostendat ex hominibus perficiendam esse supernam civitatem, nec hoc fieri posse nisi per remissionem peccatorum, quam homo nullus habere potest nisi per hominem qui idem ipse sit Deus, atque morte sua homines peccatores Deo reconciliet» (haec ille); videtur igitur hic expresse dicere quod necesse erat hominem redimi per passionem Christi» (*Lectura* III, dist. 20, qu. unica, n. 10, 42).

⁹ «Ad quaestionem istam respondendum est quod ipsa est mere teologica, et Anselmus totum librum *Cur Deus homo* propter eam solvendam fecisse videtur et ibi videtur solvisse eam. Ideo primo videndum est quod necessarium fuit hominem redimi; secundo, quod non potuit redimi sine satisfactione; tertio, quod satisfactio erat facienda a Deo-homine; et quarto, quod convenientior modus fuit hoc fieri per passionem Christi» (*ibid.*, n. 12, 42).

– *Necessarium fuit hominem redimi*

La necessità della redenzione – annota Duns Scoto – è dimostrata, *secundum Anselmum*¹⁰, a partire dall'*auctoritas* di Aristotele, secondo cui «Deus et natura nihil faciunt frustra»¹¹; ora, se la creatura, a motivo del peccato, non potesse conseguire il proprio fine («summum Bonum propter se amare et ei per cognitionem inhaerere») esistererebbe invano; pertanto, la redenzione della creatura caduta risulta assolutamente necessaria¹².

– *Non potuit homo redimi sine satisfactione*

La necessità della riparazione, o redenzione, implica la conseguente necessità di una soddisfazione: «non potuit redimi sine satisfactione»¹³. Se, però, risulta già manifestamente ingiusto colui che non rende ad un uomo ciò che a questi è dovuto, tanto più risulterà tale colui che non scioglie un debito contratto con Dio; ora, l'ingiustizia di cui si rende manifestamente colpevole chi non restituisca a Dio l'onore sottrattogli a causa del peccato commesso, gli impedirà di ricevere la salvezza e di conseguire il proprio fine ultimo¹⁴.

¹⁰ «Deus non fecit eam [naturam] rationalem frustra [...] Ad hoc itaque factam esse rationalem naturam certum est, ut summum Bonum super omnia amaret et eligeret [...]. Quod si ad summum Bonum eligendum et amandum iusta facta est, – aut talis ad hoc facta est ut aliquando assequeretur quod amaret et eligeret, aut non. Sed si ad hoc iusta non est facta [...], frustra facta est talis» (*Cur Deus homo* II, cap. 1; ed. Schmitt II, 97-98; PL 158, 401).

¹¹ *De anima* III, t. 45 (Γ c. 9, 432b 21): «Natura nihil facit frustra»; *De caelo* I, t. 32 (A c. 4, 271a 33): «Deus autem et natura nihil frustra faciunt».

¹² «De primo ostenditur, secundum Anselmum, quod necesse fuit hominem redimi, quia II *De anima* dicitur quod «Deus et natura nihil faciunt frustra»; sed frustra fieret rationalis creatura nisi posset finem suum consequi. Sed summum Bonum propter se amare et ei per cognitionem inhaerere est finis creaturae rationalis; aut ergo Deus deducit hominem ad hunc finem, aut non: si non, frustra facta est; sisic, cum iam lapsa fuerit per peccatum, necesse est ipsam reparari. Hoc habetur cap. 1 II libri *Cur Deus homo*. – Et in 4 cap. concludit: «Ex his est facile cognoscere quoniam aut hoc de humana perficiet Deus natura cognoscere quoniam aut hoc de humana perficiet Deus natura quod incepit, aut in vanum fecerit tam sublimem naturam» [*Cur Deus homo*, cap. 4 (ed. Schmitt II 99; PL 158, 402)]» (*Lectura* III, dist. 20, qu. unica, n. 13, 43).

¹³ «Praeterea, pro secundo articulo, scilicet quod non potuit redimi sine satisfactione, arguit sic, 24 cap. I libri *Cur Deus homo*: «Inustus est omnis qui non reddat homini quod sibi debet»; sed nullus iniustus admittitur ad beatitudinem aeternam; ergo qui non solvit Deo quod debet, non salvabitur. Sed omnis peccator abstulit honorem debitum Deo: ergo quousque satisfecerit, est debitor et iniustus; ergo etc.» (*ibid.*, n. 14, 43).

«Si homo dicitur iniustus qui homini non reddit quod debet, multo magis iniustus est qui Deo quod debet non reddit» (*Cur Deus homo* I, cap. 24; p. 92; 396); «Iniustus ergo est homo qui non reddit Deo quod debet» (*ibid.*, p. 93; 397).

¹⁴ Il *Sottile* indugia un po' più a lungo su questo passaggio circa la necessità della soddisfazione, presentando

– *Satisfactio facienda erat a Deo-homine*

Una volta accertata la necessità della soddisfazione implicata dalla redenzione, occorre ancora mostrare chi possa/debba compierla¹⁵. Un primo dato: «non potuit fieri ab homine puro». Se si parte dal presupposto secondo cui è possibile compiere una soddisfazione soltanto restituendo di più (*maius*) rispetto a quanto fu sottratto, questo *maius* che occorre *reddere*, Anselmo – osserva Duns Scoto – lo precisa così: «aliquid maius omni creatura simul sumpta». Eccedenza, questa, che implica esattamente l'impossibilità per una semplice creatura (*purus homo*) di compiere tale atto

do due obiezioni (*rationes*): «Sed dices ad hoc argumentum quod non oportet ipsum esse iniustum nisi satisfaciatur, quia potest excusari per impotentiam». Potest etiam offensa remitti per summam misericordiam Dei remittentis, sine satisfactione (*Lectura* III, dist. 20, qu. unica, nn. 15-16, 44), al fine di esporre più compiutamente la posizione di Anselmo che esclude *utramque responsionem*: «Istis occurrit Anselmus excludens utramque responsionem: Primo primam, quia si impotentia excusaret, tunc cum sponte in illam impotentiam se subiecerit, «ipsa impotentia peccatum est; quare non deberet eam habere, sed eam deberet non habere». Sed 'posse reddere honorem Deo' accepit a Deo; et ideo, si per peccatum fecit se impotentem reddere, in hoc non excusatur, sed magis vituperatur. Et ponit exemplum: 'Si dominus praecipiat servo aliquid opus bonum facere, et praecipiat sibi ne se deiciat in foveam sibi monstratam unde non possit surgere, si servus ille sponte mittat se in foveam, contemnens domini sui mandatum, ut sic non possit perficere opus sibi mandatum a domino, ex impotentia non excusatur, quia illam impotentiam sibi fecit'. Sic in proposito: impotentiam satisfaciendi fecit sibi homo per peccatum; ideo ex impotentia non excusatur, sed est sibi peccatum et iniustitia. «Nullus autem iniustus admittitur ad beatitudinem»; quare oportet satisfacere ut fiat iustus. Secundam etiam rationem excludit sic, quia aut remittit debitum, ut non teneatur ad honorem reddendum Deo quem peccando abstulit (et hoc propter impotentiam reddendi, quia non potest illud reddere), aut dimittit culpam pro peccato dando ei beatitudinem. Si primum detur, scilicet quod «remittat illud quod debet sponte reddere homo» (et hoc scilicet «quia reddere non potest»), et hoc sit 'Deum misericorditer dimittere', – hoc est dicere quod Deus peccatum inhonorationis et honorem reddendum remittit, «quod homo habere non potest: tale enim misericordiam Deo attribuere derisio est». Si autem remittat culpam et faciat hominem beatum, tunc beatificat hominem propter peccatum, quia scilicet habet impotentiam satisfaciendi et reddendi quam non deberet habere, quod est 'habere peccatum', – quod fatuum est dicere» (*ibid.*, nn. 17-18, 44-45).

In primo luogo, l'*impossibilità* (*impotentia*) di *reddere honorem Deo* non può essere invocata come scusa, poiché la capacità di rendere il dovuto onore a Dio è un dono che Dio stesso concede all'uomo; ora tale *impotentia* sopraggiunge a motivo del peccato, anzi «ipsa impotentia peccatum est»; pertanto l'uomo che si appellasse ad essa non può essere scusato («ex impotentia non excusatur»). In secondo luogo, da una parte, non ci può appellare nemmeno alla misericordia di Dio e sostenere che essa possa rimettere all'uomo ciò che l'uomo stesso *sponte* avrebbe dovuto rendere a Dio, poiché «tale enim misericordiam Deotribuere derisio est»; dall'altra, Dio non potrebbe rendere beato l'uomo che fosse incapace di soddisfare a motivo dell'*impotentia* (che *non deberet habere*), perché è esattamente in ciò che consiste il peccato commesso (quod est 'habere peccatum'; questa la nozione di peccato formulata da Anselmo: «Non est itaque aliud peccare quam non reddere Deo debitum» [ed. Schmitt II, 68; PL 376b]), e ammettere tale impossibilità sarebbe semplicemente sciocco (*fatuum*).

¹⁵ «Non ergo satisfacis si non reddis aliquid maius quam sit id pro quo peccatum facere non debueras» (*Cur Deus homo* I, cap. 21; ed. Schmitt II, 89; PL 158, 394); «[Salus humana] fieri nequit nisi sit qui solvat Deo pro peccato hominis aliquid maius quam omne quod praeter Deum est [...] Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi Deus» (*ibid.*, II, cap. 6; p. 101; 403-404).

soddisfattorio e la necessità che sia Dio stesso a compiere questa soddisfazione¹⁶. D'altro canto, non potrebbe definirsi *satisfactio*, nemmeno l'azione con la quale un uomo rendesse a Dio semplicemente ciò che gli dovrebbe se fosse rimasto innocente¹⁷. Di qui, la nota formula di Anselmo che Duns Scoto esprime in questi termini: «Nec debuit nisi homo; sed homo peccator non potuit... ergo oportuit Deum-hominem, quia non potest nisi Deus»¹⁸.

– *Convenientius fuit satisfactionem fieri per passionem Christi*

Dalla *necessitas* di redenzione e soddisfazione, e dall'*impossibilitas* per un *purus homo* di compiere quest'ultima, si procede all'argomentazione in termini di *convenientia*. Ad avviso del *Sottile*, l'anello di congiunzione con i tre precedenti *articuli* è costituito dall'identità tra quel *maius* che occorre *reddere Deo* e la morte di quell'uomo «qui maior erat omnibus sub Deo»; morte «quam non debuit», a cui andò incontro «sponte et non ex debito», e mediante la quale è necessario avvenga la soddisfazione («satisfacere oportet»)¹⁹. È esattamente questa eccedenza ciò che rende più

¹⁶ «Tertio ostenditur quod satisfactio ista, quae debetur, non potuit fieri ab homine puro, quia 22 cap. I libri arguit: «Non satisfacit aliquis pro peccato hominis, nisi reddat aliquid maius quam sit illud pro quo peccatum facere non debuerat»; sed pro omni eo quod est vel esse possit citra Deum, non debuit peccasse; ergo non potest satisfacere nisi reddat aliquid maius omni creatura simul sumpta, sicut arguit ibi, non potest reddere purus homo; igitur oportet Deum satisfacere pro peccato» (*Lectura* III, dist. 20, qu. unica, n. 19, 45).

¹⁷ «Praeterea, ad idem: si homo peccator reddat Deo illud tantum quod deberet reddere Deo si innocens esset et non peccasset, non est satisfactio pro peccato; sed omnia quae potest homo facere (scilicet Deum honorare, cor humiliter Deo offerre, «misericordiam dandi et dimittendi», et quidquid – breviter – potest), debet homo si non peccasset; ergo talia exhibendo non satisfacit pro peccato. Ergo oportet, ad hoc quod satisfactio fiat, quod maius hic omnibus Deo offeratur, – quod non potest fieri ab homine puro; ergo a Deo-homine» (*ibid.*, n. 20, 45-46).

¹⁸ «Praeterea, cap. 14, I libri, ad idem arguit sic: satisfacere non potest homo pro peccato «nisi reddat Deo totum quod ab eo abstulit»; sed «abstulit a Deo quidquid de humana natura facere proposuerat Deus»: proposuerat enim de hominibus iustis supplere numerum electorum, 'ad quem numerum perficiendum factus est homo'. «Sed homo peccator hoc reddere non potest, quia peccator peccatorem iustificare non potest»; ergo oportuit Deum-hominem, quia non potest nisi Deus. Nec debuit nisi homo; sed homo peccator non potuit, ut iam patet, quia omnis homo in Adam corruptus fuit. Nec decuit quod aliquis innocens, non descendens de Adam, redemisset nos per mortem, quia tunc non fuisset homo restitutus ad pristinam dignitatem, ut soli Deo serviret, sed fuisset obligatus homini pro redemptione quasi tantum quantum Deo pro creatione, – et sic posset quis reputare illum 'Deum' pro reparatione, sicut alium pro creatione» (*ibid.*, n. 21, 46).

¹⁹ «Quantum ad quartum articulum, quod oportuit Christum satisfacere per mortem, non tamen quia debitor mortis, arguit 11 cap. II libri: «Ratio docuit (sicut in tertio articulo) quod oportet 'eum qui satisfacere debet pro homine' maius aliquid habere quam quidquid sub Deo est, quod sponte det et non ex debito», – et quod «sicut homo peccavit per suavitatem, subiciendo se diabolo, ita vincat per asperitatem ipsum diabolus»; «nihil autem asperius et difficilius (aut magis sub Deo) potest homo ad honorem Dei – sponte

‘conveniente’ la passione di Cristo, benché non vi sia nulla che possa giustificarne la morte²⁰. Esattamente perché la sua vita fu tanto preziosa (*nobilis*), il sacrificio della sua morte fu gradito a Dio e valse così come degna soddisfazione²¹.

2.3.2. *In dictis istis... aliqua dubia*

La soluzione di Anselmo, fedelmente ricostruita da Duns Scoto²², sembra però non convincere il maestro francescano: «Sed in dictis istis Anselmi videntur esse dubia»²³. Un primo *dubium* è relativo all’affermazione secondo cui la redenzione non sarebbe potuta avvenire se non mediante la morte di Cristo²⁴. Duns Scoto – come vedremo – non concorda con l’assunto secondo cui la soddisfazione implichi un’eccedenza che trascende le possibilità della creazione²⁵, ma nega anzitutto possa sussistere una necessità *assoluta* per la quale Cristo debba redimere l’uomo mediante la propria morte:

«non sussiste alcuna necessità che l’uomo-Cristo redima l’uomo con la morte, se non una necessità di conseguenza, ossia una volta ammesso che così aveva stabilito di redimerlo; proprio come nel caso della necessità implicata nell’espressione ‘se corro, mi muovo’, dove la premessa è assolutamente contingente, come anche la conseguenza»²⁶.

et non ex debito – pati quam mortem»; ergo hominem qui maior erat omnibus sub Deo, per mortem, quam non debuit, satisfacere oportuit» (*ibid.*, n. 23, 47).

²⁰ «Et dicit Anselmus similiter: «Videmus ergo quod violationi vitae corporalis huius hominis immensitas nulla vel multitudo peccatorum – extra personam Dei – comparari valet» (haec ille)» (*ibid.*, n. 24, 47). «Mag. Si esset praesens homo ille [sc. Christus] et quis esset scire, et diceretur tibi: ‘Nisi occideris hominem hunc, peribit mundus iste totus et quidquid Deus non est’, faceres hoc pro conservanda omni alia creatura? Disc. Non facerem, etiam si infinitus mihi numerus mundorum obtenderetur. Mag. Quid, si iterum tibi diceretur: ‘Aut eum occides, aut omnia peccata mundi venient super te’? Disc. Responderem me potius omnia velle peccata suscipere, non solum huius mundi quae fuerunt et quae futura sint, sed et quaecumque super haec cogitari possunt, quam istud solum. Quod non solum de occisione eius, sed et de qualibet parva laesione quae illum tangeret, respondere me existimo debere» (*Cur Deus homo* II, cap. 11; ed. Schmitt II, 113-114; PL 414).

²¹ «Quia ergo vita eius fuit tam nobilis, mors eius fuit multum accepta Deo, ut per illam satisfacere posset» (*Lectura* III, dist. 20, qu. unica, n. 24, 48).

²² «Haec veraciter, ut potuit, ex dictis eius collegi» (*ibid.*, n. 25, 48).

²³ *Ibid.*, n. 26, 48.

²⁴ «Et primo videtur esse dubium ubi dicit quod redemptio non potuit fieri nisi per mortem Christi et per aliquid sponte oblatum, quod excedit creaturam omnem» (*ibid.*). Si tratta della tesi che mostra come solo un *Deus-homo* avrebbe potuto compiere la *satisfactio*.

²⁵ A questo proposito egli cita un’*auctoritas* di sant’Agostino, il quale «XIII *De Trinitate* cap. 10 dicit quod ‘alius modus redimendi hominem Deo non defuit, cuius potestati cuncta subiacent’» e pertanto «non fuit necessitas sic redimi» (*ibid.*, n. 27, 48).

²⁶ «Praeterea, non est alia necessitas quod Christus-homo redimat hominem per mortem nisi necessitas

Se corro, mi muovo: nessuna necessità assoluta²⁷; allo stesso modo nessuna necessità nella volontà di Dio di *prevedere* la passione del Figlio. Più radicalmente: se si nega la necessità della redenzione, si elimina per ciò stesso la necessità della passione. Quest'ultima, infatti, non dipenderebbe che dall'impossibilità per l'uomo (caduto) di «intrare ad gloriam nisi per satisfactio», ma conseguire la beatitudine è esattamente il fine della predestinazione («quia homines praedestinati ad gloriam»):

«ora, la predestinazione dell'uomo fu contingente e non necessaria: come, infatti, Dio dall'eternità, predestinò l'uomo in modo contingente e per nulla necessario, non agendo secondo necessità quando ordinò tutte le realtà create al bene, così avrebbe potuto anche non predestinare affatto. Nessuna incoerenza risiede nella possibilità che l'uomo non fruisca della beatitudine, se non presupposto il decreto divino. Non vi fu, dunque, necessità alcuna della sua redenzione in termini assoluti, come nemmeno della sua predestinazione»²⁸.

Ancora («in tertio articulo»), dopo aver ammesso come Anselmo la necessità di una soddisfazione²⁹, Duns Scoto si interroga sulla necessità che sia proprio Dio a doverla compiere, e a questo proposito torna sulla presunta eccedenza necessitata dalla soddisfazione, obiettando che non sia vero – con buona pace di sant'Anselmo («salva gratia sua») – che la soddisfazione del peccato dovesse eccedere ogni creatura per grandezza e perfezione:

«se Adamo, per grazia e carità, avesse compiuto uno o più atti d'amore per sé verso Dio, per il solo impulso determinato dal libero arbitrio che fu maggiore di quello che lo spinse nel peccato, tale amore

consequentiae, posito scilicet quod sic ordinaverat ipsum redimere, – sicut 'si curro, moveor', in qua necessitate stat quod antecedens sit simpliciter contingens, et similiter consequens, quia 'me currere' est simpliciter contingens, sicut contingens fuit 'ipsum praevideri passurum'; nulla ergo est necessitas nisi consequentiae, scilicet 'si praevisus fuit pati, patietur'; sed tam antecedens quam consequens sunt simpliciter contingentia» (*ibid.*, n. 28, 48).

²⁷ Né tale necessità contingente impedirebbe l'esercizio della volontà: «Un uomo si getta volontariamente dall'alto di una torre: cade necessariamente della necessità stessa della gravità naturale; tuttavia, se continua a voler cadere mentre cade, non vuole meno liberamente la sua caduta» (È. GILSON, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, a cura di C. Marabelli e D. Riserbato, Milano 2008, 604).

²⁸ «Preterea, nulla est necessitas quod genus humanum repareretur; ergo nulla fuit necessitas quod Christus pateretur. Consequentia patet de se. – Antecedens probatur, quia si sic, hoc non esset nisi quia homines praedestinati ad gloriam, et lapsi, non possunt intrare [ad gloriam] nisi per satisfactionem; sed praedestinatio hominis fuit contingens, non necessaria: sicut enim Deus ab aeterno contingenter praedestinavit hominem, et nullo modo necessario, cum nihil necessario operetur respectu aliquorum extra se ordinando illa ad bonum, sic potuit non praedestinasse. Nec est inconveniens hominem frustrari a beatitudine nisi praesupposita praedestinatione hominis. Nulla igitur fuit necessitas redemptionis eius absolte, sicut nec eius praedestinationis» (*Lectura* III, dist. 20, qu. unica, n. 29, 48-49).

²⁹ Cfr. *ibid.*, nn. 14-18, 43-45 e *Ordinatio* IV, dist. 15, qu. 1, nn. 7-8.

sarebbe stato sufficiente per redimerlo e rimettergli il peccato, e così ci sarebbe stata la soddisfazione. È dunque falso affermare che 'dovette offrire a Dio un bene maggiore rispetto a tutto ciò per cui non avrebbe dovuto peccare'; ma, come per amore di una creatura, in quanto oggetto amabile, commise peccato contro Dio, – quando peccare non doveva –, così, rendendo a Dio una soddisfazione, dovette offrire qualcosa di oggettivamente più grande rispetto a ogni creatura, cioè un amore che raggiungesse Dio per sé; e oggettivamente, codesto amore, in quanto termina a Dio per sé, eccede l'amore della creatura all'infinito, come Dio eccede la creatura»³⁰.

E questo atto d'amore, dovette sì superare l'amore per ogni creatura, benché formalmente, esso non possa eccedere ogni creatura, in quanto pur sempre finito, poiché creato³¹. D'altra parte, non solo non fu necessario che fosse Dio a compiere la debita *satisfactio*, poiché l'unico in grado di soddisfare, ma – precisa ancora Duns Scoto –, non è neppure vero che soltanto l'uomo avrebbe dovuto compierla in quanto non sostituibile da nessun'altro:

«ciò non sembra assolutamente necessario, poiché uno che non è debitore può soddisfare per un altro, come può pregare per un altro; Cristo, infatti, non essendo debitore, compì la soddisfazione, così – se fosse piaciuto a Dio –, avrebbe potuto compierla anche un angelo buono, offrendo a Dio per noi qualcosa di gradito e che Dio stesso avrebbe accettato per tutti, dal momento che ogni realtà creata offerta vale nella misura in cui Dio l'accetta.

Sembra, inoltre, che anche un semplice uomo avrebbe potuto compiere la soddisfazione per tutti, se concepito senza peccato...»³².

³⁰ «Se dato quod satisfactio requiratur, an requiritur necessario quod satisfaciens sit Deus, ut dicitur in tertio articulo (ubi dicitur quod non potest satisfieri Deo nisi aliquid formaliter maius omni creatura sibi offeratur quam sit illud pro quo peccare non debuerat, quod est tota creatura)? Credo quod, salva gratia sua, hoc non est verum, quia non oportuit satisfactionem pro peccato primi hominis excedere totam creaturam in magnitudine et perfectione; suffecisset enim obtulisse maius bonum Deo quam fuit malum huius hominis peccantis tantum; unde si Adam per gratiam datam et caritatem habuisset unum vel multos actus diligendi Deum propter se, ex maiore conatu liberi arbitri quam fuit conatus in peccando, talis dilectio suffecisset pro peccato suo redimendo et remittendo, et fuisset satisfactio. Tunc igitur haec propositio est falsa, quod 'debeuit offerre Deo maius omni illo pro quo peccare non debuerat'; sed sicut pro amore creaturae, ut obiecti diligibilis, peccavit – cum non debeuit peccare – in Deum, ita satisfaciendo Deo debeuit offerre aliquid maius obiective quam sit creatura, scilicet amorem attingentem Deum propter se; et iste amor obiective, ut terminatur in Deum propter se, excedit amorem creaturae in infinitum, sicut Deus creaturam» (*Lectura III*, dist. 20, qu. unica, n. 31, 49-50; cfr. *ibid.*, n. 19, 45).

³¹ Duns Scoto non manca di sottolineare la ragione che ha spinto Anselmo a pensare la *satisfactio* come «aliquid formaliter maius omni creatura» (*ibid.*, n. 31, 49): «Sic ergo amor, quem offerre debeuit satisfaciendo, debeuit excedere amorem cuiuscumque creaturae et esse maior actu amoris quem fecit peccando. Iste tamen actus convertendo se in Deum per amorem, in sua formali ratione non est maior omni creatura (sicut nec amor Christi quo dilexi Deum fuit infinitus, sed finitus, quia creatus). Unde ipse [sc. Anselmus] vult omnino habere infinitatem, ubi nulla est ex formali ratione obiecti rei» (*ibid.*, 50).

³² «Contra illud quod dicitur in quarto articulo, quod non nisi homo debeuit satisfacere, hoc non videtur absolute necessarium, quia unus qui non est debitor potest pro alio satisfacere, sicut pro alio orare; unde sicut

Per Duns Scoto, dunque, vengono inesorabilmente meno le due premesse cui si avvita l'intero argomento anselmiano: *non debuit nisi homo* e *non potest nisi Deus*.

2.3.3. *Solutio propria*

Alla luce di queste considerazioni, la posizione del Sottile si rivela molto semplice: non sussiste alcuna necessità (*necessitas absoluta*) nelle azioni che Cristo compì per conseguire la *redemptio* o l'*humana restauratio*, se non una *necessitas consequentiae*:

«Rispondo, dunque, alla questione e affermo che tutte le azioni compiute da Cristo in ordine alla nostra redenzione, non furono avvinte da alcuna necessità, se non posto il decreto divino con il quale stabilì di agire così; e, in tal caso, fu necessario che Cristo patisse soltanto per una necessità di conseguenza; ma tanto la premessa, quanto la conseguenza, sono contingenti»³³.

Si tratta, dunque, della sola necessità che consegue ad un preciso ordine di Dio, e che non esclude in nessun modo la libertà della decisione di obbedirvi da parte di Cristo stesso³⁴. Libertà che richiama una precisa volontà per cui non sembra eccessivo far notare come Duns Scoto, a modo suo, sia attento a sottolineare la perfetta e totale identità del Cristo con la propria missione, identità che egli richiama mediante la categoria anselmiana di giustizia (*propter iustitiam*)³⁵.

Christus non existens debitor, satisfecit, sic – si placuisset Deo – potuisset unus angelus bonus satisfacisse offerendo Deo aliquid placitum pro nobis, quod Deus ipse acceptasset pro omnibus, cum tantum valeat omne oblatum creatum pro quanto Deus acceptat, et non plu, sicut supra dictum est Potuisset, videtur quod unus purus homo potuit satisfacisse pro omnibus, si fuisset conceptus sine peccato, sicut potuisset – de possibili – operatione Spiritus Sancti et matris (sicut Christus fuit), et Deus dedisset sibi gratiam summam quam posset recipere (sicut dedit Christo), sine meritis praecedentibus, ex liberalitate sua, et talis potuisset meruisse deletionem peccati sicut et beatitudinem» (*ibid.*, nn. 32-33, 50). Cfr. *Lectura* III, d. 18 qu. un, n. 15: «Et dico quod 'meritum' est aliquid acceptum vel acceptandum in aliquo, pro quo ab acceptante est aliquid retribuendum illi in quo aliquid acceptatur, quasi debitum illi pro suo merito vel alteri pro quo meruit. Et tunc meritum non semper dicit actum qui est in potestate illius cui fit retributio, sed hoc est tantum quando aliquis meretur sibi ipsi; sed quando unus meretur alteri per orationes vel alias afflictiones Deo acceptas, quamvis ista sint in potestate facientis, non tamen in potestate illius pro quo facit: tunc ergo meritum dicit formaliter ordinem alicuius operis laudabilis in merente ad acceptantem et ad retribuendum, quod retribuit acceptans ei pro quo acceptatur. Ex hoc sequitur quod unus potest mereri pro alio».

³³ «Respondeo ergo ad quaestionem et dico quod omnia haec quae facta sunt a Christo circa redemptionem nostram, non fuerunt necessaria nisi praesupposita ordinatione divina qua sic ordinavit facere; et tunc tantum necessitate consequentiae necessarium fuit Christum pati, – sed tamen totum fuit contingens, et antecedens et consequens» (*Lectura* III, dist. 20, qu. unica, n. 36, 51).

³⁴ «Tamen de facto libere, sui gratiā, passionem suam ordinavit et obtulit Patri suo nobis» (*ibid.*, n. 38, 51).

³⁵ «Verumtamen credendum est quod homo ille passus est et propter iustitiam» (*ibid.*, n. 37). «Cette volonté

Precisamente per questo libero e volontario atto di accettazione da parte di Cristo, dobbiamo riconoscergli una gratitudine maggiore (*amplius*) rispetto a quanto avremmo dovuto se la sua passione fosse stata necessaria, e se fosse stata l'unico mezzo della nostra redenzione:

«Per questa ragione gli dobbiamo molto: proprio perché l'uomo avrebbe potuto esser redento diversamente, e tuttavia per libera volontà lo redense così, per questo gli dobbiamo molto e molto di più che non se fossimo stati redenti necessariamente in questo modo e non altrimenti»³⁶.

Ma non è tutto:

«Pertanto, agì in questo modo soprattutto perché, credo, fossimo avvinti al suo amore, e poiché volle che l'uomo fosse più strettamente legato a Dio; come nel caso di un padre che prima generi e poi istruisca il figlio in disciplina e santità, questo figlio gli sarebbe più legato che se si fosse limitato a generarlo e un altro avesse poi provveduto al resto. Tutto ciò rientra nell'ordine della convenienza, non della necessità»³⁷.

Tale logica di libertà che ci lega al suo amore in modo tanto sublime (*precipue*),

ne doit être mue ni par une contrainte extérieure ni par quelque mobile étranger au devoir, pour mériter vraiment le titre de juste. "Iustus namque cum vult quod debet, servat voluntatis rectitudinem, non propter aliud, in quantum iustus dicendus est, quam propter ipsam rectitudinem". Et la définition s'achève: *Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata*» (R. PUCHET, *La rectitudo chez saint Anselme. Un itinéraire Augustinien de l'Ame à Dieu*, Paris 1964, 87-88). Di qui a collegare il discorso della giustizia a quello del peccato il passo è breve: «Comme le P. Rondet l'observait déjà, la définition anselmienne de la justice "commande tout le *Cur Deus homo*"; or la justice est pour saint Anselme la *rectitudo voluntatis propter se servata*. Voilà qui introduit d'emblée la rectitude dans la problématique de ce chef-d'œuvre sotériologique. [...] La dialectique du péché et de la rectitude forme donc la trame de l'ouvrage» (*ibid.*, 145). Infine, «Considérons comment Jésus-Christ devient l'"auteur de notre justice" en se livrant pour nous. Se le premier homme avait persévéré dans la justice, il eût mérité la béatitude pour lui et pour sa postérité; le second Adam, lui, a si fermement persévéré dans la justice qu'il a encouru la mort, pour restituer à Dieu l'honneur et à nous le salut. Cette mort correspond aux exigences d'une vraie satisfaction, en étant, seule de sa nature, *solutio spontanea debiti*: "Ipse (Christus) sponte sustinuit mortem, non per oboedientiam deserendi vitam, sed propter oboedientiam servandi iustitiam". Jésus-Christ est mort par fidélité à la rectitude; non pas que l'obéissance lui imposât strictement ce sacrifice, mais parce que cette offrande gratuite d'une mort indue se trouvait, en droite ligne, dans le prolongement de sa rectitude. Surcroît, excès de rectitude» (*ibid.*, 163). Per concludere su questo punto, «La *rectitudo* nous paraît donc répondre et au pourquoi de l'incarnation et au comment de la rédemption» (*ibid.*, 168).

³⁶ «Et ideo multum tenemur ei: ex quo enim homo aliter potuit fuisse redemptus, et tamen ex libera voluntate redemit sic, multum ei tenemur, et amplius quam si sic necessario – et non aliter – potuissemus fuisse redempti» (*Lectura III*, dist. 20, qu. unica, n. 38, 51).

³⁷ «Ideo ad alliciendum nos ad amorem sui, hoc praecipue (ut credo) fecit et quia hominem voluit magis Deo teneri, – sicut si aliquis primo genuisset aliquem et postea instruxit eum in disciplina et sanctitate, amplius obligaretur ei quam si tantum genuisset eum, et alius sibi fecisset alia. Et haec est congruitas, non necessitas» (*ibid.*, 51-52).

a prescindere da qualunque tipo di necessità condizionante, è un preciso atto della sua volontà («hominem voluit magis Deo teneri»); in altre parole Cristo desiderò che l'uomo fosse quanto più possibile “obbligato” («amplius obligaretur») a Dio, non per una qualche forma di dispotica arbitrarietà, ma perché esso, *de congruo*, potesse guadagnarne «in disciplina et sanctitate».

Determinata così la questione, lo spirito di autentica *reverentia* nei confronti delle *auctoritates* che caratterizza Duns Scoto – ancorché privo di qualunque improduttiva sudditanza –, gli impedisce tuttavia di sbarazzarsi, *sic et simpliciter*, della soluzione prospettata da sant'Anselmo, e si sforza di salvarla:

«Se però vogliamo salvare Anselmo, possiamo dire che le sue ragioni procedono a partire dal decreto divino, secondo il quale Dio aveva stabilito che l'uomo avrebbe dovuto essere redento; e così sembra aver agito, in modo tale cioè da non volere altro dalla sua predestinazione se non la morte di suo Figlio, senza alcuna necessità assoluta. Perciò nel *Salmo* si dice: *grande presso di lui la redenzione* [Sal 129 (130), 7]»³⁸.

Le *rationes* di Anselmo – spiega il *Sottile* – procedono «supposita divina ordinatione», ovvero a partire dalla considerazione dell'ordine voluto da Dio tramite l'eterno decreto della sua volontà, la quale null'altro volle per la redenzione del genere umano se non la morte del suo Unigenito. A motivo dell'infinita ed eccedente sproporzione di amore elargito la si può così definire con ragione una *copiosa redemptio*.

3. Conclusione

La questione, come si è visto, si configura come un commento al *Cur Deus homo*³⁹: Duns Scoto ne rileva i nodi teorici principali (la necessità della redenzione, mediante una soddisfazione compiuta da un Dio-uomo e la convenienza che ciò avvenisse mediante la passione di Cristo), segnalando però la necessità di alcune precisazioni (*videntur aliqua esse dubia*). Le riserve avanzate dal *Sottile* riguardano l'assunto secondo cui sia necessaria una soddisfazione realizzabile esclusivamente da chi possa

³⁸ «Si autem volumus salvare Anselmum possumus dicere quod rationes suae procedunt supposita divina ordinatione quod sic [Deus] ordinaverit hominem redimi, – et ita videtur processus, ita quod noluerit aliquid ex praeordinatione sua magis acceptare quam mortem Filii sui; nulla tamen necessitas absoluta fuit. Unde et in Ps. dicitur: *Copiosa est apud Deum redemptio* [Ps 129,7]» (*ibid.*, n. 39, 52).

³⁹ Cfr. J. RIVIÈRE, *La doctrine de Scot sur la Rédemption devant l'histoire et la théologie*, in «Estudis Franciscans» 45 (1933) 271-283.

rendere «aliquid maius omni creatura facta aut possibili fieri» e che «excedit creaturam omnem». Duns Scoto riconosce non si possa parlare qui se non di una *necessitas consequentiae*, esattamente la stessa che ha in mente sant'Anselmo (*necessitas non cogens* o *necessitas sequens*)⁴⁰. Una volta posto l'ordinamento divino (*praesupposita ordinatione divina*), secondo cui l'uomo avrebbe dovuto esser redento attraverso la morte di Cristo, è chiaramente necessario che ciò accada, ma il decreto che pone tale necessità, poiché dipende da un libero atto della volontà divina, è assolutamente contingente (*simpliciter contingens*).

D'altra parte, non vi è alcuna necessità della riparazione del genere umano, se infatti fosse altrimenti, ciò dipenderebbe solamente dalla predestinazione degli uomini alla gloria; ora, poiché questa è anch'essa contingente, viene esclusa per ciò stesso anche la necessità della redenzione.

Per la soddisfazione, poi, sarebbe stato sufficiente ottenere un bene maggiore rispetto al male provocato a causa del peccato commesso dall'uomo, e non una eccedenza totale *in magnitudine et perfectione* rispetto al creato. A tale precisazione è connessa la possibilità che anche un *purus homo* avrebbe potuto *satisfacere pro omnibus* e ottenere così la *deletionem peccati sicut et beatitudinem*, ma soltanto se questo fosse stato concepito senza peccato e dotato della *summa gratia* che avrebbe potuto ricevere.

Così, il fondamento della contingenza del mondo che Duns Scoto teorizza pone il fondamento in Dio stesso⁴¹, quale Prima causa libera, segnala l'impossibilità dell'impiego di un dispositivo concettuale comandato da una posizione necessitarista, per la quale Dio debba agire secondo necessità: «In un universo in cui si può andare dalla prima all'ultima causa attraverso un seguire ininterrotto di relazioni

⁴⁰ Cfr. a questo proposito R. NARDIN, *Il Cur Deus homo di Anselmo d'Aosta*, 194-201 e S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Bari 19992, 103-104.

⁴¹ Più precisamente, la sua origine è posta nella volontà di Dio: «Sed ista contingentia non est ex parte intellectus divini in quantum ostendit aliquid voluntati, quia quidquid cognoscit ante actum voluntatis, necessario cognoscit et naturaliter, ita quod non sit ibi contingentia ad opposita. Propter quod in Deo non est scientia practica, quia si ante actum voluntatis intellectus apprehenderet aliquid esse operandum aut producendum, voluntas igitur vult hoc necessario aut non? Si necessario, igitur necessitatur ad producendum illud; si non necessario vult, igitur vult contra dictamen intellectus, et tunc esset mala, cum illud dictamen non posset esse nisi rectum. Sic autem non est de scientia speculativa, quia voluntas necessario vult intellectum eius speculari. Unde quando intellectus divinus apprehendit 'hoc esse faciendum' ante voluntatis actum, apprehendit ut neutram [sc. apprehendit talem propositionem seu complexionem ut neutram, scilicet nec vera nec falsa, cfr. n. 62], sicut cum apprehendo 'astra esse paria'; sed quando per actum voluntatis producitur in esse, tunc est apprehensum ab intellectu divino ut obiectum verum secundum alteram partem contradictionis. Oportet igitur assignare causam contingentiae in rebus ex parte voluntatis divinae» (*Lectura I*, dist. 39, qu. 1-5, nn. 42-44; t. xvii, 492-493).

causali necessarie, tutto avviene secondo le esigenze di una ferrea immutabilità. [...] Il ricordo della condanna del 1277 domina qui ancora la discussione, nella quale si può ben dire tutto sia implicato poiché si tratta di scegliere tra il necessitarismo greco e la libertà cristiana. Due concezioni antinomiche sono alle prese tra loro, con le rispettive possibili conseguenze: quella che ricerca in ogni cosa la necessità per trovare dappertutto l'intelligibilità razionale; quella che ritiene che il reale, così come è, postuli una libertà come causa di questa necessità, e anche questa, in certo modo, è un'esigenza di intelligibilità»⁴².

L'affermazione della contingenza del presente, quale esso è senza necessità, consente a Duns Scoto di giustificare da un lato la libertà della volontà dell'uomo; e dall'altro, a un livello più generale, di spiegare la ragione della contingenza nel mondo, ascrivendola alla libera volontà divina e dunque ad una Prima causa la cui azione sia appunto contingente (*contingenter causat*)⁴³. Qui, dunque, non si tratta soltanto delle condizioni trascendentali del contingente, ma del Trascendente da cui queste condizioni conseguono in modo contingente. La capacità di causare propria della volontà che è causa, dipende dalla volontà della Prima causa: «God causes the will's causing of its acts»⁴⁴. La contingenza dell'attività causale di Dio, fondata sulla libertà della sua volontà, è la condizione necessaria, trascendentale e insieme trascendente, della libertà umana. «Tutta la teologia di Duns Scoto è contrassegnata da questa tesi, veramente capitale, secondo cui il primo atto libero che si incontra nell'insieme dell'essere è un atto d'amore. [...] Se in Dio c'è volontà, non può esserci che come

⁴² É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, 272-273.

⁴³ «Aliquid causatur contingenter; igitur Prima Causa contingenter causat; igitur volens causat. Probatio primae consequentiae: Quaelibet causa secunda causat in quantum movetur a Prima; ergo si Prima necessario movet, quaelibet necessario movetur et quidlibet necessario causatur. Probatio secundae consequentiae: Nullum est principium contingenter operandi nisi voluntas vel concomitans voluntatem, quia quaelibet alia agit ex necessitate naturae, et ita non contingenter» (DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio*, a cura di P. Porro, Milano 2008, cap. 4, n. 56, 146). Cfr. inoltre *Lectura* I, dist. 39, qu. 1-5, n. 35, 489: «Si prima causa necessario causat et movet causam sibi proximam, et necessariam habet habitudinem ad illam, igitur illa secunda causa necessario movet hoc quod movet et causat, quia causa secunda non movet nisi in quantum movetur a prima; si igitur necessario movetur et causatur a prima, necessario movet aliud, et sic semper descendendo ad effectum producendum, – et ita totus ordo causarum in movendo erit necessariarius, et per consequens nullum effectum contingenter possunt [causae] producere; igitur oportet quod si sit contingentia in rebus, quod prima causa vel contingenter moveat causam secundam, vel quod contingenter moveat effectum, ita quod contingentia proveniat ex actione primae causae. Si igitur omnia esset necessaria in comparatione ad primam causam, nihil contingenter proveniret». Nell' testo della *Lectura* il riferimento alla volontà come il «quid sit illud in Deo quod est causa contingentiae in entibus» è maggiormente argomentato rispetto a quanto accade nel cap. 4 del *De primo principio*. Cfr. *Lectura* I, dist. 39, qu. 1-5, nn. 42-61, 492-500.

⁴⁴ G. NORMORE, *Duns Scotus's Modal Theory*, in *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, a cura di T. Williams, Cambridge 2003, 129-160, qui 139.

principio del desiderio di un bene, dunque di un atto libero che sia un atto d'amore. Prodotto da una volontà infinita, questo amore di un bene infinito è necessariamente adeguato al suo oggetto, ossia è anch'esso infinito. [...]. L'amore infinito dell'essenza divina, offerta alla sua volontà infinita dall'intelletto infinito di Dio, è la stessa vita divina. Così, per il solo fatto di essere formalmente volontà, Dio è essenzialmente amore: *Deus caritas est*»⁴⁵.

⁴⁵ É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, 604-605.

La “Civiltà dell’amore”

Osservazioni sui fondamenti cristologici di un progetto

Marco Doldi

Commissione Teologica Internazionale

«È chiaro che l’opera di Gesù non mira propriamente alla parte,
bensì al tutto, all’unità dell’umanità» (J. RATZINGER)

Ricorre nel magistero della Chiesa l’espressione “Civiltà dell’amore” per indicare quale cambiamento abbia operato il cristianesimo presente da venti secoli nella storia dell’umanità. Ad esempio, scriveva Giovanni Paolo II:

«Alla crisi della civiltà occorre rispondere con la Civiltà dell’amore, fondata sui valori universali di pace, solidarietà, giustizia e libertà, che trovano in Cristo la piena attuazione»¹.

Valori che da sempre accompagnano la diffusione del Vangelo. Sì, il cristianesimo ha donato all’umanità quei fondamenti, che hanno fatto la civiltà, al punto che, onestamente, dobbiamo dirci cristiani. Tali valori sono strettamente uniti a Cristo, perché trovano in lui il loro fondamento e la loro piena attuazione.

In campo teologico Carlo Lorenzo Rossetti ha dedicato un’interessante riflessione a carattere sapienziale dal titolo *La civiltà dell’amore e il senso della storia*². Qui afferma, tra l’altro, che la Civiltà dell’amore costituisce «quella chiave di lettura per valutare e discernere gli aspetti positivi e negativi delle grandi epoche storiche, dall’antichità ai nostri giorni»³. E il criterio è questo: quando la liberazione cristiana è stata accolta, la storia stessa è migliorata; al contrario quando è stata impedita, l’uomo stesso ha sofferto.

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Tertio millennio adveniente*, 52 (EV 14/1807).

² C.L. ROSSETTI, *La civiltà dell’amore e il senso della storia*, Soveria Mannelli 2009.

³ *La civiltà dell’amore*, cit., 12.

In queste pagine mi propongo di osservare con particolare interesse i fondamenti cristologici dell'impostazione di Rossetti, nella consapevolezza che dalla forza di questi dipende la qualità della riflessione culturale ed etica. Dapprima richiamerò i dati fondamentali del suo pensiero: le tesi che egli formula a riguardo della consistenza della Civiltà dell'amore (1) e lo sviluppo del pensiero che conduce a queste tesi (2). Sono questi presupposti necessari per studiare la consistenza del ruolo che l'Autore riconosce a Cristo, considerato come il Liberatore (3).

Una volta presentati gli elementi fondamentali dell'impostazione di Rossetti, sarà mia intenzione proporre un panorama cristologico maggiormente ampio; mi aiuterò con la riflessione del recente trattato *Figli nel Figlio*⁴ (4). Infine, cogliendo l'opportuna preoccupazione che la Civiltà dell'amore viva attraverso la fraternità universale, cercherò di mostrare come la maggiore fondazione cristologica, secondo la quale l'uomo e ogni uomo è stato co-generato nel Figlio, arricchisca notevolmente l'impianto teologico dell'Autore. La teologia progredisce così: il pensiero iniziato da uno può essere continuato e sviluppato da altri, nel desiderio di servire insieme la Chiesa e il mondo.

1. Tre tesi sulla Civiltà dell'amore

Ascoltiamo, allora, come Rossetti opportunamente, formuli i dati essenziali della Civiltà dell'amore, precisandone: la natura (1.1.); i suoi contenuti (1.2.); la sua possibile realizzazione (1.3.).

1.1. La Civiltà dell'amore come irradiazione storica del cristianesimo

Afferma:

«La Civiltà dell'amore non è altro che la risonanza, l'irradiazione storica di un cristianesimo che ha profuso nel mondo, nella società, nella cultura e nella politica le sue potenzialità soprannaturali»⁵.

Questa tesi si fonda sul fatto innegabile della vittoria di Cristo sul peccato e sul male e sul fatto che la grazia in ogni tempo scaturisce dalla Croce gloriosa. Questi fatti sollecitano i cristiani ad impegnarsi per un miglioramento del mondo civile, del-

⁴ R. TREMBLAY – S. ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, Bologna 2008.

⁵ *La civiltà dell'amore*, cit., 133.

la cultura, della politica. Comportano una riforma personale, che consiste nella lotta con il peccato personale e con le strutture di peccato insite nella vita sociale.

1.2. I contenuti della Civiltà dell'amore

Solo un contesto fortemente cristianizzato ed illuminato dalla retta ragione può far sorgere la Civiltà dell'amore. Sono irrinunciabili i seguenti punti: la provenienza del mondo e della natura dalla benefica generosità di un Creatore-Dio; la dignità dell'uomo, chiamato ad amare Dio con sentimenti filiali.

«Da qui – ricorda Rossetti – la relazione ontologica vigente tra tutti gli esseri umani (indipendentemente da ogni distinzione di razza, sesso e condizione sociale) che è fratellanza, la quale si traduce sul piano etico nella fraternità come fondamento della solidarietà umana»⁶.

In questo contesto si promuovono: la pari dignità tra uomo e donna, la dignità della famiglia, l'apertura alla vita etc.

1.3. La Civiltà dell'amore, possibile "utopia concreta" tra ragione e fede

Ogni uomo, indipendentemente dalla sua fede, può adottare i contenuti della Civiltà dell'amore, in quanto aperto alla verità.

«La Civiltà dell'amore non è monopolio dei cristiani. Animata innanzitutto da loro, essa può e dovrebbe poter coinvolgere tutti gli uomini di buona volontà, di retta ragione e/o di genuino senso religioso»⁷.

Rossetti non nasconde le difficoltà che ci sono nel realizzare la Civiltà dell'amore, per questo ricorda la necessità della coerenza evangelica nella Chiesa e la necessità di un'apertura della società civile alla Trascendenza.

«La Civiltà dell'amore è un "utopia concreta", ossia un ideale difficile, ma conveniente da perseguire. Essa dipende dalla potenza d'irradiazione di una Chiesa autenticamente unita ed evangelica e da un supplemento d'anima e di intelligenza da parte della società civile nel suo aprirsi alla verità razionale dell'unità della famiglia umana e dell'autentico bene comune»⁸.

Ideale difficile da realizzare, ma possibile se Chiesa e società danno il meglio di se stesse. E poi, la Civiltà dell'amore è conveniente, soprattutto oggi in cui ci si rende

⁶ *Ibid.*, 133.

⁷ *Ibid.*, 134.

⁸ *Ibid.*, 134.

conto che i diversi popoli, che si incontrano e si mischiano, debbano formare realmente un'unica famiglia umana.

2. Sviluppo di un pensiero

Queste tesi sono nel pensiero di Rossetti la conclusione di un articolato itinerario, che si snoda a partire da alcuni presupposti teologici, che ho così raccolti.

I. Teologia della storia. La Rivelazione cristiana offre una proposta di Senso circa la storia personale e collettiva. Essa ha un nome: Gesù Cristo, il quale costituisce la "pienezza dei tempi" e la definitiva offerta di significato non solo per la singola persona, ma anche per la società e la civiltà. È proprio questo aspetto della liberazione cristiana, ovvero la "verità civile del cristianesimo" che l'Autore chiama "Civiltà dell'amore" a costituire quella chiave di lettura per valutare e discernere gli aspetti positivi e negativi delle grandi epoche storiche, dall'antichità ai nostri giorni⁹.

II. La liberazione dell'uomo in Gesù Cristo. La proposta del messaggio cristiano è primariamente una lieta notizia: un Dio d'amore che manifesta il suo amore per l'uomo, mediante l'uomo Gesù di Nazaret. In lui si spalanca la rivelazione di un amore impreveduto che si attua come totale gratuità, umile servizio e perdono e invito alla comunione. L'accoglienza, nello Spirito, di questo annuncio mediante la fede e l'esperienza della sua fattiva concretezza nell'ambito della fraternità della Chiesa, costituisce l'offerta di senso che il cristianesimo rivolge alla vita della singola persona.

Liberazione cristiana significa in questo senso inserzione in un disegno divino di amore paterno che nobilita l'essere umano fino a concedergli la dignità di figlio di Dio, gratificandolo di perdono e colmando il suo cuore di sicura fiducia, di beata speranza, di energica carità¹⁰.

III. Gesù Cristo, pienezza di verità Per i cristiani la "Verità" si identifica in ultima istanza con Gesù Cristo stesso. Egli è la corrispondenza tra il progetto divino e la sua realizzazione creaturale; in lui la *morphé* visibile coincide con l'*eidòs* divino. Considerazioni preziose queste, ma secondo l'Autore non sono in grado di fornire un criterio universalmente accettabile in quanto presuppongono la fede nella Rivelazione.

⁹ Cfr. *ibid.*, 12.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, 29.

All'approccio teologico ci si potrà piuttosto rifare a posteriori, come strumento di verifica. Occorre ricercare un criterio accessibile alla ragione, che può venire dalla filosofia classica e dal senso comune¹¹.

IV. Natura e grazia. Esiste una duplice fraternità: l'essere fratelli in umanità, per il solo fatto di appartenere al genere umano e l'essere fratelli in Cristo, mediante la fede e il battesimo. Questa dualità corrisponde ai due ordini di esistenza: la natura e la grazia¹².

La fratellanza soprannaturale proposta dal cristianesimo non offusca la fraternità naturale ma la presuppone e la perfeziona come la grazia suppone ed eleva la natura¹³.

V. Il compito della Chiesa. La fratellanza universale tra gli uomini rappresenta socialmente e politicamente il *Mysterium mundi*, che la Chiesa deve svelare. In quanto lampada, la Chiesa preserva la sua propria identità; in quanto sale e lievito, essa si dissolve e muore in se stessa, opera la sua *Kenosi* per divenire pienamente umana tra gli uomini.

Nutrendosi della fraternità soprannaturale della carità, la Chiesa assolve la sua missione temporale: rivelare l'uomo all'uomo, manifestare e sviluppare pienamente la fraternità, l'amicizia e la solidarietà universale¹⁴.

VI. La liberazione cristiana della storia. Le società toccate dal cristianesimo possono essere considerate nella prospettiva della liberazione cristiana, valutando l'effettiva recezione.

In una società "cristianizzata" si può riconoscere: la Fraternità soprannaturale tra i cristiani, fondata nella fede e vissuta nella Chiesa; la fratellanza naturale di tutti gli uomini fondata sul Dio Creatore conoscibile razionalmente; questa è il fine da perseguire da parte dello Stato nell'autonoma sfera politica.

Nelle società non evangelizzate, come in quelle pre-cristiane, si dovrebbero ricercare gli elementi della preparazione evangelica, come ciò che converge verso la verità rivelata e tende alla liberazione cristiana¹⁵.

VII. Valutazioni circa l'effettiva realizzazione della Civiltà dell'amore. L'Autore ricostruisce ventuno secoli di cristianesimo per mostrare come la liberazione cristiana sia stata ostacolata, o, invece, recepita.

¹¹ *Ibid.*, 32.

¹² *Ibid.*, 47.

¹³ *Ibid.*, 49.

¹⁴ *Ibid.*, 54.

¹⁵ *Ibid.*, 66-67.

I principali ostacoli sono stati la tentazione teocratica (medievale e islamica), che rende l'uomo schiavo di Dio e la tentazione antropocratica moderna, che vuole l'uomo senza Dio e post moderna (totalitarismi, nichilismo), che rendono gli uomini schiavi.

La liberazione cristiana ha funzionato nel senso che, mediante la Chiesa, si è affermata la comunione fraterna, la concezione della sacralità della famiglia umana, pensabile dalla retta ragione; la concezione del corretto rapporto tra società civile e Chiesa¹⁶.

2.1. Osservazioni e continuazione del pensiero

Le tesi e le argomentazioni di Rossetti sono di capitale importanza in un momento in cui l'Europa sembra dimenticare le sue radici cristiane. Non si può, pertanto, che esprimere gratitudine all'Autore per lo sforzo teoretico. L'importanza e l'attualità del progetto risultano ancor più evidenti se si considera l'enciclica *Caritas in veritate* di Benedetto XVI¹⁷. Questa può essere definita come l'enciclica della fraternità universale, a motivo dell'importanza che la categoria teologica occupa nel testo¹⁸.

Tuttavia, è possibile dare maggiore consistenza ai fondamenti cristologici della Civiltà dell'amore. In effetti: quale è il ruolo di Cristo in tutta questa impostazione? L'impressione è che il mistero cristologico sia presentato solo parzialmente, cioè, prevalentemente, secondo la prospettiva della liberazione: «In questo sta forse la chiave di tutto il cristianesimo: non solo vittoria dell'amore sul male e sulla morte, ma anche definitiva e piena congiunzione del divino e dell'umano»¹⁹.

Ora, il cristianesimo consiste solo in questo: vittoria sul male e congiunzione del divino con l'umano?

¹⁶ Cfr. *ibid.*, 73-102.

¹⁷ BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, Città del Vaticano 2009.

¹⁸ Cfr. R. Ghibellini, *Caritas in veritate l'enciclica della fraternità universale*, in *L'Osservatore Romano*, 1/04/2009.

¹⁹ *La civiltà dell'amore*, cit., 23.

3. Lo sguardo completo sul mistero di Cristo

Per rispondere alla domanda, è bene tornare sulla cristologia di *Gaudium et spes*: Cristo è il nuovo/ultimo Adamo, di cui il primo era figura.

«In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (Rm 5,14) e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione. Nessuna meraviglia, quindi, che tutte le verità su esposte in lui trovino la loro sorgente e tocchino il loro vertice. Egli è «l'immagine dell'invisibile Iddio» (Col 1,15) è l'uomo perfetto che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato (22)».

Certamente, la prospettiva da cui il Concilio²⁰ considera Cristo è quella pasquale (nuovo Adamo) ma per risalire e giungere al piano della Creazione. Se Adamo è figura di Cristo è perché porta in sé la sua impronta. In questo senso la prospettiva corretta è quella di porsi dalla parte del nuovo Adamo/l'*Escatos* per risalire al *Protos*, secondo la cui immagine il primo Adamo è stato plasmato.

Rossetti compie questo itinerario, che va dall'escatologia alla protologia? Non sembra; egli, piuttosto, parte «dall'evento pasquale per poi cogliere il mistero dell'identità di Cristo»²¹ al fine «di sintetizzare la rivoluzione liberatrice insita nel cristianesimo». *L'identità di Cristo è quella del Liberatore*. Insomma, parte e rimane nell'escatologia: Cristo ha redento l'uomo liberandolo dal male e dalla morte. Alcuni richiami espliciti. Il cristianesimo è la buona notizia della nostra liberazione.

«L'esistenza dell'uomo lasciato a se stesso, senza Cristo, può essere descritta come un giacere nell'ombra di morte»²².

«Adamo ed Eva, dopo il peccato, fanno esperienza della solitudine, della morte nel senso di non essere più in rapporto, in comunione con la fonte della vita, Dio Padre». Gesù Cristo «è penetrato là dove nessuno voleva andare: ha steso le braccia sulla Croce; ha affrontato la morte e ha amato gli altri al di là di ogni loro merito, anche i nemici; ha spezzato i limiti del cuore umano, ed ha così rivelato la vera libertà: la capacità di amare tutti»²³.

²⁰ Per un commento approfondito a questo importante paragrafo conciliare, mi permetto rimandare a M. DOLDI, *Fondamenti cristologici della morale in alcuni autori italiani. Bilancio e prospettive*, Città del Vaticano 2000, 50-56.

²¹ *La civiltà dell'amore*, cit., 17.

²² *Ibid.*, 18.

²³ *Ibid.*, 20.

La buona notizia «quindi non è un dogma teologico o un'elaborazione teorica; è un Avvenimento, un fatto: la vittoria sul peccato e sulla morte».

Con la risurrezione Gesù ha ricevuto il potere di strapparci al dominio della morte e di inserirci nella vita, che è la possibilità di amare veramente, di rispondere al male col bene. Fin qui il pensiero dell'Autore.

Ma, proprio l'escatologia pone con forza la domanda: *come ha potuto Cristo esercitare un tale rinnovamento dell'uomo?* A ben riflettere, si vede la necessità – peraltro testimoniata dalla Scrittura – di un legame precedente tra Cristo e l'uomo: Egli può essere l'*Escatos*, perché è il *Protos*!

Ma c'è dell'altro. Proprio *a motivo della mancanza di un'approfondita riflessione sulla protologia, i contorni stessi della redenzione sono sfuocati*. Di per sé, la redenzione – a motivo della protologia – costituisce un rinnovamento interiore dell'essere dell'uomo. Invece, nel pensiero dell'Autore sembra quasi che l'uomo sia raggiunto esteriormente, come se la redenzione fosse solo un trasferimento dell'uomo dal dominio della morte a quello della vita.

«Con la risurrezione, Gesù ha ricevuto il Potere di strapparci al dominio della morte e di inserirci nella vita, che è la possibilità di amare veramente; di rispondere al male col bene. Che Gesù sia diventato il "Signore" (*Kyrios*) vuol dire che Egli è Sovrano, potente, superiore ad ogni potenza che ci schiavizza; più forte del peccato, della paura, dell'angoscia, del rancore, dell'attaccamento al denaro, al successo, al sesso, all'alcol, alla droga, ma anche al lavoro, alla famiglia e ad ogni cosa che passa e che spesso pretende illusoriamente di darci la felicità. Egli ha ricevuto ogni potere (Mt 28,18); il potere di farci come lui, liberi, perché stabiliti nella verità, nella figliolanza, liberi perché Figli di Dio; dandoci uno Spirito nuovo, una natura nuova.

Possiamo ricevere anche noi, mediante la fede, lo Spirito Santo: la vita stessa di Dio, la vita del Padre, la vita eterna. Una vita che non finisce, una vita grande, che non teme la morte e consente di amare veramente, di donarsi agli altri senza paura; senza quell'inevitabile angoscia di perdere se stessi»²⁴.

Notiamo: la figliolanza, lo Spirito nuovo, la natura nuova – termini usati dall'Autore – potrebbero permettere di dire qualcosa sull'essere dell'uomo, creato in Cristo e da lui redento. Un'attenta riflessione su questo permetterebbe di capire perché l'uomo è divenuto libero e capace di amare il prossimo. Lo è perché toccato nelle profondità dell'essere, da Colui che ne è anche il Creatore.

Cristo viene introdotto a partire dalla Redenzione. E anche dall'Incarnazione

«Gesù Cristo è il Signore della storia, perché, solo in lui si realizza la pienezza dell'umanità come amore e figliolanza nei riguardi di Dio. Con la sua morte, Cristo annulla il peccato, con la sua risurrezione egli sconfigge la morte fisica»²⁵.

²⁴ *Ibid.*, 21.

²⁵ *Ibid.*, 22.

La signoria di Cristo è considerata a partire dalla vittoria sul peccato. L'apostolo Paolo offre un panorama cristologico, ben più ampio

«Egli è l'immagine del Dio invisibile/primogenito di tutta la creazione/poiché in lui sono stati creati tutti gli esseri/nei cieli e sulla terra/i visibili e gli invisibili/... egli esiste prima di tutti loro/e tutti in lui hanno consistenza./È anche il capo del corpo/cioè della Chiesa; egli è il principio, primogenito dei risuscitati./così da primeggiare in tutto,/poiché piacque a tutta la pienezza/di risiedere in lui/e di riconciliare, per suo mezzo,/tutti gli esseri della terra e del cielo,/facendo la pace/mediante il sangue della sua croce (Col 1,15-20)».

Paolo attribuisce una serie di titoli a Cristo (immagine, primogenito, capo, principio, ecc.) e giustifica come solo Cristo può ricevere questi titoli. Il vertice del testo consiste nel manifestare che colui che ci ha salvato è colui che ha creato ogni cosa. Notano opportunamente gli esegeti: «Cristo è colui che ha ricevuto da Dio il nome di *Kyrios*, che è superiore a ogni nome»²⁶.

In definitiva: non si può riconoscere Cristo signore della storia, prescindendo dal suo essere immagine di Dio, primogenito della creazione, anzi, “con-Creatore” con il Padre. *Questo è il mistero a cui occorre risalire.*

Rossetti, invece, resta nel contesto del mistero pasquale:

«Sono partito dall'annuncio pasquale, ma occorre adesso fare un passo indietro e ricondurci al mistero nascosto che soggiace all'Uomo dei dolori glorificato dal Dio onnipotente in forza del suo amore»²⁷.

Gesù di Nazaret

«con la sua Parola (...) ha rivelato l'essenza intima, la sostanza stessa del Dio nascosto: l'amore. Cristo è in se stesso la salvezza, ovvero l'intima ed indistruttibile comunione tra il Dio infinito l'umanità creata»²⁸.

Gesù è il Liberatore, perché in sé sintesi di umano e divino è capace di mettere gli uomini in comunione con il Padre, è capace di congiungere l'umano con il divino.

Ancora un aspetto importante: la venuta di Gesù Cristo comporta anche la capacità di “fare la verità”, cioè «considerare le cose e comportarsi con le persone così come le vede e le tratta Dio»²⁹. In questo contesto Rossetti formula una riflessione che, così come appare, sembrerebbe relativizzare il ruolo di Cristo.

²⁶ C. REYNIER – M. TRIMAILLE – A. VANHOYE, *Lettere di Paolo*, II, Cinisello Balsamo 2000, 137.

²⁷ *La civiltà dell'amore*, cit., 22.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, 32.

«Si capisce allora perché per i cristiani la Verità si identifica in ultima istanza con Gesù Cristo stesso (cfr. Gv 14,6): Egli è la corrispondenza piena tra il progetto divino e la sua realizzazione creaturale; in lui la *morphè* visibile coincide con l'*eidòs* divino. *Considerazioni preziose queste, ma forse non in grado di fornire un criterio universalmente accettabile in quanto presuppongono la fede nella rivelazione.* All'approccio teologico ci si potrà piuttosto rifare a posteriori, come strumento di verifica. Siamo alla ricerca di un criterio accessibile alla ragione e in merito, crediamo che possa venirci in aiuto tanto la filosofia classica quanto il senso comune»³⁰.

Cristo, dunque, dovrebbe essere proposto all'interlocutore in un secondo momento: in prima battuta la parola è alla filosofia perenne e al senso comune. Perché questa riserva nei confronti della fede, che propone integralmente il mistero di Cristo, l'"Uomo" in senso pieno? Ricorda il Concilio: «Chiunque segue Cristo, l'uomo perfetto, si fa lui pure più uomo»³¹. Ed è proprio così! Se ogni uomo porta in sé l'impronta di Cristo il suo nome e la sua parola risulteranno familiari, ad ogni uomo, che, consapevolmente o meno, attende l'annuncio di Cristo

4. In ascolto della teologia neotestamentaria

In un mio precedente articolo³² confrontavo la posizione di Rossetti con quella maturata nel Gruppo Teologico "Hypsosis", diretto dal p. R. Tremblay C.S.S. R. e al quale appartengo dalla fondazione.

Là rilevano l'importanza di «essere attenti allo sviluppo della teologia neotestamentaria; le testimonianze bibliche non andrebbero citate quasi a confermare una tesi (*dicta probantia*), ma piuttosto evidenziate nella loro integralità e differenza»³³.

4.1. Lo sviluppo della fede pasquale

In questa occasione vorrei mostrare che cosa intendo, avvicinando una parte importante del recente trattato *Figli nel Figlio*.³⁴ Le recenti ricerche esegetiche hanno ormai messo in luce l'iter secondo il quale la fede pasquale si è sviluppata dalla tradi-

³⁰ *Ibid.* Il corsivo è nostro.

³¹ *Gaudium et spes*, 41 (EV 1/1446).

³² Cfr. M. DOLDI, *Filialità e vita cristiana. Confronto con un progetto*, in *Teologia* 2 (2009) 278-287.

³³ *Ibid.*, 283.

³⁴ In particolare mi riferirò al capitolo di A. CHENDI: *Il Dio trinitario e il suo disegno*, in R. TREMBLAY – S. ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio*, cit., 125-140.

zione giudaica e sinottica fino alle attestazioni circa la preesistenza e il ruolo di Gesù nella creazione e nel piano originario di Dio. Si assiste, cioè, ad un approfondimento della figura storica di Gesù, riconosciuto e professato come Figlio di Dio, fino al punto di considerarne la sua origine divina.

La cristologia neotestamentaria si sviluppa considerando l'intera rivelazione di Dio e, insieme, la definitività e l'universalità salvifica di Cristo, che non poteva certo restare un episodio tra i tanti nella storia della salvezza. Grazie a questi sforzi la Chiesa primitiva giunse a verificare che il titolo "Figlio di Dio" indica una relazione con Dio di ordine ontologico e, quindi, l'appartenenza da sempre di Gesù nella sfera divina. Non era, dunque, qualcosa di secondario.

In particolare, l'apostolo Paolo, raggiunto dal Risorto alle porte di Damasco (cfr. At 9,3-6; 1 Cor 9,1; 15,8), approfondisce in seguito la teologia della morte e della croce; di Gesù Cristo scrive:

«Pur essendo di natura divina,/non considerò un tesoro geloso/la sua uguaglianza con Dio;/ma spogliò se stesso/assumendo la condizione di servo/e divenendo simile agli uomini/apparso in forma umana/umiliò se stesso/facendosi obbediente fino alla morte/e alla morte di croce./Per questo Dio l'ha esaltato/e gli ha dato il nome/che è al di sopra di ogni altro nome:/perché nel nome di Gesù/ogni ginocchio si pieghi/nei cieli, sulla terra e sotto terra;/e ogni lingua proclami/che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre» (Fil 2,6-11).

C'è da notare che l'intronizzazione divina avviene dopo e a motivo del movimento di abbassamento; il soggetto è colui che all'inizio è un essere di natura divina, un essere pre-esistente. Il Cristo che era nella condizione di Dio ha accettato la condizione di servo sino alla croce. A questo abbassamento ha corrisposto l'elevazione e il dono del nome di Signore. Accanto all'inno della Lettera ai Filippesi si può richiamare ancora la Lettera agli Ebrei (cfr. 1,3-6), che delinea l'uguaglianza metafisica del Figlio con Dio Padre, e la Lettera ai Colossesi (cfr. 1,18-20), che presenta il primato di Cristo sull'intero Creato, recuperando e superando il ruolo che nell'Antico testamento veniva attribuito alla Sapienza. Conclude l'esegeta M. Hengel:

«Una volta introdotto il concetto della preesistenza, era del tutto naturale che il Figlio di Dio innalzato assumesse anche la funzione, propria della sapienza giudaica, di intermediario nell'opera di creazione e di salvezza (...) L'Innalzato non è solamente il Preesistente, ma prende anche parte all'*opus proprium Dei*, alla creazione, anzi compie l'opera della creazione per incarico di Dio, viene investito da lui dei pieni poteri e determina anche l'evento finale»³⁵.

³⁵ M. HENGEL, *Il figlio di Dio*, Brescia 1984, 106.

Infine, l'apporto più maturo è offerto dalla Lettera agli Efesini (cfr. 1,3- 14), dove si afferma che il Cristo, nel quale tutto l'universo deve essere ricapitolato è già nel "prima" misterioso della vita divina, nel cuore del progetto del Padre. Dalla struttura generale dell'inno si comprende che il disegno e l'azione di Dio non hanno tanto la propria origine a partire dalla vicenda storica di Gesù, cioè dalla redenzione, quanto piuttosto dalla volontà del Padre, che dall'eternità si compiace del proprio Figlio. Allora, «la persona di Gesù Cristo non può essere ridotta alla sola funzione redentiva, che pure gli compete; in altre parole, la redenzione non può essere letta che all'interno dell'elezione eterna di Dio e aperta verso la ricapitolazione escatologica in Cristo»³⁶.

Nell'identità originaria del Figlio appare anche quella originaria dell'uomo. Infatti, la benedizione che Dio ha inteso per l'uomo è nei cieli (cfr. Ef 1,3) e fluisce nella relazione di paternità e di filiazione, che sussiste tra il Padre e il Figlio. L'ambiente dell'uomo è quindi Cristo stesso! Non c'è per l'uomo altro destino, rispetto a quello che nasce dalla libera scelta di Dio di legare l'uomo a Sé come è legato al proprio Figlio. Questa è l'origine dell'uomo ed anche la sua identità. Un'identità che chiamiamo "filiale" fin da subito, a motivo del progetto del Padre di chiamare l'uomo alla comunione divina, non senza avergli impresso l'immagine del proprio Figlio.

«Il primato assoluto di Cristo definisce così l'originalità del disegno del Padre, il cui orizzonte si estende a comprendere tutta la creazione, sia nella sua origine sia nel suo compimento»³⁷. La santità del Padre, l'accogliersi come donato e il donarsi del Figlio per mezzo dello Spirito Santo danno forma al disegno eterno di Dio, nel quale Cristo appare come la chiave di volta, il principio di unità di tutte le cose. In questo disegno si deve comprendere l'uomo.

Concludendo lo sguardo su alcuni testi paolini si può cogliere l'itinerario seguito: immergersi

«nelle profondità del mistero pasquale, per scoprirvi, di volta in volta, l'origine propriamente divina del Signore (...), il suo primato protologico che ha la precedenza sul suo primato soteriologico e, alla fine, il suo ruolo ricapitolatore dell'universo che è già iscritto nella vita divina come centro del disegno elettivo del Padre nel Figlio»³⁸.

La testimonianza dell'apostolo Giovanni è il punto culminante della cristologia neotestamentaria. In Giovanni è Gesù stesso a rivelare la sua identità, la sua origine

³⁶ A. CHENDI, *Il Dio trinitario e il suo disegno*, cit., 127-128.

³⁷ *Ibid.*, 128.

³⁸ R. TREMBLAY, *Radicati e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale*, Roma 1997, 36.

verso il Padre, dove era prima del suo divenire uomo. Infatti, afferma: «E se vedeste il Figlio salire là dove era prima? (Gv 6,62). E, ancora, l'invocazione orante: «Padre, glorificami davanti a te, con quella gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse» (Gv 17,5) apre all'origine divina di Gesù, attestata chiaramente nel prologo al quarto Vangelo: «In principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio/e il Verbo era Dio» (Gv 1,1). Questo Verbo, preesistente come la Sapienza veterotestamentaria, è destinato a divenire carne (cfr. Gv 1,14).

4.2. Colui che ha segnato tutto il reale

È evidente come questi testi ci orientino a cogliere un orizzonte cristologico, che tiene in sé l'escatologia e la protologia: Cristo ha avuto un ruolo ben più ampio, che quello del Redentore o del Liberatore.

«Si può affermare che, a partire dalla croce gloriosa del Figlio si rivela che colui che per l'amore del Padre segna la creazione con la sua impronta è lo stesso che l'ha dapprima portata, abbracciata in tutte le sue dimensioni sul Golgota»³⁹.

Elevato sulla croce, per la sua pienezza redentrice (ἐσχατος), il Figlio si è manifestato essere all'origine di tutto, il Creatore dell'uomo e del suo universo (πρώτος). L'evento della croce è una finestra spalancata sull'intera storia della salvezza e sul mistero delle tre divine Persone.

Ancora, una volta, la Sacra Scrittura è il punto di avvio dell'antropologia; essa insegna che Cristo spiega l'uomo in quanto tale. Cristo non riguarda solo il cristiano, ma l'uomo. Pertanto non si deve temere di parlare di lui fin dal principio.

Il Concilio Vaticano II, da parte sua, ribadisce questo impegno, quando invita a disporre meglio le varie discipline teologiche e filosofiche e farle convergere concordemente alla progressiva apertura delle menti verso il mistero di Cristo⁴⁰, mostrare come l'esposizione scientifica della teologia morale sia ben fondata sulla Sacra Scrittura⁴¹.

La Civiltà dell'amore riceve un solido fondamento se il Mistero di Cristo è considerato nella sua totalità, perché il reale e l'uomo, in particolare, sono, da sempre, sotto il segno di Cristo. Egli è, per così dire, familiare all'uomo e non si deve temere di annunciare il suo nome e la sua parola sin da subito.

³⁹ A. CHENDI, *Il Dio trinitario e il suo disegno*, cit., 129.

⁴⁰ Cfr. *Optatam totius*, 14 (EV 1/800).

⁴¹ Cfr. *Optatam totius*, 16 (EV 1/808).

«Infatti – ricorda il Concilio – il Verbo di Dio, per mezzo del quale tutto è stato creato, si è fatto Egli stesso carne, per operare, Lui, l'Uomo perfetto, la salvezza di tutti e la ricapitolazione universale. Il Signore è il fine della storia umana»⁴².

5. La fraternità universale: dove il suo fondamento

C'è un altro punto della riflessione di Rossetti, che merita particolare attenzione: quello del rapporto tra natura e soprannatura. Egli ne accenna al riguardo della fraternità tra gli uomini. Egli scrive:

«Esiste una duplice fraternità: l'essere fratelli in umanità, per il solo fatto di appartenere al genere umano e l'essere fratelli in Cristo, mediante la fede e il battesimo. Questa dualità corrisponde ai due ordini di esistenza, la natura e la grazia»⁴³.

Dunque, fratelli "per natura" e fratelli "in Cristo".

Ora, le considerazioni teologiche precedentemente svolte circa la relazione fondata di Cristo con l'uomo, autorizzano una diversa prospettiva. Infatti, non è la natura umana "pura" che unisce gli uomini, ma la comune umanità assunta dal Verbo nella dimensione filiale. Per tutti gli uomini vale il progetto del Padre. Dalla relazione d'amore, che sussiste tra le tre divine Persone, «scaturisce la decisione eterna di far sorgere e chiamare all'essere l'uomo, per introdurlo e renderlo partecipe nel Figlio, all'essere stesso di Dio-Amore»⁴⁴. Questa è la corretta prospettiva, che aiutando a cogliere adeguatamente chi sia l'uomo secondo la divina Rivelazione, indica i tratti della predisposizione filiale, che l'uomo porta da sempre incisi in sé.

L'antropologia viene così svelata. «L'uomo riceve la sua origine da un Dio Padre che vuole co-generarlo nel suo Figlio»⁴⁵. L'uomo percepisce sé stesso, non come la fonte della propria origine, ma come proveniente e donato da un "Altro". Inoltre, egli comprende sé stesso guardando sempre al Figlio. L'essere-generato, così come attesta l'evangelista Giovanni nel prologo, è per Gesù la dimensione originaria e fondamentale del suo essere "il Figlio". È Figlio non primariamente in quanto rivelatore

⁴² *Gaudium et spes*, 45 (EV 1/1464).

⁴³ *La civiltà dell'amore*, cit., 47.

⁴⁴ A. CHENDI, *Il Dio trinitario e il suo disegno*, cit., 131.

⁴⁵ R. TREMBLAY, *Radicati e fondati nel Figlio*, cit., 38.

del Padre, o perché a lui obbediente, quanto piuttosto perché da lui è stato generato. Questa identità filiale dell'Unigenito ha un'eco nella vicenda storica del Figlio incarnato, «il quale da sé non può fare nulla se non ciò che vede fare dal Padre; quello che egli fa, anche il Figlio lo fa» (Gv 5,20). E, ancora, il Figlio venuto nel mondo dichiara: «Gesù disse loro: Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera» (Gv 4,34).

Analogamente, il Figlio ama gli uomini, come fratelli: per loro dona la vita, dopo averli serviti come schiavo. Il comandamento dell'amore reciproco, che Gesù consegna ai suoi, egli lo vive per primo. Si può concludere che l'identità dell'uomo è a immagine di quella del Figlio: analogamente a questi, che vive in un rapporto d'origine dal Padre e che ama ogni altro da Sé, l'uomo porta inscritto questo dinamismo verticale e orizzontale. «La persona – nota A. Chendi – è definita dalla relazione, anzi è relazione, in quanto il suo raccogliersi in sé e per sé non è contraddittorio rispetto alla sua apertura verso l'altro da sé»⁴⁶. Persona è relazione costitutiva con Dio, riconosciuto come Padre, e con gli uomini considerati come fratelli. Questo vive con intensità il cristiano che nel battesimo e nella fede diviene realmente capace di legami filiali e fraterni.

Da questa prospettiva deve partire la riflessione sulla fraternità universale, la quale è orientata contemporaneamente verso Dio e verso l'uomo; la fraternità cristiana, genera la fraternità umana: ne è come la predisposizione e la preparazione, la base, su cui costruire un'esperienza completa. Nasce da una lettura adeguata della divina Rivelazione e offre tratti caratteristici fin da subito, conducendo gli uomini a vivere per grazia nella comunione e nel servizio fraterno. Ricorda Benedetto XVI:

«La comunità degli uomini può essere costituita da noi stessi, ma non potrà mai con le sole sue forze essere una comunità pienamente fraterna, né essere spinta oltre ogni confine, ossia diventare una comunità veramente universale: l'unità del genere umano, una comunione fraterna oltre ogni divisione, nasce dalla con-vocazione della parola di Dio-amore»⁴⁷.

La visione teologica parte, per così dire, dall'alto, ma ciò non significa che sia solo per i credenti. Il progetto del Padre, realizzato nel Figlio, è di fare dell'umanità una sola *famiglia*, impegnando Se stesso nel dono dello Spirito.

Sarà, così, naturale mostrare come i buoni sforzi umani trovino in Dio un perfetto alleato e siano la concreta risposta ad una convocazione del Padre di tutti gli uomini.

⁴⁶ A. CHENDI, *Il Dio trinitario e il suo disegno*, cit., 134.

⁴⁷ *Caritas in veritate*, 34.

Questo sforzi, a volte, sono la declinazione concreta della carità cristiana, sono la concretizzazione che la ragione umana fa dei contenuti della fede.

Si pensi, per un momento, alla relazione tra il dono di sé e la giustizia: quante volte si è detto che la carità è il compimento della giustizia, nel senso che è il suo vertice. Nella prospettiva cristologica, invece, la giustizia è una delle concretizzazioni ragionevoli della virtù teologale.

In tal modo c'è intima coerenza tra il piano della grazia in Cristo e quello della natura in Cristo. Ne è perfettamente consapevole Benedetto XVI quando scrive che «la logica del dono non esclude la giustizia e non si giustappone a essa in un secondo momento e dall'esterno»⁴⁸.

6. Conclusione

In teologia morale occorre accordare la precedenza alla Sacra Scrittura ed evitare di formulare schemi filosofici o "teologici", per i quali si cerca una conferma – quasi un avvallo – nei passi scritturistici.

Anche con l'aiuto dell'esegesi, occorre entrare maggiormente nel testo scritturistico, lasciandosi guidare a comprendere «quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità e di conoscere l'amore di Cristo che supera ogni conoscenza» (Ef 3,17-18).

In questo caso, ci si è accorti come il mistero di Cristo non possa essere adeguatamente compreso a partire dalla liberazione dal peccato. Prima del peccato dell'uomo e, quindi, della Redenzione, c'è la chiamata alla filiazione.

⁴⁸ *Caritas in veritate*, 34.

La prima comunione all'età dell'uso della ragione

A cent'anni dal decreto di san Pio X della prima comunione dai sette anni

Ettore Malnati

Facoltà teologica del Triveneto – Facoltà di Teologia di Lugano

Oggi da parte dei Presbiteri impegnati nella vita pastorale, dai catechisti ed anche da alcune Conferenze episcopali, ci si pone il problema dell'ammissione dei ragazzi alla prima Comunione.

Le motivazioni, tutte animate dal desiderio di una recezione il più possibile consapevole ed umanamente efficace del sacramento dell'Eucaristia, hanno forse bisogno di essere lette nel lungo iter che ha avuto nella Chiesa la prima Comunione all'età della discrezione o dell'uso della ragione.

La problematica inerente all'ammissione alla mensa eucaristica comunemente chiamata "Prima comunione", anche se venne affrontata e, in un certo qual modo, risolta dal Magistero pontificio con il decreto *Quam Singulari* del 1910 da san Pio X, si porta con sé una lunga attenzione di carattere pastorale.

Noi cercheremo di presentare l'ammissione alla prima comunione eucaristica in tre momenti della vita della Chiesa: nei primi secoli cristiani; la *mens* del concilio Lateranense IV e del concilio di Trento; Pio X.

1. Nei primi secoli cristiani

In questa fase del sorgere delle Comunità cristiane le persone che aderivano al *kerygma* ricevevano il battesimo ed erano fedeli «all'insegnamento degli Apostoli, alla comunione (fraterna) allo spezzar del pane e alla preghiera» (At 2,42). Dalla scrittura sappiamo che l'ammissione alla mensa della *fractio panis* seguiva l'adesione all'"annuncio" e riconoscere la Comunità del Risorto il nuovo Popolo di Dio che ha quale sacrificio della Nuova Alleanza l'offerta di Cristo sul calvario "ripresentata"

quale memoriale e convivio pasquale quale “corpo offerto” e “sangue” versato da “consumare” da coloro che in lui hanno creduto e credono e si dispongono ad essere testimoni del Risorto. Certo in questo periodo non vi è una particolare ritualità se non quella battesimale e della *fractio panis*, come appunto la presenta la prima *Apologia* di Giustino¹. Vi è da dire appunto che dagli scritti dei Padri Apostolici e apologetici risulta che alla fine del II e III secolo l'iniziazione cristiana comprendeva tre riti essenziali: il Battesimo, la Cresima e la Comunione eucaristica. Del resto questo era l'uso delle Comunità apostoliche (cfr. Eb 6,4).

Questa prassi sacramentale sia in occidente che in Oriente era prevista anche per gli infanti e i bambini, come ci riferisce Ippolito Romano e ci documentano le *Constitutiones Apostolicae* e la *Traditio Apostolorum* che si richiamano ad una prassi a loro anteriore quale conclusione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana.

Da queste testimonianze è verosimile che nelle Comunità cristiane anche i bambini ricevessero l'Eucaristia quale forza per la crescita nella vita cristiana e pegno della vita futura. Sant'Agostino sottolinea la *conditio sine qua non* per ottenere la beatitudine eterna: l'aver ricevuto l'Eucaristia.

È legittimo quindi pensare che anche ai bambini venisse offerta questa possibilità. Il tempo in Occidente in cui nei primi secoli veniva offerta la prima comunione, era la vigilia di Pasqua e la vigilia di Pentecoste², dopo il conferimento del battesimo e della Confermazione. In quella circostanza, come riporta san Cipriano (III secolo), il neo battezzato e cresimato «beveva il calice del Signore»³. Anche Tertulliano conferma ciò indicando che la comunione è con il pane, vino e acqua consacrati⁴. Questa veniva chiamata comunione battesimale sia per gli adulti che per i bambini. Questo rito era ovviamente preceduto nei primi secoli dal catecumenato.

Scomparso il catecumenato si mantenne però la comunione battesimale anche per i bambini di diversa età: neonati e non. A mano a mano che questi crescevano apprendevano i misteri della fede cristiana attraverso la partecipazione alla vita liturgica e le catechesi mistagogiche che i vescovi tenevano per le loro Chiese.

¹ GIUSTINO, *I Apologia*, 65; PG 6, 428.

² *Mitrale, seu de officiis ecclesiasticis*, PL 213, 336.

³ CIPRIANO DI CARTAGINE, PL 2, 806.

⁴ TERTULLIANO, *Apologia* I, 65; PL 6, 428.

2. Concilio Lateranense IV, il Tridentino e la prassi pastorale sino al XVII secolo

Di fronte ad una certa disaffezione alla comunione eucaristica non solo dei fanciulli, se ne occupò il concilio Lateranense IV convocato da Innocenzo III e svoltosi a Roma dall'11 al 30 novembre del 1215.

Al can. 21 così recita il testo conciliare: «Ogni fedele dell'uno e dell'altro sesso, giunto all'età della ragione, confessi lealmente, da solo, tutti i suoi peccati al proprio parroco almeno una volta l'anno e adempia la penitenza che gli è stata imposta secondo le sue possibilità; riceva con riverenza, almeno a Pasqua, il sacramento dell'Eucaristia»⁵.

Questa norma del concilio Lateranense IV dà l'opportunità ai parroci di preparare ed ammettere alla comunione eucaristica e alla confessione nel tempo pasquale i fanciulli giunti, come dice il concilio, *postquam ad annos discretionis pervenerint*⁶.

La disposizione del Concilio fu una preziosissima indicazione che segnò una ripresa della pratica dei sacramenti.

Lo stesso concilio di Trento fece sua l'indicazione del Lateranense IV senza entrare però nel merito specifico dell'età, ma accettando il criterio "dell'età della ragione". Sta di fatto che questi due concili ci sottolineano la *mens* della Chiesa di ammettere presto i fanciulli alla comunione eucaristica. Dopo il Concilio di Trento, che per altro non stabilì concretamente nessuna età per l'ammissione dei fanciulli alla comunione se non quanto si è già riferito, saranno gli Statuti Sinodali, i catechismi come quelli di san Pietro Canisio del 1556, di san Roberto Bellarmino del 1597 e di papa Benedetto XIII del 1752 e i decreti dei concili provinciali a richiedere che i neocomunicandi fossero adeguatamente preparati ed ammessi prima dei dodici anni. Tale preparazione nel XVII secolo consisteva nel richiedere che il fanciullo sapesse a memoria: *Pater, Ave, Credo*, i Dieci Comandamenti, i precetti della Chiesa e qualche nozione circa i misteri principali della fede e il significato e l'efficacia dell'Eucaristia. Ciò lo apprendiamo anche dal concilio di Béziers (1246)⁷ e di Albi (1254)⁸.

Nel XVII secolo anche di fronte al fenomeno della riforma in Germania la Chiesa

⁵ D.S. 812.

⁶ *Ibid.*

⁷ MANSI, *Amplissima Coll.* XXIII, 696.

⁸ *Ibid.*, 837.

esigeva per i neocomunicandi un esame⁹, mentre in Francia i fanciulli erano tenuti a imparare a memoria buona parte del catechismo. In Italia san Carlo Borromeo esorta i parroci alla preparazione ed alla ammissione dei fanciulli alla comunione eucaristica in qualsiasi tempo dell'anno purché preparati e istituisce per la formazione catechistica le confraternite della dottrina cristiana da promuovere in ogni parrocchia.

Sull'esempio del Borromeo fanno seguito i vari sinodi diocesani non solo in Italia. Quanto al solennizzare la prima comunione dei fanciulli, abbiamo delle testimonianze ben particolareggiate già subito dopo il Concilio di Trento.

Gli iniziatori e gli ideatori di un certo rituale di solennità per la prima comunione comunitaria furono i Gesuiti nei loro collegi ed anche san Vincenzo de' Paoli, l'uso poi venne diffuso nelle Parrocchie. E' documentato che già nel XVII secolo in diverse Diocesi della Francia si era formato un certo qual cerimoniale da adattarsi per la prima comunione. Il cerimoniale della diocesi di Boulogne prevede che il parroco a tempo opportuno esamini i candidati per scegliere quelli preparati. Li invita alla confessione. Fa con i neocomunicandi le prove generali della cerimonia ed ai fedeli della parrocchia fa una catechesi per richiamare l'importanza che ha la comunione con il Corpo di Cristo.

I vescovi francesi al concilio romano proposero che il concilio imponesse tale prassi a tutte le Parrocchie.

3. Il decreto di Pio X: *Quam Singulari* (1910)

Divenuto pontefice romano con il nome di Pio X, Giuseppe Sarto – che era stato sempre in cura d'anime e che da parroco a Balzana celebrava con grande solennità il giorno della prima comunione dei fanciulli e, divenuto vescovo di Mantova, nel sinodo diocesano (1885) aveva stabilito che in Avvento e in Quaresima si facesse nelle parrocchie un'istruzione speciale e giornaliera ai fanciulli per prepararli alla comunione – stabilirà con il decreto della Congregazione dei sacramenti *Quam singulari* che «l'età del discernimento sia per la confessione che per la santa comunione è quella in cui il fanciullo comincia a ragionare, cioè verso i sette anni»¹⁰.

⁹ CONCILIO PROVINCIALE DI COLONIA (1536), nota 41

¹⁰ D.S. 3530.

Pio X con questo pronunciamento dirime l'annosa questione dell'età e della preparazione dei fanciulli da ammettere alla mensa eucaristica. Qui si esprime l'esperienza pastorale di papa Sarto che, avendo vissuto direttamente accanto alla vita delle famiglie e dei ragazzi di una comune realtà parrocchiale, ha sperimentato l'importanza di avvicinare i fanciulli con la loro legittima emotività al grande mistero dell'Eucaristia, facendo di quel giorno un qualche cosa di indelebile, che li accompagnerà per tutta la vita. Anche il fanciullo ha diritto di stupirsi emotivamente dei misteri cristiani. Infatti ad ogni età, raggiunto l'uso della ragione, la persona che ha ricevuto il Battesimo ha necessità e "diritto", se ha le dovute disponibilità, di ricevere i sacramenti. Infatti è proprio da questo incontro con Cristo che il *christifidelis* riceve quella "dinamica-presenza" che lo abilita ad essere "capace" di un'autentica vita cristiana.

In questa logica viene appunto accolta la disposizione di ammettere alla confessione e comunione i fanciulli dai sette anni. Fu una vera e salutare attenzione della Chiesa madre e pedagoga per quel mondo dei fanciulli che nell'indigenza di quei tempi, percepiva nell'iniziazione al mistero eucaristico una valorizzazione della religiosità e della sensibilità di quell'età che presto avrebbe visto la fatica del vivere.

Il papa, conoscendo l'importanza e l'indispensabilità della parrocchia per una vita cristiana nello stile della famiglia e della santificazione di ogni stato ed età, nel decreto sottolinea che «spetta al parroco, o a coloro che ne fanno le veci, o al confessore, secondo il catechismo romano, ammettere i fanciulli alla prima comunione. Coloro che hanno la cura dei fanciulli, debbono preoccuparsi con ogni diligenza, che, dopo la prima comunione, i medesimi fanciulli accedano spesso alla sacra mensa e se è possibile, anche quotidianamente, come desidera Cristo Gesù e la Madre Chiesa, e che lo facciano con quella devozione dell'anima, che tale età comporta»¹¹.

Pio X in questo decreto sottolinea inoltre che «per la prima confessione e la prima comunione per i fanciulli non era necessaria la piena e perfetta conoscenza della dottrina cristiana. Tuttavia il fanciullo deve in seguito gradualmente imparare l'intero catechismo, secondo la capacità e intelligenza»¹². In questo modo i fanciulli vengono "presi per mano" dalla Comunità cristiana nella quale e con la quale sono nutriti dall'Eucaristia e nella conoscenza dei misteri principali della fede non solo con l'intelligenza, ma anche con quello stupore proprio dell'età.

¹¹ D.S. 3533-3534.

¹² D.S. 3531.

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.

ITINERARI:

RUSSIA

Anello D'Oro

Mosca-S. Pietroburgo

Isole Solovki

ARMENIA

GEORGIA

SIRIA

GRECIA

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

Vitae Anselmi, Memorials e Historia Novorum in Anglia

Una trilogia di opere Anselmiane

pubblicate nel IX centenario della morte del santo di Aosta

ANSELMO D'AOSTA

Nel ricordo dei discepoli. Parabole, detti, miracoli

a cura di I. Biffi, A. Granata, C. Marabelli, D. Riserbato (Biblioteca di Cultura Medievale) Jaca Book, Milano 2008, pp. 794.

EADMERO

Historia Novorum in Anglia

a cura di A. Tombolini, intr. di I. Biffi, con la collaborazione di I. Biffi, A. Granata, S.M. Malaspina, C. Marabelli (Biblioteca di Cultura Medievale) Jaca Book, Milano 2009, pp. 768.

EADMERO – GIOVANNI DI SALISBURY

Vite di Anselmo d'Aosta

a cura di I. Biffi, A. Granata, S.M. Malaspina, C. Marabelli, con la collaborazione di A. Tombolini (Biblioteca di Cultura Medievale) Jaca Book, Milano 2009, pp. 560.

1. La commemorazione di Anselmo e la pubblicazione delle Opere

La commemorazione del IX centenario della morte di Anselmo d'Aosta è stata, nel 2009 appena trascorso, la cornice nella quale hanno visto la pubblicazione tre importanti contributi alla storia della vita e della personalità del santo arcivescovo di Canterbury.

I volumi (le *Vite di Anselmo d'Aosta* di Eadmero e di Giovanni di Salisbury; i *Memorials* o *Anselmo d'Aosta. Nel ricordo dei discepoli*; e l'*Historia Novorum in Anglia* di Eadmero) hanno ampliato la sezione delle *Opere* di Anselmo presso la Biblioteca di Cultura Medievale, curata da Inos Biffi e Costante Marabelli.

Quasi dando corpo alle intuizioni degli ultimi capitoli del capolavoro di Richard William Southern *Anselmo d'Aosta. Ritratto su sfondo* (*La messe di amici e discepoli*;

e l'appendice *Verso una storia delle lettere di Anselmo*), sono stati resi accessibili quei testi che aiutano a ricostruire la “persona” del santo, e non solo le sue speculazioni filosofiche o la sua capacità di penetrare il mistero cristiano.

A prender la parola sono così i discepoli di Anselmo e quanti altri hanno contribuito a diverso titolo a raccogliergli le conversazioni, le omelie e le lettere, a partire da Eadmero, «biografo intelligente» (Vanni Rovighi), compagno e segretario dell'arcivescovo di Canterbury.

Non sono rimasti in questo modo sterili i convegni di studio che hanno preceduto e accompagnato la traduzione moderna di opere ancora non pubblicate nella nostra lingua.

Gli anniversari anselmiani e le manifestazioni che si sono svolte sono state investite, di volta in volta, di fecondo significato: non semplicemente occasione per una pur partecipata commemorazione, al termine della quale si può correre il rischio che ad essere messi in evidenza siano i relatori, ma un reale convergere di studiosi, teso ad una maggiore conoscenza di uno dei “protagonisti del Medioevo”. Ha anticipato e seguito il momento del Convegno il lavoro di traduttori e curatori: come si sa, spesso silenzioso quanto apprezzato.

Così è avvenuto per il convegno del 1988, nella cornice del quale è stato presentato il primo volume dell'epistolario anselmiano¹; e così è stato per un altro convegno, svoltosi nel 2002, che ha messo in luce l'aspetto educativo di Anselmo monaco e arcivescovo².

Il lavoro è proseguito anche in questi anni, fino a quanto – appunto – pubblicato più recentemente.

Nella scelta delle opere si è preferito dare la precedenza, più che agli scritti filosofici, a quelli dell'Anselmo monaco, abate e priore di Le Bec e arcivescovo di Canterbury, nella testimonianza della biografia di Eadmero; all'Anselmo delle lettere, le

¹ Gli atti del convegno del 1988 sono stati pubblicati in: *Anselmo d'Aosta figura europea. Convegno di Studi, Aosta 1988*, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, (Biblioteca di Cultura Medievale) Jaca Book, Milano 1989. Il volume dell'epistolario presentato nell'occasione copre il trentennio trascorso da Anselmo a Le Bec: ANSELMO D'AOSTA, *Lettere. 1: Priore e Abate del Bec*, intr. di G. Picasso, I. Biffi, R.W. Southern, trad. di A. Granata, note di C. Marabelli, (Biblioteca di Cultura Medievale) Jaca Book, Milano 1988. Nel corso degli anni seguenti sarebbe stata pubblicata l'intera raccolta di lettere anselmiane, comprendendo anche il periodo dell'ufficio episcopale: *id.*, *Lettere. 2: Arcivescovo di Canterbury*, tomo 1, intr. di G. Picasso, I. Biffi, R.W. Southern, trad. di A. Granata, note di C. Marabelli, (Biblioteca di Cultura Medievale) Jaca Book, Milano 1990; *id.*, *Lettere. 2. Arcivescovo di Canterbury*, tomo 2, intr. di I. Biffi, A. Granata, trad. di A. Granata, note di C. Marabelli, (Biblioteca di Cultura Medievale) Jaca Book, Milano 1993.

² Gli atti di questo secondo convegno sono stati pubblicati in *Anselmo d'Aosta. Educatore europeo*, a cura di I. Biffi, C. Marabelli, S.M. Malaspina, (Biblioteca di Cultura Medievale) Jaca Book, Milano 2003; nel frattempo era già stato pubblicato un altro volume delle *Opere* anselmiane, e precisamente: ANSELMO D'AOSTA, *Orazioni e Meditazioni*, trad. di G. Maschio, (Biblioteca di Cultura Medievale) Jaca Book, Milano 1997.

quali meglio di altri documenti sanno parlare dell'uomo; all'Anselmo delle comunicazioni a tavola e della testimonianza dei discepoli che lo hanno frequentato in vita. L'Anselmo, appunto, della *memoria* dei suoi intimi.

2. Le *Vitae Anselmi* di Eadmero e di Giovanni di Salisbury³

Oltre che allo stesso Anselmo, che pure solo accidentalmente parla di sé, è a Eadmero che si deve «quasi tutto quello che si può sapere della vita di Anselmo e dello sviluppo del suo pensiero e della sua devozione»⁴. Cronista delle sue parole e delle sue azioni e testimone diretto dei racconti di molti episodi della sua vita, già vivente l'arcivescovo di Canterbury aveva intrapreso la stesura di una biografia, che proprio per ordine di Anselmo sarebbe dovuta finire alle fiamme; ma grazie ad uno stragemma si è potuta conservare, come lo stesso Eadmero è costretto a raccontare⁵, costretto dall'arcivescovo Rodolfo⁶.

«La *Vita* ci parla di *privata conversatio, qualitas morum* ed *exhibitio miraculorum* di Anselmo, in questa successione»⁷. Ma «ad esclusione dei miracoli, per i quali Eadmero sembra non avere avuto l'occhio vigile, l'argomento dell'opera era la vicenda privata, sotto la superficie dei fatti pubblici»⁸.

Siamo di fronte, si potrebbe dire, ad una biografia “intima”: quella possibile a chi come Eadmero era stato attratto dalla forte personalità del santo e con il quale aveva condiviso molti anni di vita, potendone quindi cogliere, oltre alle vicende “esteriori”, i tratti del carattere e dello spirito, per poi riordinarli e presentarli argomentati da

³ EADMERO – GIOVANNI DI SALISBURY, *Vite di Anselmo d'Aosta*, a cura di I. Biffi, A. Granata, S.M. Malaspina, C. Marabelli, con la collaborazione di A. Tombolini, (Biblioteca di Cultura Medievale) Jaca Book, Milano 2009.

⁴ R.W. SOUTHERN, *Anselmo d'Aosta. Ritratto su sfondo*, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, con la collaborazione di A. Granata e A. Tombolini, 425.

⁵ Dopo aver riferito dell'ordine ricevuto di distruggere il racconto della vita di Anselmo, Eadmero dichiara il proprio operato: «Non osando [...] disobbedire del tutto a quell'ordine e non volendo che andasse perduto quello che avevo messo insieme con tanta fatica, lo presi in parola e distrussi quei quaderni, ma solo dopo aver ricopiato ciò che era stato scritto su altri quaderni» (EADMERO, *Vita di Sant'Anselmo*, in ID. – GIOVANNI DI SALISBURY, *Vite di Anselmo*, 225-227).

⁶ Cfr. R.W. SOUTHERN, *Anselmo d'Aosta*, 434.

⁷ *Ibid.*, 443.

⁸ *Ibid.*

testimonianze personalmente accertate o ascoltate.

Nel volume trovano spazio anche altri documenti: su tutti la *Vita* di Giovanni di Salisbury, redatta dall'umanista del XII secolo su commissione di Tommaso Becket, che ne sosteneva la canonizzazione.

Seguono quindi una serie di documenti considerati “minori” e qui raccolti. Una *Vita abbreviata*, di autore incerto, che offre un taglio decisamente differente rispetto alle precedenti, concentrandosi in particolare sulle vicende politiche di Anselmo con Guglielmo II ed Enrico I, prosegue nella narrazione fino a descrivere alcune vicende svoltesi dopo la morte di Anselmo stesso, e in particolare la pretesa indipendenza dell'arcivescovo di York da Canterbury.

Quasi a completamento, si trovano due *Miracoli*, raccontati in un poemetto in esametri tratto da un manoscritto del XV secolo scoperto dal Mabillon, tre *Epitaffi*, un *Epicedio*, un *Carme in lode di Sant'Anselmo* e alcune *Testimonianze*; queste ultime sono riferibili a Guiberto di Nogent, ad alcune biografie di Ugo di Cluny e alla biografia dell'abate Ugo.

3. L'*Historia Novorum in Anglia* di Eadmero⁹

L'*Historia Novorum in Anglia* è cronologicamente l'ultimo dei volumi apparsi per la collana delle *Opere*; consiste in un'ampia narrazione storica dei rapporti fra Chiesa e corona inglesi nei secoli X e XI, che ha come baricentro le vicende anselmiane: «la prima – così la definiva il Southern – [...] su vasta scala in Inghilterra dopo Beda»¹⁰.

A delinearne il carattere è l'autore, Eadmero, che nella *Vita Anselmi* scrive: «Mirava a narrare con assoluta verità – con un dettato chiaro, anche se disadorno – soprattutto vicende intercorse tra i re d'Inghilterra e l'arcivescovo di Canterbury Anselmo, palesi a tutti quanti desiderassero allora conoscerle, senza che nulla vi fosse contenuto che riguardasse la sua vita privata, il suo carattere, l'esposizione dei suoi miracoli»¹¹.

⁹ EADMERO, *Historia Novorum in Anglia*, a cura di A. Tombolini, intr. di I. Biffi, con la collaborazione di I. Biffi, A. Granata, S.M. Malaspina, C. Marabelli, (Biblioteca di Cultura Medievale) Jaca Book, Milano 2009.

¹⁰ R.W. SOUTHERN, *Anselmo d'Aosta*, 426.

¹¹ EADMERO, *Vita di Sant'Anselmo*, in ID. – GIOVANNI DI SALISBURY, *Vite di Anselmo*, 15.

Come la *Vita*, si tratta quindi di un'opera narrativamente compiuta e complementare alla prima¹²; in essa sono esposti, a completare il mosaico di una personalità complessa, il versante e il contesto pubblici dell'opera di Anselmo.

È ancora lo stesso Eadmero a precisare il fine per il quale l'opera è stata composta: «sia per assecondare il desiderio degli amici che insistentemente mi incitavano a farlo, sia per offrire qualche modesto servizio all'attività delle generazioni a venire, se per caso tra esse si manifestasse qualcosa che possa in qualche modo essere aiutato dall'esempio dei loro predecessori. E in verità l'intento principale della presente opera [...] è quello di descrivere per quale ragione, essendo sorto un disaccordo tra lui e i re degli Angli, sia stato tante volte e per così lungo tempo esiliato dal regno e quale effetto sia derivato da questa causa di disaccordo tra loro»¹³.

A chi pensasse a possibili sovrapposizioni, che renderebbero superfluo o ridondante la composizione di due opere sullo stesso personaggio, Eadmero è nuovamente pronto a rispondere: «Al fine di una reciproca comprensione, né quella ha molto bisogno di questa, né questa di quella; aggiungo, tuttavia, che per chi vuole capire pienamente le azioni di Anselmo, l'una non può bastare senza l'altra»¹⁴.

La tensione mai sopita fra potere spirituale e potere temporale, fra vita privata e vita pubblica, fra responsabilità pastorale e civile non sono – è ovvio – prerogativa solo dell'XI secolo: in quanto dinamica umana, è sempre attuale e non è destinata a perdere di valore, e si pone al tempo stesso come richiamo, anche per la conoscenza del presente, allo studio del passato.

Come per le *Vite*, anche questo volume è arricchito da alcune appendici: si tratta di alcuni passi tratti da altri testi storici (dai *Gesta Regum* e dai *Gesta Pontificum* di Guglielmo di Malmesbury, dalla *Storia degli Abati di Saint-Bertin*, dal *Trattato sui costumi* di Lamberto di Saint-Bertin), di un saggio di Inos Biffi e, strumento assai prezioso, dalla cartografia curata da Costante Marabelli.

¹² Cfr. I. BIFFI, *Introduzione*, in EADMERO, *Historia Novorum in Anglia*, 14.

¹³ EADMERO, *Historia Novorum in Anglia*, 23-25.

¹⁴ Id., *Vita di Sant'Anselmo*, in Id. – GIOVANNI DI SALISBURY, *Vite di Anselmo*, 15.

4. Anselmo d'Aosta nel ricordo dei discepoli. Parabole, detti, miracoli¹⁵

Si inserisce perfettamente in tale contesto la pubblicazione dei *Memorials*, o *Anselmo d'Aosta. Nel ricordo dei discepoli*. Vi si trovano parabole, detti e miracoli di un maestro che parla per immagini e similitudini, di un priore che attrae e affascina, di un monaco che lascia, dietro di sé, l'incancellabile ricordo di una vita interamente dedicata a Dio e vissuta nell'affetto per i propri monaci.

Si tratta di testi raccolti dal Southern e dallo Schmitt che, pur risalendo ad Anselmo «nel contenuto, sono il frutto della memoria e della stesura dei discepoli, particolarmente di Eadmero e di Alessandro di Canterbury, i “raccolgitori delle parole di Anselmo” e dei suoi miracoli» (Biffi); qui incontriamo l'Anselmo «còlto nei suoi momenti più felici; quello dei suoi affascinanti colloqui e delle sue penetranti e persuasive omelie».

Un aspetto, quello della “popolarità” di Anselmo, che ne completa il profilo: accanto all'uomo dotto e dalla mente speculativa, ecco infatti anche l'abate che sa comunicare la fede e le virtù cristiane anche a quanti non sono chiamati per professione ai ragionamenti sottili e alle filosofiche distinzioni.

Tutto questo concorre alla conoscenza della ricca e multiforme personalità di Anselmo, che non si lascia ridurre e semplificare, uomo, qual è, di pensiero e di orazione, di razionalità e di fede, di accogliente e indulgente mansuetudine e di tenace fermezza, di lucidi principi e di rara finezza psicologica.

5. Un “classico” da sempre meglio conoscere e studiare

Dal contatto con queste opere risulta sempre più chiaro come quella di Anselmo sia una figura singolarmente affascinante: dietro l'Anselmo delle opere dottrinali e filosofiche si accompagna una personalità straordinaria, pienamente riuscita e attraente.

Si potrebbe dire un “classico” da conoscere e da scoprire, in ogni sua caratteristica: quella del giovane che non senza esitazioni sceglie la vita monastica; che affina a

¹⁵ ANSELMO D'AOSTA, *Nel ricordo dei discepoli. Parabole, detti, miracoli*, a cura di I. Biffi, A. Granata, C. Marabelli, D. Riserbato, (Biblioteca di Cultura Medievale) Jaca Book, Milano 2008.

Le Bec, sotto la guida di Lanfranco, una vocazione inizialmente dettata anche dalla ricerca di successo; che priore di questa giovane abbazia si dedica alla formazione dei novizi con fine e attenta pedagogia e abilità introspettiva; che, pensatore geniale e sottile in ricerca delle «ragioni necessarie» della fede, è capace di elaborare una prova «sintetica» dell'esistenza di Dio; che, divenuto arcivescovo di Canterbury, vive il duro contrasto con i regnanti e l'amara prova dell'esilio per difendere la libertà della Chiesa; che dopo tutte queste peripezie conclude la propria vita in pace, con il conforto dei suoi monaci, in quei luoghi che neppure un secolo saranno testimoni di un altro martirio.

Ecco coperta, quindi, una lacuna: è disponibile al lettore di lingua italiana, «così poco fornito di opere che presentano il pensiero di un autore nella sua trama storico-biografica – in cui, invece, eccellono gli studiosi di cultura inglese –»¹⁶, una serie di strumenti dei quali si può dire quello che a suo tempo fu scritto del capolavoro del Southern: «culmine di molteplici ricerche e di un'assimilazione prolungata non solo della figura di Anselmo, ma anche di quel mondo tra XI e XII secolo, di importante trasformazione culturale e religiosa».

Un lavoro svolto con passione, sulla scia di maestri e testimoni antichi, appena passati e contemporanei: Anselmo e i suoi discepoli, Eadmero e Giovanni di Salisbury, Richard William Southern e Sofia Vanni Rovighi, fino ai collaboratori delle opere appena pubblicate.

Stefano Maria Malaspina

¹⁶ I. BIFFI – C. MARABELLI, *Ritratto su sfondo*, in R.W. SOUTHERN, *Anselmo d'Aosta*, XX.

Finito di stampare
nel mese di luglio 2010
da Reggiani S.p.A. - Brezzo di Bedero (Varese)

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

3

Anno XV
novembre 2010



RTLu 3/2010**Editoriale**Giorgio Paximadi, *Archeologia e Teologia* 357**Articoli**Dan Bahat, *Il tunnel del Muro Occidentale* 363Ehud Netzer, *Was Herod, in Fact, Megalomaniac? Following Kasher and Witztum's New Book* King Herod: a Persecuted Persecutor. 385**Contributi**Giorgio Bernardelli, *Il sinodo per il Medio Oriente* 401Carlo Cattaneo, *Un inviato del papa in «missione straordinaria» nel Celeste Impero. Una proposta di padre Domenico Callerio* 413Włodzimierz Wołyniec, *Verso una nuova teologia della grazia nella prospettiva della misericordia di Dio* 427**Dibattiti**Giorgio Sgubbi, *Il «Nuovo Ateismo», la fede e la teologia* 439**Vita ecclesiale**Azzolino Chiappini, *Percorso di un teologo cattolico alla ricerca del dialogo ecumenico e interreligioso* 479Ettore Malnati, *Un'introduzione al volume Teologia della liturgia di Joseph Ratzinger* 489**Recensioni**Luisa Campagnoli, *Il sacerdozio comune dei battezzati* (Manfred Hauke). . . . 493Michele Dossi, *Il santo proibito. La vita e il pensiero di Antonio Rosmini* (Markus Krienke) 499

Editoriale

Archeologia e Teologia

Giorgio Paximadi

Facoltà di Teologia (Lugano)

Il Santo Padre Benedetto XVI, nella recente Esortazione Apostolica Postsinodale *Verbum Domini*, dedica in modo innovativo un paragrafo (n. 89) al tema «parola di Dio e Terra Santa», nel quale, tra l'altro, così si esprime: «Per opera dello Spirito Santo, il Verbo si è incarnato in un preciso momento e in un determinato luogo, in un lembo della terra ai confini dell'impero romano. Pertanto, quanto più vediamo l'universalità e l'unicità della persona di Cristo, tanto più guardiamo con gratitudine a quella Terra in cui Gesù è nato, ha vissuto ed ha donato se stesso per tutti noi. Le pietre sulle quali ha camminato il nostro Redentore rimangono per noi cariche di memoria e continuano a "gridare" la Buona Novella. Per questo i Padri sinodali hanno ricordato la felice espressione che chiama la Terra Santa "Il quinto Vangelo"». Questo valore «quasi scritturistico» della Terra in cui si sono svolti gli eventi della nostra salvezza, carica quel Paese così martoriato, oggi come nei secoli passati, di un significato del tutto particolare. Come Papa Benedetto XVI ricorda (*Deus Caritas est* 1), il cristianesimo è prima di tutto un avvenimento: «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». La persona viva e concreta di Gesù Cristo è carica di tutto ciò che definisce la sua umanità, ivi compresa la sua cultura, la sua lingua e l'amore alla sua Patria, sulle cui sciagure egli pianse (Lc 19,41). Queste caratteristiche, le quali fanno di Gesù un uomo inserito nella storia del suo tempo, vengono talora lette, alla luce forse di un'indebita opposizione tra il «Gesù della storia» e il «Cristo della fede», come se fossero dei dettagli transeunti, la cui importanza è limitata alla vita terrena del Salvatore, ma privi di influenza nel momento in cui il Risorto si eleverebbe al di sopra delle vicissitudini storiche.

Una tale prospettiva è contraddetta dagli stessi racconti evangelici della Risur-

rezione, in cui Gesù compare ancora segnato dalle piaghe della crocefissione, a dimostrazione che nell'evento pasquale tutto è trasfigurato ma nulla è obliterato (cfr. Lc 24,40; Gv 20,27): la traduzione italiana del Messale romano, esplicitando un dato presente nel testo latino, afferma «con i segni della passione vive immortale»¹. Una tale prospettiva può essere allargata dalle piaghe gloriose di Cristo, segni della sua vittoria sulla morte, a tutta la sua umanità, nella concretezza di quelle caratteristiche culturali e storiche alle quali il Verbo di Dio ha voluto unirsi.

Questa considerazione ci fa capire l'importanza dell'affermazione del Santo Padre in merito alla Terra Santa «Quinto Vangelo»: una conoscenza profonda dell'umanità di Cristo non potrà mai prescindere dal prendere in considerazione anche queste caratteristiche di tale umanità, e questo fa sì che lo studio della storia e dell'archeologia del Paese in cui è avvenuto l'incontro tra Dio e l'uomo, nella rivelazione vetero-testamentaria prima e nella venuta del Salvatore poi, oltre ad avere un fondamentale valore storico, sia anche caricato di un'importanza teologica, che lo rende oggetto pertinente di studio in una Facoltà come la nostra. Questa considerazione però ci impone di inoltrarci in un dibattito, starei per dire una *vexata quaestio*, che negli ultimi decenni ha completamente cambiato il rapporto tra scienza archeologica, studio scientifico della Sacra Scrittura e, più in generale, discipline teologiche.

Nel 1900 era stata fondata in Palestina l'*American School of Oriental Research*. A rivitalizzare l'attività di questa istituzione giunse, nel 1920 W. F. Albright, la cui opera segnò in modo indelebile la ricerca archeologica in Terra Santa e, soprattutto il problema dell'uso dei dati archeologici nella ricerca esegetica. Albright viene da tutti considerato come il fondatore del cosiddetto movimento dell'«Archeologia biblica». Figlio di un pastore metodista missionario in Cile e professore alla John Hopkins University, grande semitista, tentò un approccio sistematico al problema dei rapporti tra ritrovamenti archeologici e testo biblico. Come archeologo compì importanti scavi a Gabaa, Betel e soprattutto a Beit-Mirsim, ma fu soprattutto la sua riflessione storico-archeologica ad influenzare il dibattito scientifico del XX secolo. Il suo approccio teorico desiderava reagire allo scetticismo con cui le ricerche storico-letterarie, ultimamente risalenti al pensiero di J. Wellhausen guardavano al testo biblico e vedeva nell'archeologia un potente mezzo per chiarire quanto di storico vi fosse nelle pagine bibliche.

Con il passare dei tempi la fiducia per certi aspetti ingenua di Albright fu messa in discussione tanto da nuovi ritrovamenti quanto da un disagio crescente verso

¹ Cfr. *Messale romano*, Prefazio pasquale III. In latino l'espressione suona *semper vivit occisus*.

il concetto stesso di «Archeologia biblica». È chiaro che il modello di W. F. Albright è ormai superato, tuttavia molto spesso si ha l'impressione che, per utilizzare un'espressione popolare, si sia caduti nel rischio di «gettare il bambino assieme all'acqua sporca». Al giorno d'oggi il dibattito scientifico su questo tema ha però comunque provocato un cambiamento di paradigma, e vale forse la pena di fare qualche accenno a riguardo, onde orientare il nostro lettore in una problematica importante ma sconosciuta ai più.

Nel 1974 W. G. Dever, seguace di G. E. Wright sotto la cui direzione partecipò agli scavi di Gezer, lanciò il dibattito chiedendo se la disciplina chiamata «Archeologia biblica» non dovesse essere più correttamente definita «archeologia siro-palestinese». Per affermare questo egli dava tre ragioni. In primo luogo, in generale, gli archeologi usano aggettivi riferiti al periodo (es. calcolitico, medio bronzo ecc.) oppure a regioni geografiche (Babilonia, Egitto) o a culture (romana, greca). Il titolo di un libro non viene mai adoperato a questo scopo, così non c'è un'archeologia «iliadica» o «virgiliana». In secondo luogo il termine, riferendosi al cosiddetto «mondo biblico», di per sé potrebbe comprendere anche scavi di siti in Turchia, Tunisia, Arabia, Grecia e, perché no, Roma. Si tratta dunque di un termine troppo esteso. In terzo luogo il termine «biblico» non ha nulla a che fare con il lavoro dell'archeologo in quanto tale. La proposta suscitò immediatamente serie obiezioni, soprattutto dato il fatto che la stragrande maggioranza degli studiosi impegnati in lavori archeologici in Terra Santa non erano archeologi a tempo pieno, ma erano per lo più anche studiosi di Sacra Scrittura. Evidentemente una tale obiezione aveva anche un aspetto economico: è molto più semplice trovare fondi per lavori di archeologia biblica che per lavori di archeologia siro-palestinese o simili. Si obiettava anche che l'espressione «biblica» poteva anche riferirsi ad un determinato popolo in una determinata epoca, ossia l'Israele antico dal suo sorgere fino alla fine dell'epoca coperta dalla Bibbia ebraica, o coprire anche l'epoca di Gesù, Paolo e della Chiesa primitiva. Da un punto di vista semantico, in questo caso, l'aggettivo «biblico» sarebbe stato equivalente a «romano» o «israelita». Con in più il fatto che in ogni caso l'«archeologia nelle terre bibliche», come forse potrebbe essere chiamata la disciplina, non può fare a meno di prendere in considerazione la Bibbia come fonte scritta di riferimento per i ritrovamenti in quest'ambito, come le fonti classiche lo sono per l'archeologia greca o romana. Il termine in questione non era poi stato inventato da Albright, ma si trovava usato fin dall'inizio del XIX secolo² ed aveva un forte connotato teologico: la

² Si pensi a K. F. KEIL, *Handbuch der biblischen Archäologie*, Frankfurt a. M. 1858-1859.

rivelazione di Dio è storica, dunque il metodo usato per trattarne dev'essere storico, e quindi archeologico. In altre parole tutti i primi studi di archeologia in Terra Santa non erano stati spinti dal desiderio di approfondire l'ambiente siro-palestinese, ma dal desiderio di scoprire l'ambiente storico della Bibbia. L'idea implicita di questo tipo di concezioni è che se l'archeologia dimostra che una cosa narrata dalla Bibbia può essere accaduta, ossia se non è contraddittoria con i dati archeologici in possesso, allora essa deve essere accaduta. Evidentemente la cosa non può essere data pacificamente per dimostrata e questo tipo di riflessione non può essere considerata sufficiente. Tuttavia non è possibile cadere in uno scetticismo opposto e sospettare indiscriminatamente di tutto quanto la Bibbia racconta. Una versione positivista di questo tipo di approccio compì una significativa inversione metodologica: ciò che non aveva la possibilità di essere confermato dall'archeologia fu considerato «mitologico» ed abbandonato ad una proclamazione «kerygmatica», dove, evidentemente, l'uso di questa parola viene sentito come opposto a «storico».

All'inizio questo cambiamento terminologico non fu accettato, ma poi, l'espressione «Archeologia biblica» divenne appannaggio dell'uso divulgativo, e non fu più usata in ambito scientifico, al punto che la rivista *Biblical Archeologist*, l'organo di quell'ASOR che aveva avuto in Albright il suo più significativo esponente, a partire dal 1998 si chiama *Near Eastern Archeology*. In ogni caso è chiaro che ogni archeologo della Siria-Palestina sarà autorizzato ad utilizzare la Bibbia per interpretare le proprie scoperte, così come un biblista che usi informazioni archeologiche potrà dire di fare archeologia biblica senza con questo dire di essere un archeologo della Siria-Palestina³.

Il nostro punto di vista su questa problematica è specificamente quello del teologo, che ammette pacificamente che la storia fondatrice di Israele dev'essere considerata come una storia che confessa una fede. Il punto è che questa fede *comprende la storia nella propria confessione*, e questo dato teologico dev'essere preso in considerazione anche per far luce su quello che si intende per «storia di Israele», sotto pena di fare, anche per Israele, ciò che è stato fatto per il Nuovo Testamento: una distinzione tra «il Canaan della storia» e l'«Israele della fede». Quanto dice Joseph Ratzinger nel suo libro *Gesù di Nazaret* a proposito del rapporto tra *kerygma* e storia nel Nuovo Testamento, mi sembra valido in generale per il rapporto tra storia e fede e, dunque per il rapporto tra discipline archeologiche e studio scientifico dei testi biblici. In questo testo, opponendosi ad un autore che limita il significato del Vangelo

³ Per una più completa informazione riguardo a queste questioni cfr. S. ZEVIT, *Three Debates about Bible and Archaeology*, in *Bib* 83 (2002) 1-27.

di Giovanni ad una «testimonianza della fede», Ratzinger esclama: «quale fede “testimonia” se si è lasciato, per così dire, la storia alle spalle? Come [il Quarto Vangelo] può rafforzare la fede se si propone come testimonianza storica (...), ma non offre poi informazioni storiche? Io penso che qui ci troviamo di fronte ad un’idea errata di ciò che è storico, a un’idea errata di ciò che è fede (...): una fede che lascia cadere in questo modo la dimensione storica diventa, in realtà, “gnosticismo”. Si lascia alle spalle la carne, l’incarnazione, la vera storia, appunto»⁴.

Le righe che precedono hanno voluto sintetizzare gli intenti che hanno spinto la FTL ad organizzare quell’iniziativa scientifica, ma anche di alta divulgazione, che prende il nome di «Convegno *Terra Sancta*» e che è giunta, nel marzo 2010, alla sua seconda edizione.

Dei due Convegni *Terra Sancta* che si sono finora tenuti (primavera 2008 e primavera 2010) questo numero di RTLu presenta due contributi, nell’attesa della prossima pubblicazione *in extenso* degli atti. Il primo contributo è la versione italiana, riveduta e corretta dall’Autore per l’occasione, di un testo di Dan Bahat sugli scavi del tunnel del Muro Occidentale della spianata del Tempio di Gerusalemme. L’Autore è stato il direttore degli scavi medesimi ed offre dunque al lettore una visione di prima mano su questo settore della Gerusalemme dell’epoca di Gesù così determinante per la ricostruzione della topografia che sottostà ai racconti evangelici. Il secondo contributo riveste un significato particolare: si tratta di un testo di Ehud Netzer sulle motivazioni ideologiche dell’attività edilizia di Erode il Grande, sotto il cui regno nacque Gesù. Mentre il presente numero della RTLu veniva impaginato è giunta la tragica notizia della scomparsa di questo eminente studioso in seguito ad un terribile incidente occorsogli mentre guidava un gruppo di visitatori sul sito dell’Herodion, che egli stesso aveva scavato in modo determinante. L’articolo è rimasto così privo dell’ultima revisione dell’Autore, ma desideriamo pubblicarlo egualmente come tributo alla memoria di un erudito così rilevante, che ci onorava della sua amicizia. E. Netzer aveva partecipato al Convegno *Terra Sancta* 2008 e contava di tornare ad offrirci la sua collaborazione ed il suo insegnamento, tanto era rimasto colpito dal clima di serietà scientifica e di sincera umanità che si era respirato durante quel convegno. Lo ricorderemo come un grande maestro.

Nel presente numero di RTLu i nostri lettori potranno leggere anche il dettagliato contributo di G. Bernardelli sul recente Sinodo dei Vescovi sul Medio Oriente; si tratta di una tematica evidentemente collegata alla Terra Santa e che approfondisce i gravi

⁴ J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, Città del Vaticano 2007, 268.

problemi che tormentano i nostri fratelli cristiani di laggiù, eredi diretti dei popoli di cui parla la Sacra Scrittura. Più ad oriente ci porterà un contributo di C. Cattaneo, nostro docente di Storia della Chiesa, su un'interessante figura di protagonista dei rapporti tra Chiesa e Cina a cavallo tra XIX e XX secolo, di cui vengono anche pubblicati alcuni testi originali, mentre due testi di carattere più esplicitamente teologico chiuderanno il numero della nostra rivista: un contributo di W. Wołyniec sulla teologia della grazia e, soprattutto, un testo del nostro docente di Teologia Dogmatica G. Sgubbi su una problematica tanto banale quanto mediaticamente sovraesposta: il cosiddetto «nuovo ateismo» di cui viene magistralmente illustrata la povertà di pensiero e l'arroganza ideologica.

Il tunnel del Muro Occidentale*

Dan Bahat

Archeologo (Bar-Ilan University)

Dopo la Guerra dei Sei Giorni, il Ministero degli Affari Religiosi iniziò a portare alla luce parti del Muro occidentale del Monte del Tempio, per tutta la sua lunghezza di 488 m. La sezione del Muro Occidentale accessibile al pubblico presso la piazza della preghiera (2) è inferiore a 60 m. Nella zona a sud di essa, gli scavi condotti da B. Mazar hanno portato alla luce il Muro Occidentale per circa 70 m. Il tratto settentrionale del muro – lungo circa 320-340 m. – è nascosto sotto gli edifici del Quartiere Musulmano; quindi il lavoro dalla piazza della preghiera verso nord ha richiesto lo scavo di un tunnel sotto le strutture esistenti della Città Vecchia¹. Gli scavi seguirono le esplorazioni sotterranee iniziate nel 1867-1870 da Ch. Warren, le cui scoperte includono ciò che egli ha definito il “Passaggio segreto” (3) e la “Strada gigante rialzata” (4).

Durante la prima fase dei lavori, l'ampio spazio sotto l'Arco di Wilson (5) fu sgomberato e il muro – costruito nel 1866 dagli abitanti delle case al di sopra, per formare un'immensa cisterna d'acqua sotto parte di questa struttura a volte – fu rimosso. Gli scavi in galleria poi proseguirono verso nord lungo il Muro Occidentale, rivelandone due corsi di pietre al di fuori della sua intera altezza. La galleria lunga e stretta si estendeva fino alle vicinanze della Porta della Prigione o dell'Ispettore (Bab el-Nadir), nel Muro Occidentale del sovrastante Monte del Tempio.

* In quest'articolo l'Autore traduce in italiano e sviluppa un testo comparso in *Ancient Jerusalem Revealed*, a c. di H. Geva, Jerusalem 2000, 177-190. La revisione editoriale della traduzione italiana è a cura di Luca Mazzocco.

¹ La supervisione archeologica del *Western Wall Project* era stata inizialmente affidata (fino al 1978) alla *Southern Wall Expedition* sotto B. Mazar, diretta da M. Ben-Dov. Dopo un'interruzione di alcuni anni, i lavori furono ripresi nel 1985, sotto la direzione di chi scrive. Oggi, il sito è amministrato dalla *Western Wall Heritage Foundation*. È stato necessario chiuderlo periodicamente per eseguire i lavori di manutenzione, poiché il vecchio sistema di drenaggio delle acque sopra il tunnel spesso si guasta e richiede riparazioni.

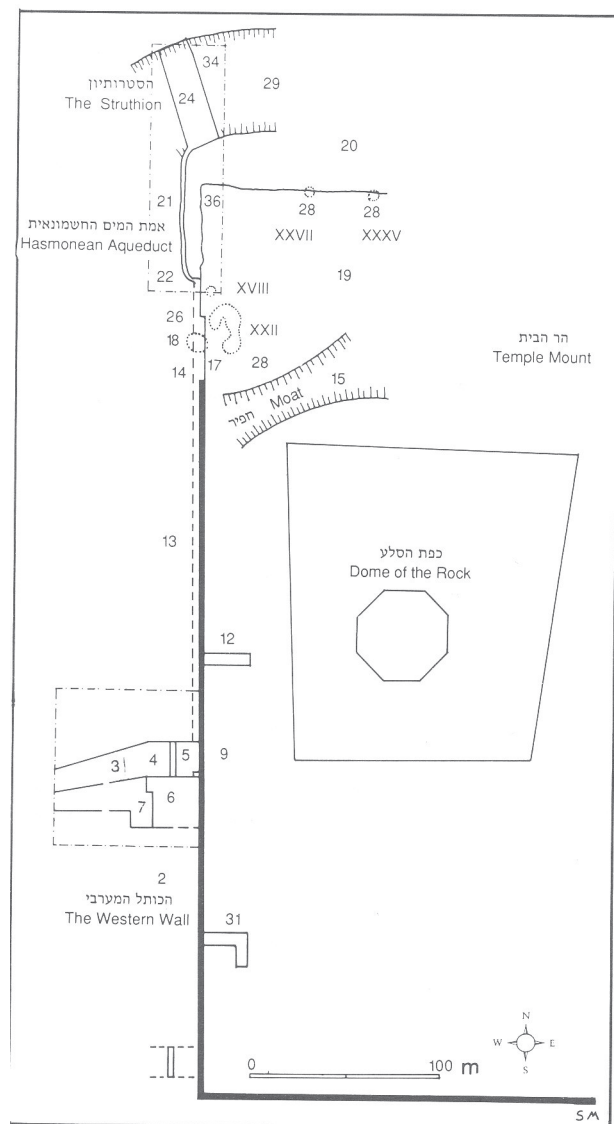


Figura 1: Pianta del Muro Occidentale e resti antichi adiacenti ad esso.

Legenda delle immagini:

1. Muro Occidentale; 2. Piazza della preghiera del Muro Occidentale; 3. Passaggio segreto; 4. Strada gigante rialzata; 5. Arco di Wilson; 6. Pozzo di Warren sotto l'Arco di Wilson
7. Sala erodiana (Massonica nelle parole di Warren); 8. Scala del periodo del Secondo Tempio; 9. Porta della Catena; 10. Area di costruzione crociata nel complesso del ponte; 11. Grande sala; 12. Porta di Warren; 13. Parte stretta del tunnel del Muro occidentale, scavato nel 1967-1982; 14. Inizio della base rocciosa lungo la linea del Muro Occidentale; 15. Fossa nella parte più settentrionale della spianata pre-erodiana del Monte del Tempio; 16. Strada di Erode; 17. Antiche trincee di fondazione; 18. Cisterna d'acqua asmonea; 19. Luogo ipotetico della fortezza Baris; 20. Ubicazione della fortezza Antonia; 21. Grande acquedotto; 22. Antichi canali d'acqua tagliati dal grande acquedotto; 23. Antica diga attraverso il grande acquedotto; 24. Piscina dello Strouthion; 25. Pilastri incassati nel Muro Occidentale; 26. Madrassa al-Manjakiyya; 27. Svolta nel Muro Occidentale-torre; 28. Cisterne del Monte del Tempio (la numerazione romana è quella di Warren e Wilson); 29. Fossato della fortezza Antonia; 30. Piscina di Israele; 31. Porta di Barclay; 32. Porta di Ghawanima; 33. Via Dolorosa; 34. Lithostrotos; 35. Convento delle Suore di Sion; 36. Minareto Ghawanima

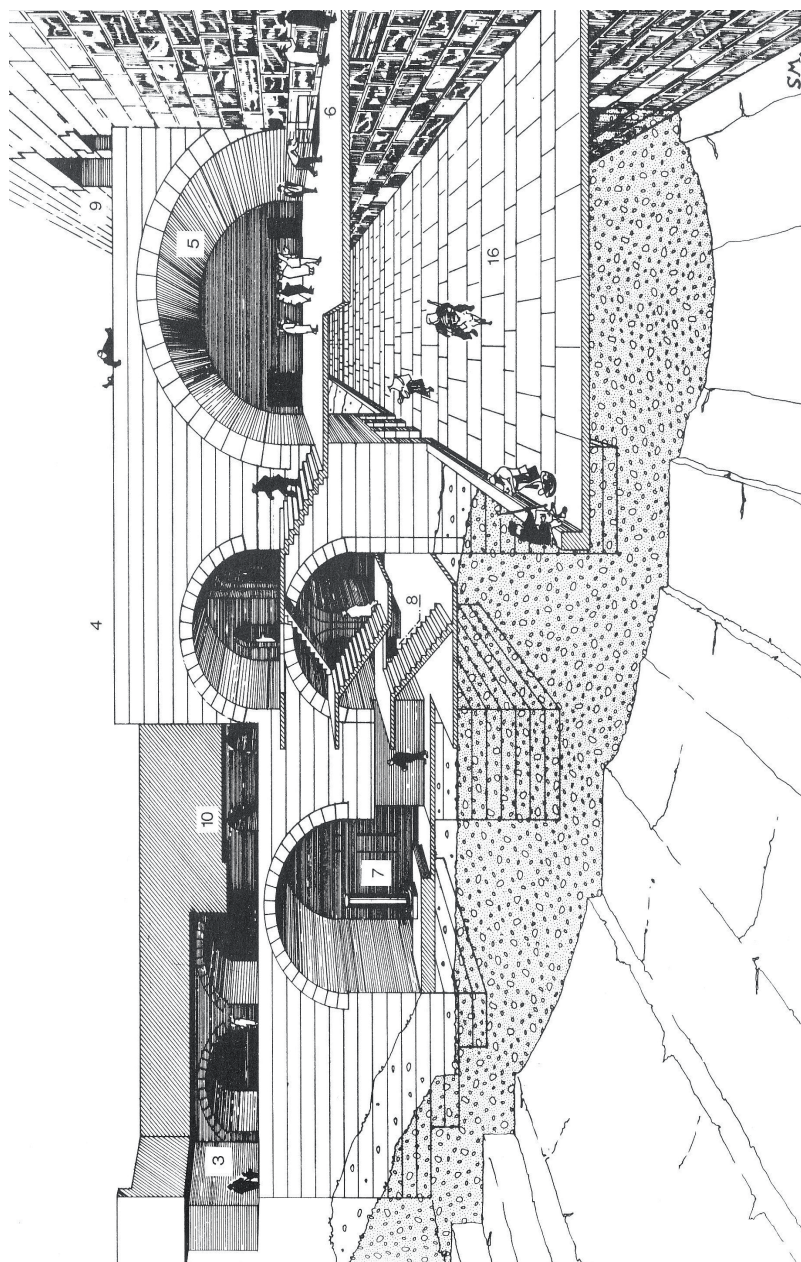


Figura 2: Vista schematica verso nord nell'area dell'Arco di Wilson e Sala degli asmoniei.

Il Ponte

Un diffuso interesse per il complesso del grande ponte (4) adiacente al Tempio al momento della sua scoperta nel 1853 fu suscitato da T. Tobler, uno degli esploratori di punta a Gerusalemme nel XIX secolo. Ch. Wilson – che lavorò in città nel quadro dell'ispezione di Gerusalemme del 1864 – lo descrisse, e da allora fu associato al suo nome, sebbene egli stesso ne avesse sentito parlare da Tobler. L'Arco di Wilson (5), che è di circa 12.8 m. di larghezza, è la punta più orientale del complesso delle volte a sostegno del ponte. Sopra l'Arco di Wilson è la Porta della Catena (Bab es-Silsileh) (9), e accanto ad essa, la Porta della Pace (Bab es-Salam).

Warren ha datato l'Arco di Wilson all'epoca romana o bizantina, piuttosto che al tempo del Secondo Tempio. Dall'Arco di Wilson procedendo verso ovest su via Ha-Gai (El-Wad), un complesso di volte sostiene ciò che Warren ha chiamato la "Strada gigante rialzata". Tutte le costruzioni a volta consistono di due serie di volte unite e sfalsate: con quelle a sud che si sovrappongono alternativamente a quelle a nord, e viceversa. Warren ha attribuito queste costruzioni al periodo romano, o al più tardi al IV-V secolo. R.W. Hamilton – che nel 1931 ha scavato l'estremità occidentale di questo complesso a volta – propone una datazione al primo periodo arabo (VII-VIII secolo d.C.) per l'intera costruzione. Gli scavi archeologici sopra queste volte, nel 1991, hanno suggerito una datazione al periodo romano per la pavimentazione della strada sotto l'attuale Strada della Catena e sopra le volte, ma ancora la situazione archeologica non è completamente chiara².

Preferisco e accetto la datazione di Hamilton al primo periodo arabo per la costruzione di questo complesso di volte, non solo perché, a mio avviso, i dati archeologici sono in questo caso non decisivi, ma anche perché ben si concilia con l'evidenza storica riguardante Gerusalemme per questo periodo più tardo: il Monte del Tempio fu ricostruito in una nuova forma, le mura furono riparate, vi furono erette moschee e le immediate vicinanze divennero un importante centro musulmano. A prima vista l'ampio ponte, che secondo Giuseppe Flavio fu distrutto all'inizio della prima rivolta giudaica contro Roma (60-70 d.C.), fu ricostruito come parte del restauro del sistema di approvvigionamento idrico dalle piscine di Salomone al Monte del Tempio, durante il primo periodo arabo.

La forma a sovrapposizione doppia delle volte a sostegno del ponte può essere spiegata mediante le fondazioni del nuovo ponte costruito dai musulmani sopra la

² R. ABU-RIYA, *Jerusalem, Street of the Chain (A)* e L. GERSHUNY, *Jerusalem, Street of the Chain (B)*, in «Excavations and Surveys in Israel 1991» 10 (1992) 134-136.

muratura parzialmente sopravvissuta del Secondo Tempio, muratura che doveva essere ancora molto impressionante all'epoca.

Questa ha dettato agli architetti musulmani il ritmo e l'altezza della spazatura della volta. L'integrazione dei resti antichi fu facilitata dalla divisione in due della larghezza delle volte di sostegno.

Questo può essere dimostrato esaminando la struttura a volte che riempie lo spazio tra l'Arco di Wilson (5) e la "Sala massonica" erodiana (7) a ovest di esso (Warren propose questo salone come luogo di ritrovo per i massoni radunatisi nella Città Santa, nel periodo del suo lavoro di esplorazione). La sala oggi è conosciuta popolarmente, ma erroneamente, come il Salone asmoneo. Poiché gli architetti musulmani non trovarono in questo spazio resti di una struttura precedente su cui poter costruire il loro ponte, eressero una nuova volta più in basso rispetto a quella posta superiormente, per portarla all'altezza dell'intero complesso a sostegno del ponte.

La volta musulmana più bassa, così, da un lato si appoggia alla "Sala massonica" – che risale al periodo del Secondo Tempio – e dall'altro sul pilastro occidentale dell'arco di Wilson; la parte più bassa del quale data anch'essa al periodo del Secondo Tempio.

La volta inferiore musulmana è costruita su queste sale, pertinenti ad un bagno rituale dell'epoca del Secondo Tempio. E non c'è connessione – come si pensava, quando Warren pubblicò le sue conclusioni – tra il complesso del ponte e il primo muro di Gerusalemme del periodo del Secondo Tempio.

Entrando nel complesso della struttura sottostante al ponte, in primo luogo giungiamo al "Passaggio segreto" (3). Questo nome è stato dato da Warren ad un lungo fornice adiacente alle volte del ponte a sud. Egli lo identifica con il tunnel descritto dallo storico del XV sec. d.C. Mujir ed-Din, che scrive che si trattava del passaggio segreto del re Davide tra il suo palazzo (la Torre di Davide!) e il suo luogo di preghiera sul Monte del Tempio.

Mujir ed-Din afferma anche che chiunque scavi sotto la propria casa nella via della Catena allo scopo di costruire una cisterna privata, incontra questo passaggio segreto. È molto difficile ad oggi datare il passaggio, costruito rompendo parecchie volte del ponte; vale a dire, dopo il primo periodo arabo.

In una delle pareti del passaggio c'è anche una pietra ad uso secondario, con un'iscrizione rotta della X Legione romana. Il passaggio è stato quindi molto probabilmente costruito nel periodo mamelucco (XIV-XV secolo d.C.), quando l'intera area del Muro Occidentale è stata di nuovo sottoposta ad un risanamento architettonico (vedi sotto). Sopra la "Sala massonica" ci sono parecchie volte particolarmente strette (10) che indubbiamente datano al periodo crociato.

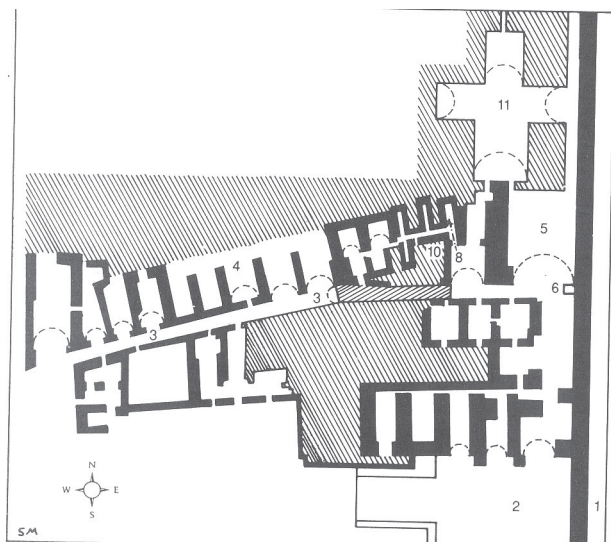


Figura 3: Pianta della Strada gigante rialzata e Arco di Wilson.

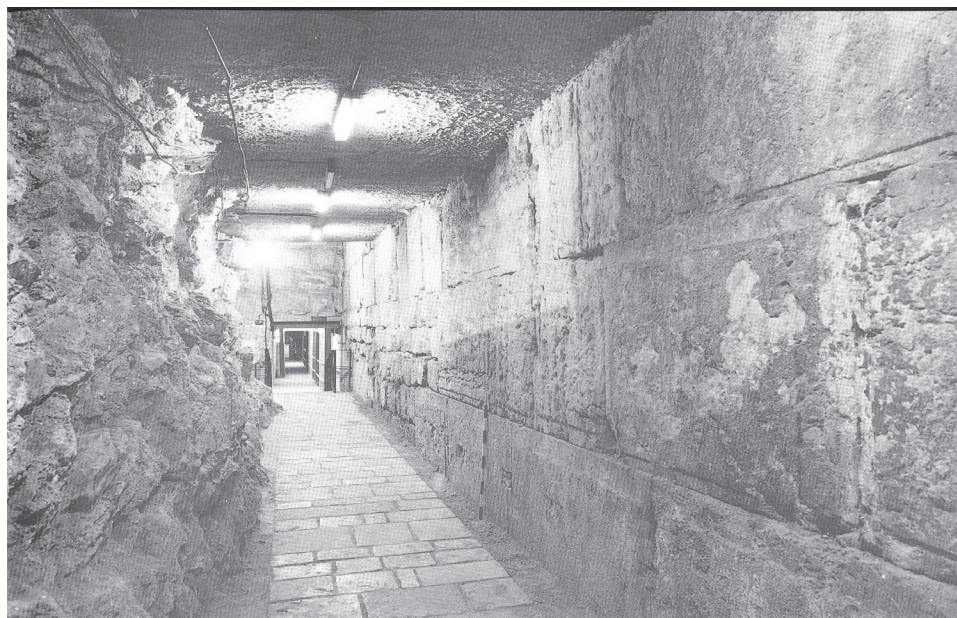


Figura 4: Parte sud del tunnel del Muro Occidentale; il muro del Monte del Tempio erodiano si trova sul lato destro.

Le fonti contemporanee parlano di una cappella dedicata a sant'Egidio in quest'area. È difficile stabilire il legame di queste strette volte con la cappella, anche se un tipo di collegamento è certamente possibile, ritenendo il santo protettore del ponte.

Strutture di sostegno lungo il Muro del Pianto

Adiacente all'intera lunghezza del Muro Occidentale, all'attuale livello della strada, sono presenti edifici del periodo mamelucco (XIV-XV secolo d.C.). Sono ben conosciuti dalle fonti storiche e dal sondaggio effettuato lì nel corso degli ultimi due decenni dalla *British School of Archeology in Jerusalem*³.

Il nostro scavo in galleria non ha interferito con queste strutture, ma è solo penetrato nelle cisterne d'acqua sotto di esse. Ciò è stato possibile perché durante il periodo mamelucco gli edifici furono eretti su volte e archi costruiti per elevare tali strutture al di sopra del livello della città, in modo da portare i pavimenti all'altezza del Monte del Tempio adiacente.

Sotto i mamelucchi Gerusalemme divenne un importante centro religioso islamico, anche se non politico, perciò le nuove costruzioni lungo e sopra il Muro Occidentale, tutte di rilievo religioso, furono progettate per comunicare direttamente con il Monte del Tempio. Tutta la zona tra il Monte del Tempio e l'odierna via Ha-Gai (El-Wad) è stata sopraelevata tramite enormi sale voltate.

Fino ad ora, una sola calotta completa di questo tipo, la grande sala (11) – la struttura di sostegno della madrassa el-Baladiyya – è stata sgombrata. (Questa struttura sottostante è ora una sala espositiva in cui si mostra un modello del Monte del Tempio nel periodo del Secondo Tempio).

Poiché la madrassa el-Baladiyya è un edificio con quattro *iwans*, la grande sala sotto di essa ha una pianta cruciforme corrispondente. In altre parole, le strutture di sostegno hanno determinato la pianta degli edifici di sopra. Questo grande edificio è interamente costruito in pietra con margini grezzi, tipici del periodo ayyubide a Gerusalemme. Può essere, quindi, che un tempo sia stata una madrassa ayyubide, nota oggi solo da fonti storiche come ubicata in questa zona.

Anche la struttura di sostegno della madrassa al-Manjakiyya (26) è a noi nota ed è costruita interamente sulla strada erodiana, che è stata scoperta nella parte più

³ M. H. BURGOYNE, *Mamluke Jerusalem: An Architectural Study*, London 1987.

settentrionale degli scavi (vedi sotto). Con l'avanzamento lungo il Muro Occidentale, il lavoro di scavo in galleria ha attraversato molte di tali strutture di sostegno.

Queste servivano in parte come cisterne d'acqua per gli edifici al di sopra; altre avevano scopi diversi e la loro esistenza era completamente sconosciuta alle persone che vivevano nelle case al di sopra. Questa è probabilmente la ragione per cui non vi è alcuna menzione di queste strutture di sostegno nelle fonti storiche che descrivono la Gerusalemme mamelucca.

La Grande Sala

Come indicato sopra, la grande sala (11) – che è la struttura di sostegno dell'edificio della madrassa el-Baladiyya che è posta al di sopra di essa – è stata completamente sgombrata dai detriti e molti nuovi dettagli sono stati svelati.

Qualche tempo dopo la distruzione del Secondo Tempio nel 70 d.C., fu costruita una grande piscina d'acqua in questo luogo, contro la parte esterna del Muro Occidentale del Monte del Tempio.

Questo ha comportato la costruzione di una parete sottile sul Muro Occidentale. Essa si manteneva in posizione, essendo costruita attorno a pioli in pietra, forzati dentro fori rettangolari tagliati nel muro del Monte del Tempio, e legata per mezzo di un cemento estremamente forte.

La piscina era rivestita internamente di intonaco impermeabile. Essa misura 30 m. lungo il Muro Occidentale; la sua larghezza verso occidente non poteva ancora essere stabilita. Una sonda ha scavato nella terra di riempimento della vasca per una profondità di 5 m. al di sotto del bordo superiore dell'intonaco dei muri, ma al momento non siamo riusciti a raggiungere il fondo.

Per quanto riguarda la datazione di questa piscina, chiaramente non doveva più essere utilizzata quando l'edificio ayyubide del XIII secolo d.C. fu costruito, ed è probabilmente da datare intorno al II secolo d.C.

La grande pietra – il “corso maestro”

Diverse fasi di costruzione possono essere rilevate nel Muro Occidentale del Monte del Tempio a nord dell'Arco di Wilson. Nella parte inferiore della sezione scoperta

nella grande sala, si può vedere un corso di grandi pietre di 1,3 m. di altezza, tipiche della muratura erodiana nelle pareti del Monte del Tempio.

Sopra questa, quattro pietre giganti tagliate formano un corso ragguardevole nel Muro. La più lunga delle pietre misura 13,7 m. e 12,05 m. la seconda; le altre due sono molto più piccole. Questo corso è alto 3,5 m. Le prove compiute mediante un georadar da esperti della *Haifa Technion* hanno mostrato che il corso di pietre è largo 4,1-4,9 m. in questo punto.

Sembra dunque che ciascuna delle pietre occupi l'intera larghezza del muro. Il peso della più grande di tali pietre squadrate può essere calcolato in 570 tonnellate! A quanto pare, quando il Tempio fu distrutto dai romani nel 70 d.C. le pareti furono smantellate, e anche quest'immenso corso di muratura fu parzialmente scalpellato via, nel tentativo di rovesciarlo, come è stato fatto ai corsi sopra di esso.

Solo un po' del trattamento dei margini nella parte superiore delle grandi pietre di questo corso rimane intatto. L'evidenza di questa distruzione deliberata del Muro Occidentale è apparsa nel pozzo scavato da Warren giù nella strada Erodiana (6) e negli scavi di questa stessa strada compiuti da B. Mazar, più a sud lungo il Muro Occidentale del Monte del Tempio.

Perché il muro che sosteneva la spianata del Tempio è stato costruito con tali pietre enormi in questo luogo particolare? Anche lungo il muro meridionale si può vedere un corso nelle mura del Monte del Tempio costruito con pietre alte il triplo di quelle medie. Questo corso è noto come il "corso maestro". Ma dal momento che le pietre dalle enormi proporzioni scoperte nella galleria scavata appaiono solo in questo tratto delle mura occidentali del Monte del Tempio, ci deve essere stato un motivo di ingegneria per la loro collocazione qui.

Malgrado le sonde elettroniche non abbiano potuto mostrare se dietro a queste pietre esista uno spazio vuoto sotto la spianata del Monte del Tempio, probabilmente le pietre enormi furono poste qui con lo scopo di controbilanciare la pressione statica verso l'esterno della volta, costruita sopra questo vuoto per sostenere la superficie pavimentata al di sopra di essa.

Abbiamo denominato anche queste pietre gigantesche "corso maestro", a somiglianza di quelle enormi, ma più piccole, nella parete meridionale.

Sopra il "corso maestro" di costruzione erodiana, rimangono alcuni dei corsi messi durante il primo periodo arabo, quando il muro fu ricostruito. I terremoti che colpirono Gerusalemme nel 747 (o 749 d.C.), e nel 1033 d.C., resero necessarie ripetute riparazioni al muro. Questo è il motivo per cui le pietre sono di molti tipi e dimensioni, dando qui al muro un aspetto irregolare.

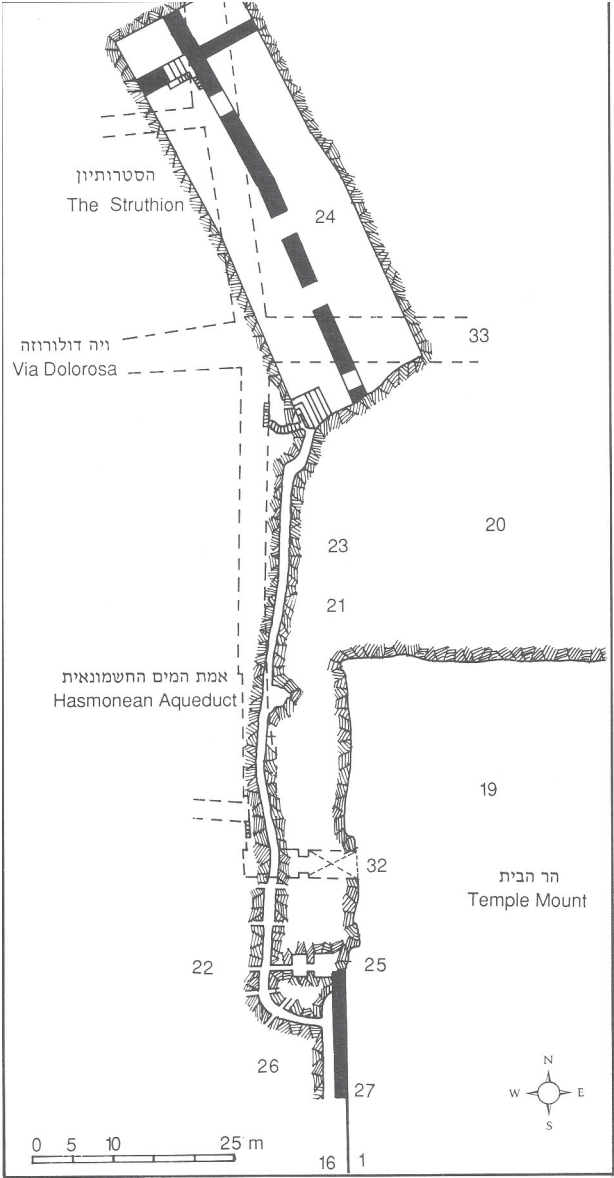


Figura 5: Pianta dell'angolo nord-ovest del Monte del Tempio, grande acquedotto e piscina dello Strouthion.

Porta di Warren

Il “corso maestro” a nord si conclude alla Porta di Warren (12). Questo era uno degli ingressi del Monte del Tempio, ricordato da Giuseppe Flavio come la porta che conduce al Monte dal sobborgo ad ovest di esso. La struttura sigillata della Porta di Warren, che oggi viene utilizzata come cisterna d’acqua del Monte del Tempio, è stata scoperta dallo stesso Warren (n. XXX nella sua lista di cisterne sul Monte del Tempio) e da allora porta il suo nome. Egli sondò la cisterna e ne descrisse la posizione come perpendicolare al Muro Occidentale, identificandola come un ingresso al Monte del Tempio.

Naturalmente, Warren non ha visto la parte esterna dell’ingresso che è stata trovata negli scavi attuali in galleria lungo il muro. Lo stipite meridionale dell’ingresso è l’estremità monolitica più settentrionale del “corso maestro”, lo stipite settentrionale fu costruito con pietre più piccole in un secondo momento.

Le pietre dell’arco sopra la porta d’ingresso sono lavorate in modo molto simile a quelle della Porta Triplice e della Porta Unica del muro meridionale del Monte del Tempio, entrambe datate, principalmente per motivi storici, all’XI secolo d.C.

Sembra, quindi, che anche la Porta di Warren com’è adesso, debba essere datata a quel periodo. Ciò è in linea con le informazioni raccolte nella Genizah del Cairo; il che suggerisce che questa struttura d’ingresso può essere identificata con la Grotta – come la sinagoga principale degli ebrei di Gerusalemme era chiamata nell’XI secolo d.C. – e certamente dal tempo in cui gli ebrei ebbero il permesso di vivere nuovamente nella Città Santa, a seguito della conquista musulmana.

Tra i documenti della Genizah, ve ne sono alcuni che riferiscono che, a seguito del terremoto del 1033 d.C., la “Grotta Sinagoga” fu distrutta; per essere poi restaurata con denaro raccolto mediante una richiesta speciale fatta dagli ebrei di Gerusalemme, presso le comunità della diaspora.

Vicino alla Porta di Warren, in realtà leggermente a nord di essa, siamo direttamente ad ovest della Pietra di Fondazione sotto la Cupola della Roccia, sede tradizionale del Santo dei Santi presso il quale gli ebrei preferiscono pregare, piuttosto che nella Spianata della preghiera.

La galleria stretta

Dalla Porta di Warren verso nord, il passaggio sotterraneo si restringe, tanto da consentire il passaggio di una sola persona alla volta (13). In un primo momento il tunnel attraversa una cisterna d'acqua in disuso che appartiene al palazzo mamelucco posto al di sopra (Ribat ez-Zamani). Al di là del luogo nel muro che è stato riparato dopo il terremoto del 1033 d.C., alcune delle migliori murature erodiane cominciano ad apparire. Ogni corso arretra di circa 2 cm. rispetto a quello di sotto, e i bugnati delle pietre squadrate sono incorniciati da tre fasce di bordatura scolpita: un'insolita forma di decorazione, tipica della costruzione del Monte del Tempio.

Procedendo a nord, la stretta galleria rivela la roccia naturale tagliata in modo da formare una specie di superficie a gradini, sopra cui si adagiano i corsi del Muro occidentale (14). Il punto dove la roccia naturale appare per la prima volta è a nord-ovest della fossa scoperta da Warren (15), a nord della piattaforma rialzata all'interno del Monte del Tempio.

Questa zona rocciosa a nord del fossato era oltre i limiti del precedente Monte del Tempio (quello costruito prima del re Erode) ed è stata incorporata nel complesso da Erode. L'estrazione di questa parte del Muro Occidentale fu opera dello stesso Erode, per permettere il passaggio della strada (16) lungo il muro (vedi sotto).

La fortezza di Baris

Vicino all'estremità settentrionale del tunnel, nella roccia naturale lavorata, al di sotto dei corsi erodiani, si possono distinguere resti di trincee ben scavate (17), tagliate dal lavoro di estrazione delle pietre d'epoca erodiana.

Tali trincee sono troppo grandi perché potessero servire come condotte dell'acqua e, molto probabilmente, erano trincee di fondazione per mura precedenti da cui sono state rimosse le pietre. Un po' a nord di queste trincee abbiamo trovato i resti di una cisterna d'acqua (18), anch'essa tagliata da Erode durante la costruzione del Muro Occidentale.

Al momento si può vedere solo la parte occidentale di questa cisterna; la sua parte orientale probabilmente si trova ancora sotto la piattaforma del Monte del Tempio. Il taglio davvero difficile della roccia in questa cisterna suggerisce che i costruttori di Erode non abbiano avuto il tempo di lisciarla ed eliminare i segni della cava, come hanno fatto altrove.

In origine la cisterna misurava almeno 10 m. di diametro. I gradini che abbiamo trovato e che conducevano al suo interno, furono integrati con il pilastro centrale di pietra naturale che era stato lasciato sul posto per sostenere il soffitto.

Quando la strada erodiana lungo il Muro Occidentale fu pavimentata (vedi sotto), essa aggirò la cisterna sul suo lato occidentale. È l'unica sezione nota di questa strada che non costeggia strettamente il Muro.

Per evitare che i passanti cadessero nella cisterna aperta e per evitare che le lastre del pavimento scivolassero poco a poco dentro di essa, fu posta una grossa pietra, con un lato leggermente convesso, come barriera permanente e come balaustra.

La parte superiore arrotondata di questa pietra, di fronte al Muro Occidentale, è stata levigata dal costante contatto dei visitatori.

Una volta che abbiamo capito che il grande acquedotto (21, vedi sotto) arriva soltanto fino all'aggiunta erodiana nord-occidentale del primitivo recinto del Monte del Tempio, abbiamo compreso che la sua sola funzione era di rifornire le cisterne scavate in quella roccia.

La costruzione della condotta d'acqua tagliata nella pietra fu il più grande progetto tra i lavori pubblici. Dalle fonti sappiamo che in questa zona l'unico edificio che ha preceduto la costruzione erodiana fu la fortezza Baris (19).

Pertanto, la cisterna d'acqua sopra menzionata, il grande acquedotto e le trincee scavate nella roccia descritte sopra, così come pure le cisterne XVIII, XXII, XXVII, XXXV sul Monte del Tempio, devono essere collegati con la fortezza Baris; distrutta quando Erode integrò la collina, sulla quale essa stava, all'interno del suo ampliamento del Monte del Tempio.

La fortezza Baris era stata probabilmente fondata già nel periodo del Primo Tempio, o forse fu costruita dai rimpatriati dall'esilio babilonese. In ogni caso, già nei giorni di Neemia, fu posto un governatore a capo di essa (Neemia 7,2). Neemia provvide alla riparazione della sua porta (Neemia 2,8). La Baris raggiunse l'apice della sua fama all'epoca degli asmonei.

Giuseppe Flavio racconta che furono gli asmonei che la costruirono (*Ant.* XV, 403). È possibile, come anche Warren suggeriva, che il grande acquedotto desse accesso al Monte del Tempio dalla fortezza Baris (*Guerra* V, 75; *Ant.* XIII, 307).

Giuseppe Flavio racconta anche che Erode aveva un passaggio segreto fatto a partire dalla fortezza Antonia (10) di fronte alla porta orientale della piattaforma interna del Tempio (*Ant.* XV, 424). Altrove, egli si riferisce ad un evento verificatosi all'epoca di Aristobulo I (104-103 a.C.) nella Baris: «... l'Antonia... era una fortezza adiacente al lato nord del Tempio, che prima si chiamava Baris, poi però prese questo nuovo nome all'epoca del dominio di Antonio» (*Guerra*, 118).

Così Giuseppe Flavio equipara la Baris con la fortezza Antonia. Ma in un altro brano (*Ant.* XV, 409) egli spiega che l'Antonia fu costruita al posto della Baris, e che Erode aveva ricostruito la Baris più solidamente e l'aveva rinominata Antonia. Il luogo della Baris è dentro l'angolo nord-occidentale del Monte del Tempio erodiano (19), dove la scarpata meridionale della collina era prima inclinata verso l'estremità settentrionale della precedente spianata del Monte del Tempio.

Quest'intera parte meridionale della collina fu successivamente rimossa da Erode, quando egli integrò quest'area nel recinto del Tempio, e fu livellata perché si conformasse con il resto della superficie del Monte del Tempio.

Come già accennato, all'interno del *Western Wall tunnel project* furono scoperti per la prima volta dei resti che possono essere attribuiti alla fortezza Baris. Fra questi ci sono l'acquedotto, la cisterna e prove indirette di porzioni di muro, del quale sopravvivono soltanto le trincee di fondazione (17). Uno studio delle cisterne d'acqua esistenti (28; Wilson-Warren n° XXVII e XXXV) nell'angolo nord-ovest del Monte del Tempio, ispezionate da Warren, dimostra che le loro parti superiori erano state tagliate quando la roccia fu livellata fino a questo punto nel corso della costruzione erodiana.

Le cisterne possono in origine essere stati parte del sistema idrico della Baris, fornito dal grande acquedotto assieme con le Cisterne XVIII e XXII.

Oggi, la vista dalla scuola costruita sul punto più alto rimasto della collina dell'Antonia è attestazione della posizione topograficamente dominante delle fortezze Baris e Antonia, a guardia del Tempio. Il rialzo qui è di 7 m. sopra la roccia naturale – la Pietra di Fondazione – sotto la Cupola della Roccia.

Il grande acquedotto

Il grande e profondo acquedotto (21) a forma di trincea scavato nella roccia è stato scoperto da Warren il 28 ottobre 1867, e fu poi esaminato anche da altri esploratori di Gerusalemme di quel periodo, come C.R. Conder e C. Schick. Secondo Warren, l'acquedotto scorreva con acqua di scarico che era profonda 1,8 m. ed egli galleggiava su questi scarichi su una zattera fatta di vecchie porte.

Quando abbiamo riscoperto l'acquedotto nel 1985, questo era quasi asciutto. L'acqua che penetra attraverso le pareti scavate nella roccia ed è raccolta in un canale stretto (circa 30x30 cm.) lungo il fondo del lato occidentale dell'acquedotto, sfocia in una fessura naturale carsica situata a metà nell'acquedotto. Le pareti roc-

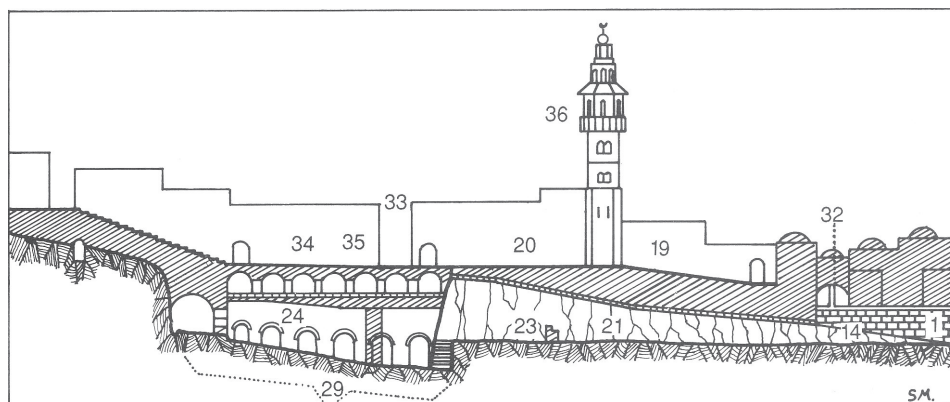


Figura 6: Sezione nord-sud e vista verso est lungo il grande acquedotto.

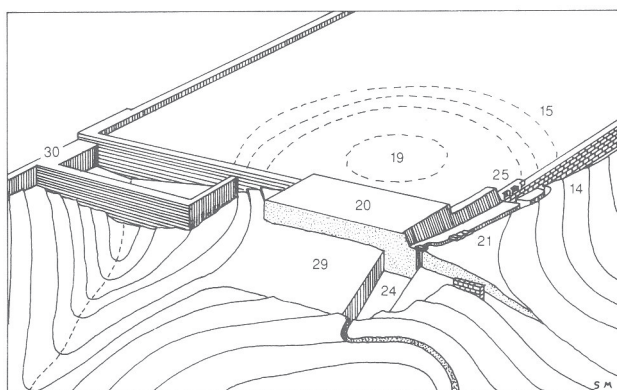


Figura 7: Ricostruzione schematica dei resti antichi nella parte settentrionale del Monte del Tempio.

ciose dell'acquedotto sono di circa 10 m. nel massimo livello di altezza e 1,2 m. di larghezza.

Il pavimento scende dolcemente verso il basso da nord a sud, in modo da permettere il deflusso delle acque per gravità. Nonostante il suo aspetto, non è una galleria ma un profondo canale scavato nella superficie rocciosa del terreno e coperto con lastre di pietra, tra cui anche un frammento di colonna in uso secondario.

In alcuni luoghi, dove la superficie della roccia non arriva fino al livello richiesto, i muri sono costruiti con le pietre. In questo modo, essendo coperto con lastre di pietra, l'acquedotto è diventato un tunnel, su una distanza di circa 80 m. tra la piscina dello Strouthion (21) e il Muro Occidentale.

Circa 20 m. a sud della piscina, durante il periodo erodiano, una diga di 3 m. di altezza (23) fu costruita attraverso l'acquedotto, lasciando solo una piccola apertura nel fondo che porta al canale stretto e alla fessura carsica. La diga è stata costruita vicino al punto in cui è stato tagliato il canale dell'acquedotto dal Muro Occidentale, per evitare che l'acqua piovana dell'acquedotto inondasse la trincea di fondazione del Muro durante la sua costruzione.

La direzione generale dell'acquedotto è da nord verso sud, la sua parte meridionale è parallela al Muro Occidentale, ma poi gira ad est verso il muro. A questo punto, interseca cinque stretti canali d'acqua (22), scavati nella roccia a circa 1 m. dal fondo dell'acquedotto.

I canali sembrano essere di data anteriore e sono stati tagliati quando il grande acquedotto fu scolpito nella roccia. Nel tratto meridionale dell'acquedotto ci sono ancora volte di sostegno medievali, come nella parte meridionale di tutto il sistema.

Da dove il grande acquedotto riceve l'acqua? Warren ha tracciato il suo corso a nord della piscina dello Strouthion e ha ipotizzato che cominciasse in un punto un po' a nord-est della Porta di Damasco. Ha identificato questo acquedotto come una delle condotte che portavano acqua al Monte del Tempio da una fonte a nord della città.

Non possiamo concordare con l'ipotesi di una datazione all'età Erodiana, perché l'acquedotto è anteriore, fu tagliato e divenne non operante, quando il Muro Occidentale fu costruito. Inoltre, l'acquedotto non raggiungeva il recinto del Monte del Tempio com'era prima che Erode ampliasse i suoi limiti verso nord.

Il tratto settentrionale dell'acquedotto è stato investigato, e raccoglieva l'acqua delle piogge e anche l'acqua che fuoriesce, dopo l'inverno, dalla roccia calcarea di cui è composto il terreno più in alto a nord e ad ovest della Baris e che, come una spugna, conserva l'acqua estiva, e la trasportava alle cisterne sotto la fortezza; Warren riteneva che l'acquedotto giungesse fino alla Cisterna XXII, una delle cisterne del Monte del Tempio.

L'antica cisterna divisa in due, scoperta da noi nel tunnel del Muro Occidentale (18), e le Cisterne XVIII e XXII sul Monte del Tempio, possono essere datate prima del periodo erodiano a causa della loro posizione. Dato che le ultime due hanno una forma arrotondata, può darsi che altre cisterne arrotondate sul Monte del Tempio – n° V, XXVII, XXXIV ed altre – possano anch'esse essere datate al periodo pre-erodiano.

La datazione del grande acquedotto

Dal momento che è stato attraversato da trincee di fondazione del Muro Occidentale del Monte del Tempio, il grande acquedotto deve essere stato scavato nella roccia e costruito in precedenza, probabilmente nel periodo degli asmonei, come parte delle installazioni della fortezza Baris.

È generalmente accettato che la Baris sia stata costruita sul posto della torre di Hananel dei tempi del Primo Tempio (Geremia 31,38; Zaccaria 14,10), la quale sopravvisse fino all'inizio del periodo del Secondo Tempio (Neemia 3,1; 12,39). Ma la Torre di Hananel non può essere identificata con la Baris: il libro di Neemia menziona entrambe le fortificazioni – la Baris e le mura della città di cui la Torre di Hananel faceva parte – senza fare alcun collegamento tra di esse (Neemia 2,8).

Non abbiamo perciò alcuna prova di una costruzione del periodo del Primo Tempio, a nord del Monte del Tempio pre-erodiano, che avrebbe potuto richiedere un tale complesso sistema di approvvigionamento idrico.

C'è molta somiglianza fra questo acquedotto e il sistema idrico di Gabaon dell'età del ferro, anch'esso scavato nella roccia al livello del suolo e coperto con lastre di pietra.

Anche se questo potrebbe supportare una datazione al periodo del Primo Tempio per il grande acquedotto di Gerusalemme, ci sono differenze nella costruzione e nel modo in cui i due sistemi funzionavano.

Ho suggerito in passato che il "canale della Piscina Superiore" fosse quello che passa dalle attuali piscine di Bethesda (Bethzetha) alla parte settentrionale della Città di Davide⁴, ed eventualmente che anch'esso fornisse l'acqua al pendio orientale

⁴ D. BAHAT, *Il campo del Fullone e il «Condotta della Piscina Superiore»*, in «Eretz Israel» 20 (1989) 253-255 (in ebraico).

più basso della collina occidentale. Recentemente scoperte archeologiche attestano resti del Primo Tempio nelle piscine di Bethesda⁵.

Così, il suggerimento di alcuni studiosi che il grande acquedotto sul lato nord-occidentale del Monte del Tempio sia il canale della Piscina Superiore del periodo del Primo Tempio non sembra giustificato⁶.

Forse il sistema di approvvigionamento idrico qui descritto è quello citato nella Lettera di Aristea del III secolo a.C., secondo la quale una condotta sotterranea d'acqua portava acqua al Tempio e ai suoi dintorni.

Se è davvero così, il grande acquedotto può essere assegnato al periodo ellenistico-tolemaico. Anche se non sono emerse prove archeologiche che consentano una datazione definitiva per il taglio e la costruzione dell'acquedotto, sembra ragionevole che fosse parte della costituzione della Baris come residenza dei re asmonei.

Pilastri incassati nel Muro del Pianto

Tra la sezione meridionale del grande acquedotto e il Muro Occidentale, Conder, nel 1867-1870, ha scoperto una stanza ad un livello superiore, in cui si potevano vedere incassati nel Muro Occidentale due pilastri (25) in parte scavati nella roccia e in parte costruiti.

Questo ha suggerito che l'intera parte superiore della facciata esterna del Monte del Tempio fosse stata costruita con pilastri incassati, come nella costruzione erodiana della Grotta dei patriarchi a Hebron.

Recentemente, nella sua indagine sugli edifici mamelucchi, M.H. Burgoyne ha scoperto un ulteriore pilastro incassato nella parete nord del Monte del Tempio, nella madrassa mamelucca el-Isa'ardiyya.

Queste caratteristiche architettoniche, mai viste da quando Conder le ha scoperte, sono un contributo importante per stabilire la forma esterna delle mura del Monte del Tempio.

⁵ M. J. PIERRE – I. M. ROUSSÉE, *Sainte Marie de la Probatique. États et orientations de recherches*, in *POC* 31 (1981) 23-24.

⁶ Il parere è stato espresso da alcuni studiosi in visita al sito.

La strada erodiana

L'esistenza di una strada pavimentata (16) lungo il Muro Occidentale è stata conosciuta mediante il pozzo scavato da Warren (6) vicino all'angolo sud dell'Arco di Wilson e dagli scavi di B. Mazar, all'angolo sud-occidentale del Monte del Tempio.

Dato che la strada sale da sud a nord, e che il tunnel scavato lungo il Muro Occidentale è completamente orizzontale, era chiaro che avrebbe intersecato la strada ad un certo punto. Questo in effetti è successo: la strada erodiana è stata portata alla luce e può essere seguita oggi per circa 20 m. all'estremità nord del tunnel.

Il lato orientale della strada è contiguo al Muro Occidentale e lì è effettivamente scavato nella roccia. Ulteriori scavi in questo punto sono limitati dalle sottostrutture mamelucche dell'edificio al di sopra, sottostrutture che poggiano sui resti del periodo del Secondo Tempio. Le pietre del pavimento della strada sono di dimensioni impressionanti, alcune delle quali misurano più di 1,5 m. di larghezza e 20 cm. di spessore.

Il lato superiore di queste pietre di pavimentazione ha una rifinitura ai margini, ma una superficie ruvida per evitare lo slittamento. Ogni pietra di pavimentazione è accuratamente tagliata e corrisponde strettamente a quelle vicine. Sul lato occidentale della strada due colonne sono state trovate in piedi.

Le colonne sono costituite da diverse sezioni e hanno capitelli dorici tipici delle strutture di sepoltura intorno a Gerusalemme nel periodo del Secondo Tempio, come la tomba dei Bene Hezir, una famiglia sacerdotale di Gerusalemme, nella Valle del Cedron, ritenuta dai cristiani nel Medioevo la sepoltura di S. Giacomo.

Per mancanza di fonti storiche e per l'esiguità della zona esposta, non siamo riusciti a determinare se i pilastri facevano parte di un colonnato lungo la strada, o se la zona in cui sono stati trovati faceva parte di una piazza circondata da colonne. Nel descrivere la distruzione di Gerusalemme, Giuseppe Flavio (*Guerra V*, 331) menziona officine e mercati in queste vicinanze, e forse è quello che abbiamo scoperto qui.

In questo punto la strada finisce, così come tutti i segni di taglio di pietra connessi con la costruzione del Muro Occidentale. Dopo aver sgombrato ogni possibile luogo dove possa esserci la minima ipotesi di rintracciare costruzioni supplementari del Muro Occidentale, dobbiamo concludere che essa non è mai stata completata e non si estendeva più a nord. La cessazione del lavoro qui può essere probabilmente legata alla morte di Erode nel 4 a.C.



Figura 8: Strada Erodiana con le due colonne, come si trova vicino all'estremità settentrionale del Muro Occidentale del Monte del Tempio.

L'angolo nord-occidentale del Monte del Tempio

La roccia alla base del Muro Occidentale qui fu tagliata a imitazione delle pietre squadrate lavorate a bugnato che caratterizzano la costruzione in altre parti del Monte del Tempio, il che rende difficile distinguere tra la vera e propria costruzione e l'esperto taglio di pietra, fatto nella stessa forma nella roccia viva. Ciò che rimane qui è una cava che molto probabilmente era una delle fonti per le pietre utilizzate nei muri del Monte del Tempio.

Le tracce di cave nella roccia svelano le dimensioni delle pietre che sono state rimosse. Ciascuna delle pietre estratte lì misurava circa 1,3 m. da un lato, l'altezza media di un corso di muratura regolare delle pareti del Monte del Tempio.

La nostra scoperta – che cioè Erode aveva pianificato di rimuovere grandi parti della collina ad ovest del Muro per utilizzarle come materiale da costruzione – e il livellamento della parte nord-occidentale del Monte del Tempio attestano che le pietre per la costruzione del Muro sono state estratte nelle immediate vicinanze. Questa cava deve essere stata una delle più importanti, se non l'unica, tra i luoghi originari delle pietre per la costruzione del Muro Occidentale.

Prima di sparire più a nord, il Muro Occidentale gira verso ovest per formare una sorta di torre in aggetto (27). Nell'angolo nord-est del Monte del Tempio vi è una protuberanza identica, che forma una specie di torre.

Forse l'angolo del Monte del Tempio sopra la profonda valle del Cedron è stato rafforzato lì da ulteriori imponenti costruzioni. Le fondamenta della torre all'angolo nord-ovest del Monte del Tempio sono per lo più scavate nella roccia.

Alcune pietre di costruzione che sono state integrate nel Muro – e che mostrano le tipiche tecniche di allestimento della pietra – sono state conservate. Le pietre sono state inserite nel Muro Occidentale tagliate rozzamente, e i bordi che incorniciano il bugnato sono stati delineati con uno scalpello piatto.

Questa preparazione preliminare della pietra è stata fatta nella cava, e gli scalpelli hanno finito di modellare la superficie della pietra dopo che questa era stata inserita nel muro, lavorando con uno scalpello largo con un movimento a mezzaluna.

Nella sua estremità meridionale, questa pietra ha già l'aspetto finale delle altre pietre nel Muro. Il Muro Occidentale scompare del tutto un po' più a nord, dove attraversa l'acquedotto.

Le piscine dello Strouthion

L'estremità settentrionale del grande acquedotto (21) è al margine occidentale della piscina dello Strouthion (24) scavata nella roccia – a nord della fortezza Antonia – e che è stata divisa in due parti con volte a botte.

La parte settentrionale di questa piscina, che è oggi sotto il convento delle Suore di Sion (35), si trova a nord-ovest del Monte del Tempio. Ora è possibile visitare la parte meridionale di questa piscina nel tunnel del Muro Occidentale.

La parete sud della piscina dello Strouthion è la scarpata rocciosa che proteggeva la fortezza Antonia da nord, come descritto nel dettaglio da Giuseppe Flavio (*Guerra* V, 238). A fianco della piscina si può vedere il fondo del fossato scavato nella roccia che separa l'Antonia dalla collina allungata che si estende a nord di essa.

La piscina coperta con volte a botte gemelle fu inizialmente scavata come piscina aperta, durante il periodo del Secondo Tempio, e fu coperta solo nel periodo adrianeo (II sec. d.C.).

Dal momento che era troppo grande per essere coperta con lastre di pietra, uno spesso muro è stato costruito nel mezzo della piscina per supportare due volte a botte adiacenti. Nella sua parte inferiore, il muro di sostegno incorpora grandi archi aperti, così che quelle che appaiono come piscine gemelle sono in realtà una sola grande piscina.

Esame retrospettivo

Rivelare una stretta striscia lungo il Muro Occidentale è tutto quello che abbiamo potuto fare finora. Anche se gli scavi forniscono alcune risposte a problemi connessi con il Muro Occidentale, restano delle domande. Poiché non è possibile scavare nel Monte del Tempio vero e proprio, scavi continui lungo il tunnel possono aggiungere molti dettagli e nuovi approfondimenti alle esplorazioni di Warren. Infatti, senza il suo lavoro pionieristico avremmo saputo molto meno sul Monte del Tempio e sulle sue vicinanze.

Was Herod, in Fact, Megalomaniac?

Following Kasher and Witztum's New Book

*King Herod: a Persecuted Persecutor**

Ehud Netzer

Archeologo

A new aspect of Herod life is featured in a new book written by two scholars, the historian Aryeh Kasher and the psychiatrist Eliezer Witztum, in which the influence of Herod's psychological-mental setup, on his extensive activity, plays a major role. A major theme in this book is the assumption that the surroundings in which Herod grew up and his status as being «half a Jew», played an important role in the development, within him, of a deep inferiority complex, followed by a paranoid state which caused, among other consequences, the construction of huge building projects, under a megalomaniac drive.

Our own intimate knowledge of Herod's building projects has brought us, independently, to the conclusion that Herod was extremely calculated as to any aspect of his building activity, practically without any sign of megalomania, in this area. Even those cases, which featured monumentality, carried on good reasons behind, not caprices. (see Netzer 1980, 2008) It seems to us that the fundamental assumption in Kasher & Witztum's book (= K&W), as to Herod's education, asks for revision. In an equal degree of assumption, one might imagine that Herod grew up, free of inferiority or hate towards the Hasmoneans or competition with them.

Herod's position dramatically changed once Jerusalem was captured in 40 B.C.E., by the Parthians following an agreement they did, with M. Antigonus who was now nominated by them to be the king of Judea. Herod, with his sharp political senses (inherited from his father, Antipatros) immediately escaped to Rome, where he was nominated by the Roman senate to be their nominated king of Judea. It took him three years of fierce battles, but once Herod got hold of Judea, he faced two prob-

* L'articolo è stato lasciato nello stato in cui la redazione l'ha ricevuto dall'Autore, che è deceduto prima di poter controllare l'ultima bozza. Pertanto rimangono intatti i riferimenti bibliografici all'interno del testo.

lems: *firstly*, as he have not been born to a priestly family, he could not serve as the High Priest as his predecessors did; and *secondly*, the constant danger that at any moment, the Romans might nominate a descendent of the Hasmonean family to rule over Judea. Ultimately, Herod ruled over his kingdom for 33 years, which expanded and flourished in these years, during which he managed to accomplish his extensive building program.

Herod's cruelty is a well know fact, and no doubt, once he became older he was less predictable. Yet, this characteristic is not visible in his vast building project. Some of his projects served stately functions, such as the construction of Caesarea's harbor; others feature personal (at least partially) needs, such as the construction, on the fringe of the Temple Mount but outside the holy territory, the vast stoa basilica, an honorable location; this to compensate a king who was not a priest and lacked any special status in the Temple itself and its surrounding courts (the *azarah*). In any event, in most of his building projects we do observe, under one roof, royal, personal and security functions.

Herod's vast building project clearly features his deep personal understanding in the area of building and the deep satisfaction he achieved in its realization. In any event, we don't observe here any signs of inferiority, predominance, or gratifying to the Romans and not less important, any expression of megalomania. We cannot point to any of his projects as being built without a good reason behind, or as a result of irrational motives such as megalomania. Did Herod develop in the course of his life, in particular his last years, mental distortions or even paranoia? However, one exception might be, implemented a few years before his death – the construction of the artificial hill at Herodium.

As to the education Herod gained during his childhood and adolescence; according to Kasher & Witztum, Herod apparently got his education, among other Edomien youngsters in Ashkelon, where he developed inferiority feelings toward the Hasmonians. This assumption, lacking any proof behind, seems to us most questionable. Antipas, Herod's grandfather, was nominated during the reign of the Hasmonean king Alexander Jannaeus, to be the governor (*Epitropos*) of Edomeia, a nomination which expresses a high degree of confidence, by the Hasmoneans, to an Edomite, a tribe who not long before was forced by John Hyrcanus I to become Jewish. Antipater (Antipas son and Herod's father), served as a very influential advisor of John Hyrcanus II, Jannaeus' eldest son. Can one see in this background a source of inferiority feelings or hate that the young Herod could have developed against the Hasmoneans? In any event, why should his family send him to be educated far away from the capital, while Jerusalem, the only metropolis in Judea, could no doubt offer him excellent

educators? In the same manner that Antipas and his family apparently lived in Jerusalem there might have been other Edomite families that moved their dwelling to the capital. There is no reason why Antipater, Herod's father, did not paid attention to prepare his children for a political career (he could even brought teachers from other cities, especially for this task).

The sharp political senses Herod featured during his realm point towards the interest in which he followed up the occurrence in the royal court and the surrounding world. It seems to us, therefore, that the picture drawn of him as being a "child" during the first 20 years of his life (K&W, 29) reflects neither the reality, nor the common sense. The fact that Herod, already in a relative early stage of his life was nominated to be the governor of the Galilee, is a testimony to the proper education he received, as well as to a lot of self confidence. We doubt if at this stage he suffered from inferiority feelings or others.

We shall now dedicate most of our attention to Herod's building projects discussed in Kasher & Witztum's book; we shall do it in the order presented by the latter. But at first we would like to define what does megalomania means, in the area of building and architecture. Architecturally speaking, from our point of view, megalomania might be designated in the following five perimeters:

1. Construction in a scale which is much larger than the logic one;
2. construction in an illogical, absurd location;
3. involvement of unneeded functions with the buildings;
4. use of building materials, beyond the logic or common needs;
5. amount of decorations, beyond the logic or common habits

Masada (K&W, 116-118)

«Josephus Flavius ties the construction of Masada with the danger Herod have faced following the rivalry between him and Cleopatra VIII, and there is a place for the assumption that the work on this mountain commenced with this danger in the background. What seems to us unrealistic is to tie the beginning of this work with a meeting with Marcus Antonius, Herod was due to have in Laudacia» (K&W, 116). One cannot really tie a complex of buildings, which needs a lot of preparations, with one diplomatic meeting.

According to Kasher & Witztum's book, once this meeting was over, the continuation of the work at the site was albeit meaningless, and the constructions on the hill, from now on, «...were apparently intended to answer his emotional needs, that is, whims of Herod himself – and this, of all times, in a period of power and security»

(K&W, 117) Two arguments were not taken here into account:

1. Masada is an ultimate natural fortress, the best location, from defense point of view, among all the fortresses built by the Hasmoneans or later by Herod. After all, Herod has personally experienced the advantages of the rock of Masada, as a fort, without any added fortifications; in particular in the year 40 B.C.E., while his family survived the siege laid out by Antigonus and his people.
2. The unique quality of the landscape around Masada was no doubt one of the main sources of inspiration to build the first group of palaces on the mountain (the Western Palace and buildings Nos. 11, 12, and 13), and later the famous, Northern Palace.

I have already claimed that the construction of the Northern Palace, on top of three natural terraces, was a project in which the scaffold builders demonstrated their ability, and coped with the natural rocks, without sacrificing the life of many builders, as it seems at a first glance (Netzer 1980, 2008). We do not see any justification, not from the view point of courageous and not of the palace's size, to view it as an expression of megalomania (Tsafrir 1980).

Only a few visitors have reached regularly this remote edifice, with its palaces, probably official representatives, or family members, if not for a visit per se, on their way to En Gedi, Ztoa'r, Machaerus, or even to the Nabatean kingdom. This, in contrary to the large numbers of visitors to the palaces at Jericho or Herodium, which were meant to accommodate and entertain and dozens and even hundreds of guests every year. It does not contradict the option of Herod, while planning Masada, considering the possibility of VIPs, even in rare occasions, visiting the site, in particular the Northern Palace. However, from the outset, it probably meant to be used (as a resort) mainly by him and his close family members.

The building of Masada in phases, the meticulous planning, and the logic thought, which were implemented at Masada during the years, points as well towards the different needs which developed during the years. The only sort of "luxury" at Masada is the casemate wall, which was built in the last, third building phase around 15 B.C.E. It could either point towards exaggerated fears of the Nabateans, or from enemies within his kingdom. It could also reflect personal problems in that, relatively late stage of his life.

However, when we read that: «The huge scale and extreme grandeur of Masada and most of his other projects can be understood as an expression of grandiose exhibitionism and political might, which in turn reflected the need to compensate for profound feelings of inferiority» (K&W, 118).

It seems that viewing the construction of Masada as the result of a deep inferiority feelings, seems totally unrealistic to anyone who knows all aspects of Masada by itself and on the back ground of Herod's building projects in general.

Antonia (K&W, 128-131)

«The detailed description of the fortress (BJ V, 146, 149, 238-246) leaves no room for doubt that he intended to make it one of the most important strongholds in Jerusalem and, at the same time, demonstrate his "greatness from birth". The source from this ostentatious description, like others in a similar vein, was most likely Nicolaus of Damascus; but one can also infer that it was written to please Herod and his inspiration. Such an undertaking clearly reveals his pretensions to grandeur, as evidenced by the colossal dimensions and breathtaking splendor of the citadel» (K&W, 129-130).

Featuring Herod's «greatness from birth» is after all a literati expression, and in fact does not mean too much. Right, from the description of the building (see our recent article in *Eretz-Israel* 28, 2007) including the comparison to Herodium's fortified palace, the Antonia was a most impressive edifice. It contained, among others, a large royal wing; however, the «pretensions to grandeur» we would prefer to change into «essential need», in particular at the beginning of his career, stood the need to build a firm base in the capital, in particular at a point which controls the Temple Mount from above, without the need to be inside.

Herodium (K&W, 181-184)

A huge gap exists between Kasher & Witztum's point of view and ours, as to the motivation behind the erection of Herodium. In our conception, Herod would have never built this huge complex here, if he would not took upon him a commitment, a sort of a vow, to be buried here – an isolated, unknown area, on the fringe of the Judean Desert – all of this as the result of three events he experienced, during less than one day, in 40 B.C.E. The need to solve the dilemma, he himself created in his own hands, ultimately brought up the genius solution – of combining together, in "nowhere", a huge Summer Palace together with a monument which could be seen from Jerusalem, the capital. To the best of our judgment, there is nothing of megalomania behind this genius idea.

We have no doubt that if he would not have made such a commitment/vow, the result of a the trauma he faced in 40 B.C.E., his tomb would have been built on a prominent location at the fringe of the capital, such as the knoll outside Damascus

Gate, on top of which, a few years later, Herod himself built a mausoleum for his family members. Furthermore, we believe that the huge summer palace at Herodium would have never been built, there, or elsewhere in his kingdom, if he would have not tied himself to this site by a sort of a vow. After all, the palace at Jericho could have fulfilled, in a similar manner, the entertaining of large numbers of family members and friends. But once the decision of building Herodium was made, this complex of palaces (the largest of its kind in the contemporaneous Roman Empire, Herodium) it got his full attention. No doubt, since the inauguration of the site and at least to the death of Herod, the site was full of activity; family members, privileged Jerusalemites, etc., entertaining themselves in its various installations.

Herodium was not built in order to memorize a big victory in the nearby fields, in 40 B.C.E. According to Josephus, it was barely a real battle (as discussed by Kasher & Witztum in their book, 64), but Herod's big achievement was his survival; the commitment to built the site was the fruit of the trauma that the three events in one day has caused: 1) the escape from Jerusalem (probably accompanied by a lot of inner tension); 2) the accident the mother faced, with the excitement that followed it (it seems that Herod's nerves were still on their edge, as a result of the escape-operation); and 3) the victory over the followers of Antigonus in the battle-field. [Kasher & Witztum, as well, mentions three traumatic events (*ibid.*, 64), somehow they don't count the escape from Jerusalem, during the night as an "event" but they do separate the accident of the mother and the attempt to commit suicide, as two different traumatic events].

Furthermore, Herod zealously kept, to our mind, his own name only to be used at this site, in order to give it more authority and significance to its erection on the fringe of the desert. Herod could easily name Samaria or Straton-Tower after himself, or one of the architectural pearls he built during the years and named after Roman leaders, friends and family members. Nevertheless, he did kept the name Herodium solely to the site near Bethlehem, in order to give it the full attention and honor. To our mind, "Herodium" in the Peraea, beyond the Jordan (mentioned only once in Josephus...) either never existed, or alternatively, its name was given after Herod's death to a nameless, remote military post, built by him, and there are few candidates to such a site.

The construction of the major complex at Herodium was implemented, more or less, simultaneously with Jerusalem's main palace (ca. half a day of walk between the two). It is therefore most probable that there was a sort of coordination between the teams working in both sites; for example, while the team of wall builders build a new wing at Herodium, a team, of fresco painters decorated a wing which have

just been built, in Jerusalem. On the other hand we do not see a direct connection between the construction of Herodium and those of Samaria-Sebaste and Caesarea (*ibid.*, 181). In any event, once these two large palaces were implemented, Herod was free to concentrate on his two major projects: the Temple Mount and Caesarea with its harbor.

The analysis of the extensive palace wings, at Herodium, features the large number of Herod's family members, friends and other tenants that he was able to entertain here. An outstanding, but rare visit of a VIP like Marcus Agrippa, in any event should not reflect an outstanding high standard, higher than that of the Hasmonean palaces or the other palaces of Herod, as we know them personally, or the domiciles exposed in the Jewish Quarter of Jerusalem; we therefore speak on an regular luxury, not in particular made to satisfy VIP guests like Marcus Agrippa (The erection of the royal theater at Herodium, apparently built in the occasion of Agrippa's visit, might have been an exception).

Stadia and Theaters – in Jerusalem and Jericho (K&W, 184-187)

There is no justification to link Herod's activities in Jerusalem directly with those of Jericho – each city with its own characteristics and status. Jerusalem, the capital, a bustling city, was crowded a few times every year with thousands if not dozens of thousands of pilgrims, whereas the garden city of Jericho, developed during the Days of the Second Temple to be an extensive and vivid winter resort, with a much smaller population and activity (in particular during the hot summers). One can not compare the massive building activity in Jerusalem, being the capital, with that at Jericho. Here, at the oasis, blessed with prosperous agriculture (royal, as well as private) and the basis for a winter resort – Herod's building activity was limited, as far as we know, to his winter palace (built in three stages) and the combined theater-hippodrome-gymnasium edifice (unique in its kind in the whole classic world), both featuring no signs of megalomania. The latter, by the way, was mainly built of abode, and there is no signs of it irritating the local population or the palace dwellers.

Although we can not proof it, it seems to us that the theater-hippodrome-gymnasium was built close to the inauguration festivities at Caesarea. The idea behind it might have been the taking of the advantage of the temporary presence of many athletes and horse and chariot contestants, coming from far away, and giving them a sort of a bonus (in the form of a pleasant winter sojourn at Jericho), to the benefit of the local seasonal population. This might have been Herod's personal idea in the same manner as the combination of a theater, a hippodrome and a gymnasium, featuring a creative imagination.

Jointly with the discussion of Stadia and Theaters, Kasher & Witztum discusses the import of luxury productions from abroad: «The “imports” extended to Roman construction and architectural plans as well, including Roman-style architectonic ornamentation, bathhouses, palaces, porticoes, frescoes, mosaics, and the like. These were obviously intended to be awe-inspiring, even if he himself never used or rarely visited them. It was enough for him to impress such high-ranking personalities as Marcus Agrippa, on his visit to the kingdom in 15 B.C.E.» (K&W, 187). True, a Roman team (apparently sent to Judea after Agrippa’s visit there in 15 B.C.E., as an homage to Herod, the great builder) took part in the construction of Herod’s Third Palace at Jericho, including wall decorations and gardening. The same team also took part in the construction of Herod’s family mausoleum in Jerusalem and apparently a temple in Banias. However, we would like to make two important remarks:

1. Decorations with fresco, stucco and mosaics were a common phenomenon in the domiciles of the well to do people and the palaces in Eretz-Israel also prior to Herod’s days. The Hasmonean Winter Palaces at Jericho featured abundance of such decorations; on top of it, these palaces were crowded with lavish gardens and swimming pools, featuring of their daily routine (megalomania?).
2. There should be no doubt that the palaces built by Herod were built for the intensive use of him and his family members, but at the same time also for state administrative purposes. The three palaces built gradually by Herod at Jericho expresses the gradual growth of the different needs. The second palace was not more decorated than the first one, but larger and more sophisticated. The third palace as well expresses growing needs; but here, it seems, Herod took the opportunity of the Roman team that was sent to Herod’s kingdom right after the visit of Marcus Agrippa, in 15 B.C.E. (see above).

The assumption that the Herod’s building projects at Jericho were built to spite the Hasmonean (K&W, 185) has no base to depend on. As already was mentioned above, the palaces were not built solely to serve the royal family but also state affairs, including the entertaining of large crowds (a testimony to it are the huge *triclinia* revealed), either those who seasonally stayed at Jericho, or those who came especially from Jerusalem for such occasions.

Does the style of life practiced here in Herod days differ much from that of the Hasmoneans, who maintained the site just before him? Not really. This is mainly reflected in the archaeological finds and a little bit also in Josephus’ books. In any event, Josephus, who described very briefly the palaces at Jericho, but much more in detail those of Jerusalem and Herodium, did not really describe the way of life within

the palaces, not here at Jericho and not elsewhere. There is no reason not to assume, in particular in reference to Herodium, that a very jolly and extensive way of life was practiced in his palaces by the dozens and hundreds (in particular at Herodium) guests of the king or his family members.

Samaria-Sebaste (K&W, 194-196)

Samaria-Sebaste was built, according to Kasher & Witztum, as part of a large strategic scheme, to divide between the Jewish population in Judea and in the Galilee, a scheme in which Caesarea and hippos, as well, were meant to take part. In theory this might have been the reason. In any event, in Kasher & Witztum's book there is no mention of inferiority, or megalomania, behind the construction and the fortification of Samaria. The policy of separation between the two large Jewish communities is a strategic long term plan, and if this was really the case, it can only pointsto Herod's sophistication, in managing his kingdom.

Caesarea Maritima (K&W, 196-208; 272-276)

«Herod apparently invested tremendous effort in the construction of both the city and the port so as to impress the world at large with their power of and magnificence; they were intended by him to serve as showcase for all who entered his kingdom, in particular for events of an international nature such as the Olympic games that were held there» (K&W, 197). Was this the real reason for all the extreme efforts invested here for 12 years? «From descriptions of the construction of both Caesarea and the port of Sebastos, it emerges that the greater portion of Herod's resources and energies were invested in the latter. He apparently took particular pride in it, as was evident during the visit of Marcus Agrippa in 15 B.C.E.» (K&W, 200). Herod had good reasons to be proud; in the background of building the port were some good reasons, such as the development of his kingdom's commerce and economy, and the maintenance of good connections with the countries along the Mediterranean, in particular Italy, all of that should not be the megalomania. Kasher & Witztum wrote themselves: «There is no doubting the economic benefit that the port of Caesarea brought to Herod's kingdom and the province of Syria owing to its major contribution to the development of the empire's trade in the eastern basin of the Mediterranean» (K&W, 201). And continue: «Of particular interest to us, however, is his arrogance in publicizing his wondrous achievements as a reflection of the success of Augustus' policy of *pax Romana* (the Roman Peace)...» (K&W, *ibid.*). May we raise the question: was the harbor here built by Augustus? In the continuation of their text the two

scholars state: «In Herod's view as an individual, this was a golden opportunity to display his greatness; at the same time, it offers us an excellent example of his megalomaniac streak» (K&W, *ibid.*).

Is this the real reason for the vast efforts invested here by the king along 12 years? Years during which no political murder is recorded? On the other hand, during this period of time the Temple was rebuilt and the Temple Mount dramatically enlarged; Herod was honored by the visit of Marcus Agrippa and a year later accompanied him in his trip to Asia Minor during which he could help a lot of the Jewish communities; his country, no doubt, continued to develop and flourished. In all of these years, was the main motivation of his activity at Caesarea inferiority feelings, paranoia and frustration? (The same should be said concerning the Temple and the Temple Mount that were constructed more or less at the same period of time).

True, the Pagan Temple at Caesarea (one and not two) was oriented towards those who entered the harbor on board of boats. Doing so the architects had to harm, in their own hands, the well planned grid they established here all over the new town. However, the comparison Josephus made between the two idols that were put in the Temple and those known from Temples in Olympia and Argos in Greece, does not cling to us, not from the artistic point of view and not from the comparison of their sizes. Why should have existed here the "competition" (as if between Athens and Olympia) which according to the two scholars is a proof to Herod's «...megalomaniac tendencies and his insistence that wherever he displayed be the loveliest and most impressive» (K&W, 201-202).

Also the festival organized by Herod at Caesarea, to celebrate its inauguration is interpreted by Kasher & Witztum, how not, as a result of megalomaniac tendencies. Did such a huge project, including the construction of a huge deep water harbor, not deserve a special note? The main function of this harbor, which after all was due to create links with all the relevant countries located on the shores of the Mediterranean, is well expressed by Josephus, as the two scholars themselves wrote: «As expected, the festivities held upon completion of the construction of Caesarea were exceptional in their splendor and scale, particularly since they were conducted in the presence of delegations of high-ranking representatives from assorted cities, countries and peoples of the eastern Mediterranean Basin. It seems that the hospitality extended to the delegations surpassed all the norms of such occasions. In fact Herod's celebrations were renowned throughout the highest circles of the Roman Empire, for which he earned the praises of the Emperor himself and of his well known assistant Marcus Agrippa» (K&W, 273). True, these celebrations were justified, in

light of the huge effort invested here and they, again justly, express Herod's success, at that point of his life, in managing the kingdom's external and internal affairs – nothing to do with paranoia.

The Temple and the Temple Mount (K&W, 213-217; 225-243)

Before discussing the various considerations Herod might have had, in his mind, prior to the beginning of his great venture at the Temple Mount, we would like to draw special attention to the two following points:

1. Herod's capacity, determination and success, in convincing his Jewish tenants, in particular the priests, as to his good will and intentions to rebuild the Temple.
2. The second point is basically the result of the architectural analysis of the Temple and the Temple Mount we have done. The planning of the inner court, around the Temple (the *azarah*), including the gates, offices, colonnades, the high wall around and the *Heil* (which encircled it), according to Josephus and the Jewish sources, in particular the Mishnah – as well as the short period of time during which they were constructed (Herod was committed to accomplish the work in a year and a half, and apparently finished it even slightly earlier) – points towards an excellent cooperation and coordination between Herod's architects and the priests

If we consider these two points does they reflect megalomania, Paranoia, or rather the opposite – a rational, well calculated approach. The only project, to do with the Temple, which might rise up questions as to megalomania is the enlargement of the Temple Mount. Discussing this issue we better divide the question into two: the erection of the enormous *stoa basileia*, which stretched all along the southern edge of the mount, and the extensions towards west and north.

We have already discussed before Herod's special needs behind the construction of the *stoa basileia*; it seems to us that our, in this issue, was well accepted – Herod's basic need, not being himself a priest, to establish on the Temple Mount an honorable location for himself, beyond the holy precinct of 500x500 cubit, which was controlled by the priests. The constant danger of the kingdom ship taken from him and given to the hands of somebody else, apparently a Hasmonean, derived him to invest the enormous architectural and engineering efforts in building the *stoa basileia*. It enabled to enjoy, within the Temple Mount an honorable place, which fits his proper status, and launching lavish receptions for his guests, not in particular all Jewish. At the same time Herod was sensitive enough not to erect an alien edifice; even though

we can not fully proof it, but following its architectural design and its relationship with the adjacent colonnades (on the west and the east) we believe that except the periods of the three main pilgrimage feasts and the high holidays, the *stoa basileia* was open to everyone. In order to enable royal receptions during these holydays, the huge basilica was most probably separated from the rest of the mount by means of wooden panels or curtains, which would enable the king to implement these receptions, in privacy.

Concerning the extensions of the Temple Mount towards west and north we should take into account the three following factors:

1. The total area of the Temple and the relevant courts (such as the women Court that probably did not existed before) grew up and therefore the area open to the sky have diminished.
2. The natural growth of the local population, and the growing standard of living, apparently increased the number of pilgrims to the Temple.
3. The enlargement of the Temple Mount might reflect a calculated policy in favor of the Diaspora Jews with whom, it seems, Herod maintained a special connection. Such policy is featured by the tendency to nominate high priests from the Diaspora, to settle Babylonian Jews in the Golanis, and the efforts Herod made towards the local Jews during his tour of Asia Minor to the side of Marcus Agrippa in 15 B.C.E.

True, this has been a huge project, if you wish name it “grandiose”, but after all the Jerusalemite Temple was the central and only shrine of the Jewish people, and the benefits Herod gained, in his internal affairs, was a sufficient reason to investigate the efforts he did here. (Even if some of the money has been covered by the priests). The archaeological impressive remains of the Temple Mount, in any event, are the best testimony to this unique project.

A General Discussion

On the one hand, Kasher & Witztum pays attention to every detail in Josephus writings (and occasionally, when a certain section does not seems to the point, they interpret it as tendentious; however, on the other hand, although many of Herod’s building projects are taken by them as a proof of his megalomania, the picture they present of these projects is incomplete and no effort is done to understand how and why, were they constructed. Data concerning the kingdom’s everyday life and or-

ganization is meager in Josephus writings (the major source of Kasher & Witztum), in contrary to the abundance of gossip around the court. On the other hand, the architectural analysis of the various building projects enables us, although in a small scale, to look into the style of life of the royal family and those who were close to them.

We have to keep in mind that the buildings were not in particular built as monuments per se but were meant to serve various populations. The hippodrome in the Jewish garden city of Jericho was not built in order to stand empty. It was built to serve thousands of spectators, even though many of them resided in Jericho only seasonally. Caesarea's harbor was not meant only to serve Roman VIPs, in their rare visits, but first of all to enable a regular commercial route of goods and passengers, and perhaps even Jewish pilgrims on their way to the Temple in Jerusalem; after all, the major efforts invested by the builder king, in this field concentrated in the Temple Mount and Caesarea with its harbor.

Megalomania

«In our view, this aspect of Herod's personality is evident primarily in his obsessive "addiction" to colossal building projects...» (K&W, 82). So much are Kasher & Witztum convinced in their thesis, that the word megalomania is repeated 15 times (if we counted well) in the 20 chapters of their book, what seems to me beyond any proportion, in particular when the whole issue of megalomania is in question. Does every huge building project is a result of someone's megalomania? Above we defined five tentative features of megalomania, in architecture and building. In fact, none of these features characterize Herod's buildings.

In Herod's motivations to erect his building projects we see a combination of a love of building per se; efforts to strength the kingdom: and a strong ambition – rather than the result of megalomaniac tendencies, originated in inferiority feelings and paranoia. One of the proofs to our claim is Herod's persistence. In a graphic table, representing Herod's building program according to the years of their construction, taking into account their relative size (see Netzer 2008, 303). If we divide Herod's reign into four periods, the following can be clearly seen (with some generalization):

- A. During the years 37 and 27 B.C.E., the main attention was given to the fortified palaces (first of all Antonia) and at the end of this period to Samaria-Sebaste.

- B. During the years 27 and 22 B.C.E., the two major palaces were constructed, the central palace at Jerusalem and Herodium.
- C. During the years 22 and 10 B.C.E., the main effort was given to the two most significant projects erected by the king, to the Temple Mount at Jerusalem and to Caesarea with its harbor. Towards the end of this period a few much smaller projects (in scale) were built: a royal theater at Herodium; the three *opus reticulatum* constructions (the third winter palace in Jericho, the family mausoleum in Jerusalem and a temple in Banias); and apparently also the hippodrome at Jericho.
- D. During the last years of Herod's life, 10-4 B.C.E., construction still went on: Antipatris; Antedon; Phasael (in the Jordan Valley); and apparently also his mausoleum at Herodium. Finally, at the latter site, the construction of the artificial conic-shaped hill together with the monumental stairway which led to the burial place and the fortified palace on the mountain's top.

Behind this well calculated division of the different projects, along the years, one can observe an organized way of thinking, plenty of logic, and a long range planning, which does not represent, in any mean, inferiority feelings, competition with, or hate of the Hasmoneans. We face a man who gradually, but surely developed and strengthen his kingdom. One can not designate here «shooting from the hip», which could point to paranoia or megalomania.

The possibility that Herod look forward also to rule over Egypt and Syria, as a result of his megalomania, seems to us absurd from its bottom. «... this is also the proper interpretation of Augustus' willingness to accede to Herod's request and grant his younger brother Pheroras the territory of Peraea. In a state of Megalomaniac elation, Herod also hoped to see the rumor that the Emperor and Marcus Agrippa favored appointing him over all of Syria and Egypt borne out as well. If indeed there were any truth to the rumor (assuming that he himself spread it), this would be further indication of his grandiose aspirations; and it were merely a flight of fancy on his part, it would demonstrate the gap between his low self esteem (i.e., his sense of inferiority) and his enormous, insatiable ambition» (K&W, 207).

Is it really so? Does one have totally not to trust the common sense of a man that ruled for 33 years over his kingdom with a lot of talent, both the internal and external affairs, albeit all the difficulties he faced (including his personal internal drives causing death some of his family members who were so close to him)?

To end we would like to quote what we said in 1980, summing up a symposium which took place in Yad Ytzchak Ben-Zvi Institute in Jerusalem: «If it is possible to

learn about Herod from his projects, then he was a practical and thorough man, with a broad world view, outstanding organizational talent and improvisational ability (in the best sense of the term), able to adapt himself to his surroundings and to changing situations – a man who anticipated the future and had his two feet planted firmly on the ground» (Netzer 2008, 306).

Il Sinodo per il Medio Oriente

Giorgio Bernardelli

Mondo e Missione (Milano)

1. Per la prima volta in ottobre a Roma un Sinodo dei vescovi ha messo al centro dell'attenzione l'area del Medio Oriente nel suo insieme. Per due settimane 173 presuli di riti diversi, provenienti da un arco di Paesi che va dall'Egitto alla Turchia – passando anche per la Penisola arabica e l'Iran – si sono riuniti per riflettere insieme sul tema indicato da Benedetto XVI per questo appuntamento: «Comunione e testimonianza. La moltitudine di coloro che erano diventati credenti aveva un cuor solo e un'anima sola (Atti 4,32)».

La valenza del tutto particolare di questo appuntamento ecclesiale è facilmente intuibile. Per la Chiesa il Medio Oriente non è una regione come le altre: è la terra delle origini, il luogo dell'incarnazione di Gesù Cristo, il mistero fondante della nostra fede; ed è l'area in cui la comunità dei credenti in Lui ha mosso i primi passi. Nello stesso tempo, però, da anni questa regione è un crocevia travagliato del mondo di oggi: è il luogo di tragedie apparentemente senza fine come il conflitto israelo-palestinese; è lo scenario delle sofferenze dei cristiani iracheni; è la frontiera di una convivenza difficile tra i cristiani e l'islam radicale. Si capisce, dunque, perché su questo Sinodo si concentrassero molte attese, ma anche molti sguardi interessati. E tutto questo ha pesato sul modo in cui il Sinodo è stato raccontato, con un appiattimento sostanzialmente su un unico tema: quello della posizione dei cristiani rispetto al conflitto in Terra Santa. Un nodo ineludibile per una Chiesa che vuole stare dentro le contraddizioni della storia. Ma anche un argomento su cui il Magistero della Chiesa si è espresso ormai tante volte in questi anni. Per cui – alla fine – il Sinodo, nonostante gli immancabili titoli ad effetto, non ha detto una parola di più (ma neanche una di meno) rispetto a quelle già molto impegnative sulla pace pronunciate da Benedetto XVI nel suo pellegrinaggio in Terra Santa del 2009.

Per questo motivo qui proveremo a lasciare sullo sfondo questo elemento ingom-

brante che alla fine finisce sempre per ridurre ogni riflessione a una conta su chi sta con Israele e chi con i palestinesi. Ci concentreremo, invece, sui tanti altri temi che – al di là del racconto filtrato sui media – sono stati molto più centrali nella discussione sinodale. Un confronto che – vale la pena di dirlo fin dall’inizio – è stato tanto interessante quanto franco: non è stato un Sinodo con grandi convenevoli. Ci sono stati anche interventi tra loro decisamente divergenti, come è naturale che sia in un’area del mondo che si trova ad affrontare sfide tanto complesse.

2. Una prima questione che vale la pena di considerare è il modo in cui si è affrontato il tema dei rapporti con l’islam. Era uno dei temi più attesi di questo Sinodo; e non poteva essere diversamente in una regione dove i cristiani sono quasi ovunque una piccola minoranza in un contesto musulmano e dove le correnti fondamentaliste sono in crescita. C’è stato chi ha puntato più sulla denuncia delle intimidazioni e delle persecuzioni vere e proprie: un vero grido di dolore è stato, ad esempio, quello lanciato dal vicario apostolico di Smirne Ruggero Franceschini, sulla Chiesa dell’Anatolia orfana del vescovo Luigi Padovese ucciso nel giugno scorso. Ma c’è stato anche chi si è dimostrato molto più cauto. Singolare a questo proposito si è rivelato l’intervento del patriarca di Babilonia dei Caldei, Emmanuel III Delly, che ha parlato di «esagerazioni» rispetto alla situazione dei cristiani in Iraq, Paese in cui regnerebbe un generale «rispetto reciproco» tra cristiani e musulmani (parole opposte – però – ha utilizzato un altro presule iracheno, l’arcivescovo di Mossul dei Siri Georges Casmoussa, che ha accostato ciò che sta succedendo oggi in Iraq al genocidio degli armeni). Altro tema che ha diviso è stata l’idea di «laicità positiva» da proporre come modello per una società rispettosa dell’identità religiosa di ciascuno, senza commistioni tra religione e politica. Perplexità sul termine è stata espressa dallo stesso relatore generale, il patriarca di Alessandria dei Copti e neo-cardinale Antonios Naguib, secondo cui bisognerebbe tenere presente che la parola «laicità» ha comunque una connotazione negativa nel mondo musulmano: viene vista alla luce delle derive delle società secolarizzate occidentali. E dunque sarebbe meglio puntare sul concetto di una «cittadinanza piena» per tutti.

2.1. In questa diversità di orientamenti si può individuare un filo rosso comune? Al di là dei giudizi interessati espressi dai «tifosi» di una parte o dell’altra, a me pare che nel dibattito si sia registrato comunque un punto fermo che alla fine questo Sinodo ha affermato con forza e che riguarda il tema fondamentale della libertà religiosa. Si è andati al di là di un richiamo generico al principio, per esprimere una posizione chiara: non basta la garanzia della libertà di culto per poter dire che la libertà reli-

giosa è rispettata. C'è scritto nel Messaggio al popolo di Dio (il documento votato dai Padri sinodali insieme alle 44 Proposizioni consegnate al Papa), ma lo ha ripetuto anche Benedetto XVI nell'omelia della Messa conclusiva: non basta garantire che vi siano delle chiese dove i cristiani possono riunirsi e vivere le loro celebrazioni. Occorre che sia salvaguardata realmente la libertà di coscienza, che comprende anche il diritto umano fondamentale a poter cambiare religione. Si tratta di un punto decisivo oggi in Medio Oriente e non solo per «un interesse di bottega» dei cristiani: è un modo per contribuire al bene di tutti in queste società.

Altrettanto importante, però, è lo stile con cui questo punto fondamentale viene affermato. Pur nella diversità delle sensibilità che nel dibattito al Sinodo sono emerse, c'è stata condivisione su un atteggiamento espresso bene dal punto 3.4 del Messaggio: «Abbiamo riflettuto – si legge – sulle relazioni tra concittadini, cristiani e musulmani. Vorremmo qui affermare, nella nostra visione cristiana delle cose, un principio primordiale che dovrebbe governare queste relazioni: Dio vuole che noi siamo cristiani nel e per le nostre società del Medio Oriente. Il fatto di vivere insieme cristiani e musulmani è il piano di Dio su di noi ed è la nostra missione e la nostra vocazione. In questo ambito ci comporteremo con la guida del comandamento dell'amore e con la forza dello Spirito in noi. Il secondo principio che governa queste relazioni è il fatto che noi siamo parte integrale delle nostre società. La nostra missione basata sulla nostra fede e il nostro dovere verso le nostre patrie ci obbligano a contribuire alla costruzione dei nostri Paesi insieme con tutti i cittadini musulmani, ebrei e cristiani».

2.2. Sbaglia chi parla di un Sinodo che ha scelto l'*appeasement* con il fondamentalismo islamico. I vescovi del Medio Oriente hanno scelto un'altra strada: quella che vuole tenere insieme la difesa dei propri diritti con il rispetto che merita una religione professata oggi nel mondo da un miliardo di persone. Senza nascondere le ambiguità, ma nello stesso tempo ricordando che quella è una fede e come tale va guardata. Ed è importante che – al paragrafo 9 del Messaggio, quello sul dialogo «con i nostri concittadini musulmani» – si citino le parole oggi più «politicamente scorrette» di *Nostra Aetate*, il documento conciliare sulla Chiesa e le altre religioni: «La Chiesa guarda con stima i musulmani che adorano il Dio uno, vivente, misericordioso e onnipotente, che ha parlato agli uomini» (*Nostra Aetate* 3). Il Vaticano II non guardava all'islam con «tolleranza» di buon vicinato, non evocava un'«inevitabile ma forzata collaborazione», ma parlava di *stima*. I vescovi del Medio Oriente ricordano che quelle parole valgono ancora oggi. E dicono che solo se sapremo mostrare davvero che c'è qualcosa che stimiamo dentro la tradizione musulmana, le nostre

critiche ad alcune aberrazioni del volto dell'islam di oggi potranno apparire non come un pregiudizio, ma come una forma di correzione fraterna.

3. Sull'altro fronte interreligioso del Medio Oriente, quello del dialogo con il mondo ebraico, hanno fatto molto discutere le dichiarazioni del vescovo greco-melkita Cyrille Salim Bustros (di origini libanesi ma pastore oggi negli Stati Uniti), secondo cui la promessa a Israele sarebbe superata, e il passaggio del Messaggio in cui si dice che non si può ricorrere a posizioni teologico-bibliche per avallare delle ingiustizie.

3.1. Sul caso Bustros va precisato che si tratta di dichiarazioni rilasciate non durante i lavori assembleari, ma ai giornalisti nella conferenza stampa conclusiva. Non sono comunque un fatto da poco: sarebbe un po' ingenuo considerarle un'uscita estemporanea di un singolo presule. Anche in altri interventi, del resto, sono emersi accenti che dimostrano come la logica del conflitto in Medio Oriente penetri anche nei giudizi teologici, rendendo talvolta tutt'altro che acquisiti i passi in avanti compiuti nella comprensione del legame profondo tra la Chiesa e il mistero della chiamata rivolta da Dio al popolo ebraico. Tanto per citare un altro aneddoto: nella prima conferenza stampa del Sinodo un giornalista cristiano del Medio Oriente è arrivato addirittura a chiedere come mai per la liturgia di apertura dell'Assemblea si fosse scelta una lettura biblica che parlava di Israele, «urtando così la sensibilità di tanti fedeli». Questo la dice lunga su un certo clima che si respira nelle comunità arabe del Medio Oriente.

Detto questo – però – il Sinodo ha espresso comunque una posizione chiara in proposito, nel paragrafo 8 del Messaggio, dedicato a «cooperazione e dialogo con i nostri concittadini ebrei». «La stessa Scrittura santa ci unisce, l'Antico Testamento che è la Parola di Dio per voi e per noi – recita il passaggio iniziale –. Noi crediamo in tutto quanto Dio ha rivelato, da quando ha chiamato Abramo, nostro padre comune nella fede, padre degli ebrei, dei cristiani e dei musulmani. Crediamo nelle promesse e nell'alleanza che Dio ha affidato a lui. Noi crediamo che la Parola di Dio è eterna». Questo hanno scritto i Padri sinodali ai fedeli del Medio Oriente. Quindi a tutti coloro che hanno chiesto una sconfessione pubblica delle parole del vescovo Bustros bisognerebbe rispondere che nei testi ufficiali del Sinodo c'è già. E che i documenti votati dall'Assemblea hanno certamente più autorevolezza di una dichiarazione avventata di un singolo presule.

3.2. Quanto, invece, alla frase sul rischio di «giustificazioni teologiche» a ingiustizie generate dal conflitto, è evidente che si tratta di una presa di posizione forte. Ma

va anche questa letta nel suo contesto. Intanto va precisato che nel Messaggio non si trova al paragrafo 3.2 – quello dedicato al problema politico dell'irrisolto conflitto israelo-palestinese – ma sempre nel paragrafo 8, quello sul dialogo con l'ebraismo. Già questo dice molto: quando pronuncia queste parole il Sinodo non si sta rivolgendo al governo di Israele, ma al mondo religioso.

Ed è proprio a partire da quel disegno dell'Altissimo che – come citavamo sopra – accomuna cristiani ed ebrei, che il Sinodo chiede di «impegnarsi insieme per una pace sincera, giusta e definitiva», agendo anche presso i responsabili «per mettere fine al conflitto politico che non cessa di separarci e perturbare la vita dei nostri Paesi». In questo sforzo ai religiosi – lo sottolineiamo ancora – viene detto che «non è permesso di ricorrere a posizioni teologiche bibliche per farne uno strumento a giustificazione delle ingiustizie. Al contrario, il ricorso alla religione deve portare ogni persona a vedere il volto di Dio nell'altro e a trattarlo secondo gli attributi di Dio e i suoi comandamenti, vale a dire secondo la bontà di Dio, la sua giustizia, la sua misericordia e il suo amore per noi».

Ora: al di là delle generalizzazioni, è difficile negare che quello denunciato dal Sinodo sia un problema reale. Le pagine di cronaca degli stessi giornali israeliani riferiscono di rabbini vicini ai movimenti dei coloni che propongono giustificazioni bibliche a difesa di violazioni di diritti degli arabi. Ne cito solo due recenti: un gruppo di religiosi guidati da rav Shmuel Elyahu ha scritto un documento in cui si dice che in Galilea un ebreo deve sentirsi moralmente obbligato a non vendere terre agli arabi (e questo nella regione in cui gli arabi con cittadinanza israeliana sono la maggioranza della popolazione). Rav Yitzhak Shapira – un altro rabbino molto popolare negli ambienti della destra religiosa israeliana – si è reso invece protagonista di una presa di posizione in aperto contrasto con una sentenza della Corte suprema israeliana: utilizzando riferimenti religiosi ha detto ai soldati israeliani che – durante le loro azioni – devono ignorare il divieto a utilizzare persone palestinesi come scudi umani per proteggere la propria incolumità. Si ricorderà – poi – che, durante lo sgombero delle colonie ebraiche a Gaza, alcuni rabbini avevano pubblicamente invitato i militari a disobbedire agli ordini perché «non si può cacciare degli ebrei dalla Terra d'Israele». Non c'è, però, solo il mondo ebraico: ci sono anche i movimenti *evangelical* che negli Stati Uniti guardano alla complessità del Medio Oriente di oggi con lo stesso sguardo. Con una lettura fondamentalista dell'Antico Testamento che non fa i conti con un Dio che è presente nella storia.

Alla fine – depurata da riferimenti polemici fuorvianti – quella frase tanto contestata in realtà dice una cosa ben precisa: che la questione della laicità positiva – così dibattuta al Sinodo – in Medio Oriente non riguarda solo il mondo musulmano. Anche

nell'ebraismo e nel cristianesimo ci sono forme di fanatismo che snaturano il significato autentico della Parola di Dio e vanno dunque combattute.

3.3. Sul dialogo con il mondo ebraico a Roma è però emerso anche un terzo aspetto, decisamente ignorato dai media ma non per questo meno interessante. Tra i Padri sinodali era presente anche il gesuita David Neuhaus, vicario del Patriarca latino di Gerusalemme per i cattolici di espressione ebraica. Da un po' di anni si è cominciato a guardare con attenzione alla comunità dei nuovi giudeo-cristiani, nata con l'Opera di San Giacomo negli anni Cinquanta da persone che – attraverso percorsi diversi – sono approdati al cristianesimo da una radice ebraica. Ciò che però si fa ancora fatica a capire è che intorno a questo piccolo gruppo (poche centinaia di persone) se ne sta creando oggi uno molto più vasto. Perché oggi in Israele sono presenti quasi 400 mila immigrati asiatici e africani, molti dei quali sono cristiani; e i loro figli ormai parlano l'ebraico come loro lingua madre. Poi ci sono i russi, arrivati con l'ondata migratoria degli anni Novanta; anche tra loro almeno 50 mila sono cristiani. E al conto vanno aggiunti anche tanti ragazzi di famiglie arabe che, frequentando la scuola pubblica israeliana, ormai parlano l'ebraico molto più dell'arabo. Dunque oggi in Israele c'è un cristianesimo che parla in ebraico e non è più solo una piccola nicchia. Proprio per dare una risposta a questa novità il vicariato ha realizzato l'anno scorso il primo catechismo per ragazzi nella moderna lingua parlata in Israele. Anche questo è un segno dei tempi. E può essere una risorsa importante per aiutare cristiani ed ebrei a superare quelle incomprensioni reciproche che anche questo Sinodo ha portato a galla. Un ruolo di ponte sottolineato molto bene nel suo intervento da rav David Rosen, l'esponente del mondo ebraico che ha partecipato ai lavori dell'Assemblea come invitato speciale: «In quanto strettamente legati con la società ebraica a motivo di vincoli familiari e culturali – ha detto parlando specificamente dei cristiani russi immigrati in Israele –, si può dire che essi rappresentino la prima minoranza cristiana che si considera allo stesso tempo parte di una maggioranza ebraica da quando si è formata la comunità cristiana degli albori». È un'attenzione non scontata da parte di un esponente del mondo ebraico e indica una strada importante da percorrere insieme.

4. Toccati i due temi resi più caldi dal «Sinodo di carta», quello consumato sulle pagine dei giornali, possiamo ora passare anche a temi che riguardano più direttamente la vita della Chiesa in Medio Oriente. Che sono poi quelli su cui il Sinodo ha detto le cose più interessanti. Del resto il Papa lo aveva precisato fin dall'inizio: si trattava di un Sinodo pastorale. Su questo c'è un pregiudizio laico da sfatare: quello

che le discussioni sulle «cose di Chiesa» siano fondamentalmente delle «beghe di sacrestia». Invece non c'è posto come il Medio Oriente di oggi per capire come le questioni pastorali siano più strategiche che mai. Perché i cristiani resteranno in questi Paesi solo se avranno accanto delle Chiese vive, capaci di mostrare che non sono lì a presidiare un fortino ma a testimoniare anche in un contesto difficile il Vangelo di Gesù.

Su questo il Sinodo è stato estremamente consolante. Scorrendo i testi conclusivi non si trova nessuna traccia di vittimismo, ma tanta voglia di radicarsi di più nei propri territori. Nella parte finale del Messaggio c'è anche un *mea culpa* molto sincero rivolto dai capi delle Chiese al loro gregge: «Confessiamo che non abbiamo fatto fino ad ora tutto ciò che era in nostra possibilità per vivere meglio la comunione tra le nostre comunità – si legge al punto 12 –. Non abbiamo operato a sufficienza per confermarvi nella fede e darvi il nutrimento spirituale di cui avete bisogno nelle vostre difficoltà. Il Signore ci invita ad una conversione personale e collettiva. Oggi torniamo a voi pieni di speranza, di forza e di risolutezza, portando con noi il messaggio del Sinodo e le sue raccomandazioni per studiarle insieme e metterci ad applicarle nelle nostre Chiese, ciascuno secondo il suo stato. Speriamo anche che questo sforzo nuovo sia ecumenico. Noi vi rivolgiamo questo umile e sincero appello perché insieme condividiamo un cammino di conversione per lasciarci rinnovare dalla grazia dello Spirito Santo e ritornare a Dio».

4.1. Quali sono allora queste raccomandazioni? Una prima grande questione pastorale affrontata dal Sinodo è stata quella dei rapporti tra Chiese orientali «*sui iuris*» e Chiesa latina. Non è esagerato dire che questo – al di là di tanti discorsi – era il motivo pratico che ha spinto alcuni vescovi del Medio Oriente a chiedere al Papa la convocazione di questo Sinodo. Come è noto in queste regioni – accanto a quella latina – esistono anche altre sei Chiese d'Oriente figlie della grande tradizione liturgico-spirituale che affonda le radici negli antichi patriarcati di Alessandria, Antiochia e Costantinopoli. Con una storia lunga e complessa parti di questo cristianesimo orientale, dopo gli scismi, sono tornate in comunione con Roma: sono i cattolici di rito greco-melkita, caldeo, armeno, copto, siriano e maronita. Hanno liturgie, gerarchie e persino norme canoniche proprie, come emerge chiaramente dall'apposito Codice delle Chiese Orientali. Dunque quello del Medio Oriente è un cattolicesimo dal volto plurale (e – detto per inciso – dentro questa pluralità i fedeli di rito latino sono una piccola minoranza).

La molteplicità è indubbiamente una grande ricchezza storica. Però oggi ha bisogno di essere ripensata dentro a un contesto nuovo, in cui i cristiani ormai sono

pochi e sono sempre di più chiamati a offrire una testimonianza comune. Nello stesso tempo – però – l'Oriente vuole mantenere le sue specificità che non sono solo orpelli del passato: basti pensare al grande patrimonio liturgico di queste Chiese. Come conciliare, allora, queste due esigenze? Era da qui che nasceva il tema scelto da Benedetto XVI per questo Sinodo: «Comunione e testimonianza». Un riferimento senza il quale non si capisce perché, per parlare di un'area dove i cristiani oggi sono un piccolo gregge, sia stata scelta una citazione evangelica come Atti 4,32, in cui si parla della «*moltitudine* di coloro che erano diventati credenti».

Anche su questo punto il dibattito al Sinodo è stato molto serrato. Dalle Chiese *sui iuris* è giunta la richiesta di un ruolo più forte per i propri patriarchi, attraverso l'estensione della loro giurisdizione anche ai fedeli del proprio rito che oggi vivono in Europa e in America. Come vedremo nel successivo punto dedicato all'emigrazione, questo è stato un argomento molto dibattuto, sul quale dovrà essere il Papa a decidere. C'è stato poi anche chi ha chiesto che – sempre per valorizzare le Chiese d'Oriente – i patriarchi partecipino di diritto al Conclave, senza dover essere creati cardinali. Su questo, però, Benedetto XVI ha già dato una implicita risposta negativa inserendo il nome del patriarcha Naguib tra i nuovi cardinali (va anche aggiunto, però, che di fatto in un Conclave che si svolgesse oggi il porporato egiziano sarebbe l'unico elettore di tutto il Medio Oriente). Un'altra richiesta importante è contenuta nella Proposizione 17 e riguarda i nuovi movimenti ecclesiali, che crescono anche tra i cristiani di questa area del mondo: le Chiese orientali chiedono che nel loro apostolato tengano presente il contesto in cui si trovano, rispettando «la storia, la spiritualità e la liturgia della Chiesa locale» che (lo aggiungiamo noi, ma è implicito nel ragionamento) non è solo latina.

Se questo attiene alla valorizzazione della molteplicità, dal Sinodo sono però emerse anche altre proposte che guardano invece soprattutto all'unità. Quelle più simboliche (che hanno anche una valenza ecumenica) invitano ad arrivare a una traduzione araba comune del Padre Nostro e del Simbolo niceno-costantinopolitano e all'unificazione delle date del Natale e della Pasqua (oggi distinte, perché alcune Chiese seguono il calendario gregoriano, altre quello giuliano). Un'altra proposta importante è quella di «creare per i sacerdoti un'associazione sacerdotale *Fidei donum* per favorire l'aiuto reciproco tra eparchie e Chiese» (Proposizione 16). Infine è stato suggerito di «istituire una festa comune annuale dei martiri per le Chiese d'Oriente e domandare ad ogni Chiesa orientale di stabilire una lista dei propri martiri, testimoni della fede» (Proposizione 29). Idee interessanti, perché alla fine sono passi come questi – in un luogo come il Medio Oriente – ad aiutare a creare comunione intorno a un'identità.

4.2. L'altro grande nodo suggerito dal tema del Sinodo era quello della testimonianza cristiana. Nel dibattito è stato osservato che nell'*Instrumentum laboris* non era stata utilizzata a sufficienza la parola missione. Così la riscoperta dello spirito missionario – nel proprio contesto ma anche al di fuori – è diventata una delle indicazioni forti dei Padri sinodali, che a questo tema hanno dedicato la Proposizione 34. Non è solo una questione lessicale, ma un invito esplicito a non rinchiudersi su se stessi. Queste sono Chiese che nel primo millennio hanno dato un grande contributo all'evangelizzazione dei popoli: missionari siriaci – molto prima di quelli latini – arrivarono in India, in Cina, persino nel Tibet e nella Mongolia. Questa dimensione, però, nel secondo millennio è andata persa. «L'azione missionaria deve ritrovare il proprio posto nella vita delle nostre Chiese Orientali – ha detto il patriarca Naguib nella *relatio post disceptationem*, facendo sintesi di questo dibattito –. Dobbiamo ritrovarvi l'impegno rinnovato all'evangelizzazione, sia all'interno dei nostri Paesi, sia all'esterno: "Guai a me se non predicassi il Vangelo" (1Corinti 9,16). La "missione" e "l'annuncio" devono trovare il loro posto nelle nostre Chiese, in base alle possibilità concrete in ogni Paese. (...) È auspicabile stabilire nella regione almeno un Istituto di formazione missionaria. Dobbiamo soprattutto sostenere la missione e i missionari con la preghiera».

Nello stesso tempo, però, anche le Chiese del Medio Oriente avvertono come propria la sfida di trasmettere la fede a chi cristiano lo è più per tradizione che per adesione convinta al Vangelo di Gesù. Anche in queste regioni i modelli di vita dominanti del mondo globalizzato si fanno sentire e i cristiani spesso sono i primi a subirne il fascino. «Le nostre Chiese – scrivono dunque i Padri sinodali alla Proposizione 37 – sono chiamate a entrare nella prospettiva della nuova evangelizzazione, prendendo in considerazione il contesto culturale e sociale in cui si trova a vivere, lavorare e agire l'uomo di oggi».

La testimonianza passa, però, anche attraverso una Chiesa universale che sappia parlare sempre di più l'arabo. In questo senso i Padri sinodali hanno avanzato due richieste: da una parte una maggiore valorizzazione del patrimonio spirituale della letteratura arabo cristiana, che è un tesoro prezioso per tutti; dall'altro una maggiore attenzione da parte del Vaticano a scrivere e parlare in arabo, affinché anche i fedeli di questa regione possano avere accesso alle informazioni e al Magistero nella loro lingua madre. Di un testo in particolare è stata richiesta esplicitamente la traduzione: del Compendio della Dottrina sociale della Chiesa, che potrebbe essere un punto di riferimento importante anche per le società del Medio Oriente.

Altro ambito della testimonianza è quello dei mass-media. Su questo al Sinodo si è parlato di un progetto ambizioso che è già una realtà: la rete televisiva satellitare

Noursat, il cui grande centro di produzione è in costruzione in Libano. È stata già ribattezzata *l'al Jazeera* dei cristiani per le proporzioni dell'investimento: basti dire che questa cittadella dei media occuperà un'area di 27 chilometri quadrati. Già attualmente *Noursat* – che è una concreta esperienza di collaborazione tra cattolici di riti diversi ed è sostenuta dall'Assemblea dei patriarchi d'Oriente – trasmette i suoi programmi in arabo su tutta l'area e nelle comunità della diaspora. È uno strumento importante per far sentire alle comunità più isolate che non sono sole. E all'orizzonte c'è anche il lancio di un nuovo canale rivolto specificamente ai giovani e trasmissioni sottotitolate in persi e in turco per raggiungere anche i cristiani dell'Iran e della Turchia.

5. Un capitolo a parte, in questa rassegna delle questioni toccate dal Sinodo, merita il tema del rapporto tra Medio Oriente e migrazioni. Molto sentita è evidentemente la questione dei cristiani che lasciano questa regione del mondo: su questo i Padri sinodali non hanno fatto altro che ripetere i tanti appelli lanciati dalle Chiese alla comunità internazionale in questi anni. Ricordando che una pace giusta condivisa con tutti e il riconoscimento dei diritti fondamentali di ogni persona sono le uniche strade possibili per fermare l'esodo.

5.1. Il vero fatto nuovo, però, su questo grande ambito è stato un altro. Perché al Sinodo si è detto anche: va bene preoccuparsi del fatto che i cristiani non se ne vadano dal Medio Oriente, ma ce ne sono milioni che ormai sono già partiti. Quale presenza pastorale in mezzo a loro? E come fare in modo che in Europa o in America mantengano comunque un legame forte con la loro regione d'origine e siano d'aiuto ai cristiani locali? È una questione che in alcuni casi ha risvolti drammatici: ci sono Chiese del Medio Oriente che ormai hanno più fedeli all'estero che in patria. E poi c'è il problema delle terre che chi parte lascia dietro di sé: il Sinodo ha invitato espressamente gli emigrati a non venderle, per non restringere ulteriormente gli spazi della presenza cristiana nei propri Paesi.

In questo contesto – come dicevamo prima – le Chiese *sui iuris* hanno chiesto l'estensione della giurisdizione dei patriarchi, fino ad ora solo legata al proprio territorio. Anche nei luoghi dove sono state costituite eparchie (ad esempio negli Stati Uniti) queste dipendono infatti direttamente dalla Santa Sede. Inoltre, in nome della specificità dei riti orientali, la Chiesa *sui iuris* chiedono che sia superata la prassi per cui oggi si evita ancora – al di fuori dai territori patriarchali – di ordinare preti sposati.

Non tutti, però, nella Chiesa universale sono d'accordo con l'idea di creare «isole

a sé» per i fedeli di rito orientale. Un intervento molto interessante in questo senso è stato quello dell'arcivescovo emerito di Los Angeles, il cardinale Roger Mahony, che ha portato l'esperienza della Chiesa degli Stati Uniti. Il porporato ha riconosciuto con onestà il cammino che resta ancora da compiere per valorizzare davvero come una ricchezza queste comunità che sono ormai numericamente molto significative nel Paese. Però ha anche messo in guardia da un rischio: quello di replicare anche nella diaspora certi limiti del Medio Oriente. E ha citato espressamente la difficoltà nel coinvolgere i cattolici statunitensi di origine mediorientale nel dialogo con ebrei e musulmani (e quasi a confermare queste preoccupazioni sono poi arrivate le dichiarazioni su Israele del vescovo greco-melkita Bustros, che guarda caso guida proprio l'eparchia di Newark). Il punto – ha concluso Mahony – è far sì che le comunità della diaspora siano in grado di elaborare una sintesi nuova tra le proprie radici e il contesto in cui vivono. Anche questo – ha sostenuto – è un servizio ai cristiani del Medio Oriente e un modo per far sì che la tradizione orientale sia un elemento vivo e non solo un'eredità della storia.

5.2. Infine merita di essere citata la situazione del tutto particolare della Chiesa nei Paesi del Golfo Persico. Perché – a fronte dei cristiani locali che emigrano – in Medio Oriente ci sono anche milioni di cattolici filippini, indiani, thailandesi o etiopi che arrivano come lavoratori nella Penisola Arabica o negli Emirati. I vicariati apostolici dell'Arabia e del Kuwait contano oggi almeno 3 milioni di fedeli: un numero di gran lunga superiore alla somma dei cattolici locali di tutto il Medio Oriente. Si tratta di una presenza evidentemente gravata da mille problemi: straniera, precaria, confinata all'interno di pochissime chiese, con tante difficoltà per il rilascio dei visti per nuovi sacerdoti. Eppure è una frontiera importante, perché è comunque una presenza nuova dentro società rigidamente islamiche. E si tratta di comunità molto vive: «Se guardo a quel poco che possiamo fare e ai frutti che raccogliamo – ha raccontato il Vicario apostolico d'Arabia, il cappuccino svizzero Paul Hinder – mi accorgo di sperimentare quotidianamente il miracolo della moltiplicazione dei pani».

Quale presenza in questa nuova situazione? Come costruire in un contesto del genere spazi per una libertà di coscienza che vada oltre la mera libertà di culto? Anche qui si è posto il problema delle giurisdizioni: i siro-malabaresi – Chiesa indiana di tradizione siriana – hanno chiesto di mettere in discussione il fatto che nel vicariato d'Arabia ci sia un unico pastore di rito latino. Parlavano pensando alle centinaia di migliaia di loro fedeli che lì vivono e lavorano. Dall'altro lato, però, resta il problema di fondo: è moltiplicando le strutture parallele in un contesto dove già di per sé è difficile ottenere i permessi per costruire delle chiese il modo migliore di risolvere

il problema? O questa nuova realtà, per così tanti aspetti di frontiera, non richiede l'elaborazione di forme di collaborazione e comunione nuova, che permettano di sfruttare al meglio il pochissimo spazio a disposizione per una testimonianza di vita evangelica? Anche queste sono domande che il Sinodo ha lasciato aperte. Nodi che – come tanti altri – toccherà ora all'esortazione apostolica del Papa (prima) e al cammino concreto di queste Chiese (poi) arrivare a sciogliere.

Un inviato del papa in «missione straordinaria» nel Celeste Impero. Una proposta di padre Domenico Callerio

Carlo Cattaneo

Facoltà di Teologia (Lugano)

Nel suo contributo apparso nel volume *Chiesa cattolica e mondo cinese. Tra colonialismo ed evangelizzazione (1840-1911)*¹, Gianni La Bella ha richiamato all'attenzione degli studiosi un lungo rapporto, inviato il 30 ottobre 1911 dal vescovo di Pechino mons. Stanislao Jarlin² alla Santa Sede, dal titolo *Alcune riflessioni sulla rivoluzione cinese*³. Il testo, redatto alla vigilia del cambiamento politico-istituzionale nel Celeste Impero, dopo una «lucida analisi delle ragioni storiche che avevano scatenato»⁴ la rivoluzione antimancese, si chiedeva cosa ci fosse da «augurarsi da questa situazione per il futuro e quali vantaggi la religione cristiana avrebbe potuto ricavare da questa trasformazione»⁵. Il vescovo, come la maggior parte del personale missionario occidentale, sperava che «il nuovo regime avrebbe definitivamente fatto cadere tutte quelle barriere che sino ad allora avevano relegato i cristiani in una sorta di ghetto e liberato il popolo dalla obbligatoria credenza nelle antiche superstizioni»⁶.

Sono invece successive alla proclamazione della Prima Repubblica cinese le due lettere che padre Domenico Callerio⁷, superiore del Pontificio Seminario dei Santi

¹ G. LA BELLA, *Pio X*, in *Chiesa cattolica e mondo cinese. Tra colonialismo ed evangelizzazione (1840-1911)*, Città del Vaticano 2005, 49-66. Si veda pure, del medesimo autore, *La politica missionaria del pontificato, in Pio X e il suo tempo*, Bologna 2003, 753-778.

² Cfr. L. W. TSING-SING, *Le Saint-Siège, la France et la Chine sous le pontificat de Léon XIII. Le projet de l'établissement d'une Nonciature à Pékin et l'affaire du Pei-t'ang 1880-1886*, Schöneck-Beckenried 1966, 113.

³ Cfr. G. LA BELLA, *Pio X*, 52-54. G. LA BELLA, *La politica missionaria...*, 763-766.

⁴ Cfr. G. LA BELLA, *Pio X*, 65.

⁵ *Ibid.*, 66.

⁶ *Ibid.*

⁷ Cfr. *In morte del Rev.^{mo} Mons. Domenico Callerio Protonotario Ap. ad instar e assistente gen. del P.I.M.E.*, in «Le Missioni Cattoliche» (1935) 437-440.

Apostoli Pietro e Paolo per le Missioni Estere di Roma⁸, indirizzò nel maggio 1913 al card. Segretario di Stato Rafael Merry del Val⁹ e a papa Pio X¹⁰. L'autore era stato, dal novembre 1885 al novembre 1905, missionario apostolico¹¹ nello Shaanxi dove si distinse per «la perfetta conoscenza della lingua cinese [...], le rare doti di governo [...] il suo amore allo studio [...] dei costumi, delle consuetudini del popolo»¹².

A differenza del vescovo di Pechino, il Callerio, accanto a note di carattere religioso, storico e culturale, manifesta al Segretario di Stato e al papa stesso, «un suo pensiero»¹³ finora ignorato dalla storiografia: quello cioè di inviare «a Pechino un Rappresentante del Sommo Pontefice»¹⁴. L'antico missionario era conscio che l'invio anche di un semplice «Visitatore Apostolico» avrebbe suscitato «gelosie e malintesi nell'animo delle Potenze Europee, che a Pechino, tenendo i loro Ministri Plenipotenziari, finora hanno più o meno esercitato l'ufficio di protettrici delle Missioni in Cina»¹⁵. Le difficoltà si sarebbero «felicitemente risolte»¹⁶ se si fosse scelto «per lo scopo desiderato a vantaggio della Chiesa, l'attuale Delegato apostolico degli Stati Uniti, Monsignor Giovanni Bonzano, il quale per ora, senza lasciare di essere Delegato d'America, almeno temporaneamente venisse mandato in Cina nella qualità

⁸ Cfr. D. MAZZA, *Le radici romane del PIME. Il Pontificio Seminario Romano per le Missioni 1871-1926*, Bologna 2008.

⁹ Cfr. il necrologio in «L'Osservatore Romano», 28 febbraio 1930, 2.

¹⁰ Cfr. G. LA BELLA (a cura di), *Pio X e il suo tempo*. Si veda pure A. M. DIEGUEZ – D. NORDIO – R. AMBROSI, *Pio X, un Papa Veneto*, Riese Pio X 2007.

¹¹ Pio X «confermava la concessione di quel titolo onorario di Missionario Apostolico ai sacerdoti inviati da Roma in missione, che molto aveva contribuito a diffondere tra questi ultimi un senso di superiorità rispetto ai semplici preti indigeni», G. LA BELLA, *La politica missionaria...*, 769.

¹² *In morte del Rev.^{mo} Mons. Domenico Callerio...*, 437. Il vescovo Pio Giuseppe Passerini, Vicario Apostolico dello Shaanxi meridionale, chiedendo al papa il 20 ottobre 1910 una speciale benedizione e un sussidio in occasione delle nozze d'argento della missione Guluba, scriveva: «Il Rev.^{mo} P. Domenico Callerio, [...] Missionario per 20 anni in questo Vicariato, ove pure incorse grave pericolo di cadere vittima d'una sommossa di pagani, è stato altresì mio Provicario per vari anni, e l'ho sempre ritrovato vero modello per pietà, studio, e zelo delle anime.

Così essendo, sarebbe mio desiderio (piacendo a Vostra Santità) di ottenergli un'onorificenza, per esempio di Prelato Domestico, per meglio illustrare anzitutto il nostro caro Seminario al quale Egli presiede; per meglio solennizzare la suddetta inaugurazione, ed anche per rimeritarlo un poco del suo fedele apostolico Ministero qui esercitato per quattro lustri», ASV, *Arch. part. Pio X*, b. 78, ff. 915v-916r.

¹³ Cfr. *infra*, Documento 2.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

di «Inviato in Missione straordinaria»¹⁷. Era questa «una povera idea»¹⁸ – che il Callerio presentava al Segretario di Stato – «nel solo desiderio di convertire un popolo immenso finora vissuto sotto il giogo di Satana, e che veramente fra poco sarà o nostro o dei Protestanti in fatto di religione: se si riuscisse a prenderne possesso ufficiale, in brevissimi anni la Chiesa Cattolica potrebbe raddoppiare il numero dei suoi fedeli»¹⁹.

La lettera indirizzata a papa Pio X era più estesa e confermava il sentimento generalizzato nell'ambiente missionario cinese che vedeva nella Rivoluzione l'inizio di un'epoca nuova per quella immensa nazione²⁰. Il Callerio, aprendo il suo scritto con accenti provvidenziali, mostrava di essere a conoscenza di quel movimento che riteneva necessaria una modernizzazione del paese e una democratizzazione della vita politica²¹.

Scriveva in proposito: «quella forza novella, quella avidità febbrile di luce e di educazione, quella smania di emulare e, se possibile, avanzare i più progrediti, se ben dirette e a tempo opportuno utilizzate, possono condurre ai più lieti ed insperati successi [...]. Oh! se tanta forza di aspirazioni novelle, se tanta brama di progresso, di coltura, di civiltà fosse animata dal soffio della divina grazia; se le novelle istituzioni, che quel popolo è per imporsi, fossero informati dagli immortali principii, dalle pure Dottrine della nostra S. Religione Cattolica! Oh! se Gesù potesse regnare, pubblicamente riconosciuto Salvatore del mondo, nelle anime di quei poveri pagani, e una nuova Era Costantiniana potesse essere segnata dalla S. Chiesa nelle pagine d'oro della sua Storia Divina»²².

All'indomani della proclamazione della Repubblica, gli intellettuali «illuminati» alla ricerca di una nuova civiltà e spinti dalle idee nazionaliste, gridavano «abbasso il confucianesimo! ... nelle fogne i libri classici! ... viva la scienza, viva la democra-

¹⁷ *Ibid.* Notizie biografiche in *La morte dell'Em.^{mo} Card. Giovanni Bonzano*, in «Le Missioni Cattoliche» (1927) 9. Cfr. necrologio in «L'Osservatore Romano», 27 novembre 1927, 3. Il Bonzano, che fu primo direttore della rivista «Il Missionario Cattolico» (cfr. D. MAZZA, *op. cit.*, 5, n. 25), a Guluba fu collaboratore del padre Callerio. Cfr. *In morte del Rev.^{mo} Mons. Domenico Callerio...*, 437.

¹⁸ Cfr. *infra*, Documento 1.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cfr. G. LA BELLA, *Pio X*, 66.

²¹ Cfr. *ibid.*, 64. Si veda pure S. TICOZZI, *La Cina di inizio Novecento*, in *Cina perduta nelle fotografie di Leone Nani*, Milano 2003, 22. D. N. ROWE, *Breve historia de la China moderna*, Buenos Aires 1963, 49. M. SABBATINI – P. SANTANGELO, *Storia della Cina dalle origini alla fondazione della Repubblica*, Roma-Bari 1994, 616-624.

²² Documento 2.

zia»²³. Callerio a proposito della religione scriveva al papa: «Scosso un giogo più volte millenario, rotta ogni relazione con le fredde e glaciali tradizioni del passato, che lo tenevano avvolto e ricoperto come in funereo lenzuolo, quel popolo, già sì misterioso e schivo d'ogni contatto con le altre religioni, ora ha spalancato le porte a tutto il mondo, cerca aiuto, consiglio, educazione da coloro, che una volta aveva superbamente disprezzato e che, a sue spese, ha dovuto riconoscere di gran lunga a se superiori [...]».

Una mano di ferro le teneva ferme, incatenate con religioso e superstizioso vincolo a tutte le tradizioni del passato. Tutto l'insegnamento pubblico e privato era diretto a questo scopo, alla gelosa e tenace conservazione dei propri riti delle antiche istituzioni, le quali, mentre riempivano la loro mente di ridicole e strane credenze, facevano però buon gioco politico al potere civile ed erano un guinzaglio validissimo in mano sua per condurre quel popolo come un branco di pecore incoscienti.

La rinuncia a tali superstizioni, il seguire la luce divina del Vangelo era una volta delitto capitale; e anche quando la forza delle cristiane Potenze impose rispetto e libertà per la Chiesa, il Cristiano sotto l'Impero, fino ai giorni nostri, è sempre stato odiato, perseguitato con special voluttà, considerato come un rinnegato, un venditore della propria nazionalità e della patria. Nessuna meraviglia adunque se la gran massa del popolo cinese è rimasta schiava delle proprie superstizioni, dell'ignoranza, della barbarie»²⁴. Ritornava il tema dell'identificazione fra fede cristiana e colonialismo europeo, quello «spirito di nazionalità»²⁵ che il vicario apostolico di Hong Kong mons. Timoleone Raimondi²⁶ definiva il «cancro delle Missioni Cattoliche»²⁷.

Padre Callerio continuava il suo scritto elogiando «il coraggio, la costanza, la pazienza del piccolo numero di fedeli [cinesi che] si mantenne saldo e devoto alla dottrina evangelica e non arrossì mai del nome cristiano»²⁸.

Il nuovo sguardo delle autorità civili cinesi verso la fede cristiana, veniva spiegato così dal rettore del Seminario per le Missioni Estere: «Lo stesso paganesimo nel Celeste Impero aveva il suo più valido, anzi unico appoggio nella suprema civile Potestà,

²³ A. CHIH, *L'Occidente cristiano visto dai cinesi*, Milano 1979, 230.

²⁴ Documento 2.

²⁵ C. CATTANEO, *La «Missione Giulianelli» e le «Osservazioni» di Mons. Timoleone Raimondi. Due tentativi per superare i nazionalismi*, in «La Scuola Cattolica» 130 (2002) 418.

²⁶ Cfr. R. RITZLER – P. SEFRIN, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, volumen VIII, 1846-1903, Patavii MCMLXXIX, 71.

²⁷ C. CATTANEO, *op. cit.*, 418. Si veda su le missioni in epoca coloniale É. DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, Milano 2008, 34-40.

²⁸ Documento 2.

la quale l'aveva introdotto e con le sue leggi ve lo conservava.

Ma, grazie a Dio, ora è rotto il legame. Nuove cose si vanno maturando in quelle regioni. I nuovi Reggitori della cosa pubblica cercano di guidare il popolo per nuove vie, di fargli accogliere le istituzioni, gli usi, i costumi dei popoli cattolici o almeno cristiani, di fargli disprezzare quello che un giorno avevano in onore, ed onorare quello che avevano disprezzato: ed uno di questi Capi, pochi mesi or sono, così espresse i suoi sentimenti in una adunanza di Missionari cattolici: "La Religione è il compimento del Codice, ed io avrei rimorso se non favorissi con tutte le mie forze la libertà per i miei Compatrioti di abbracciarla e per voi di continuare a predicarla attivamente"²⁹.

Il momento è solenne ed opportunamente propizio per una vigorosa azione in favore della nostra S. Religione. Il tentativo di condurre solennemente e pubblicamente alla Verità tutta quella massa di uomini, che è più numerosa degli attuali Cattolici del mondo intero, potrebbe essere coronato da felice successo.

Già i principali Uomini di Stato cinesi hanno dato non dubbie prove della loro simpatia per la S. Chiesa, per la Santità Vostra, per coloro, che in quelle regioni predicano il S. Vangelo³⁰. Ebbene, Padre Santo, sarebbe vero che l'ora desiderata della grazia è giunta?»³¹.

Con questa lunga premessa il Callerio supplicava, inoltre, il papa di volgere «un pensiero di amorosa sollecitudine tutta speciale a quel popolo»³², inviando in quelle regioni un suo rappresentante «il quale, mentre potrà più strettamente avvincere in carità e unità direttiva i tanti apostoli del Vangelo di quei luoghi, potrà pure, con la grazia del Signore, avvicinare i primi Personaggi, i sommi Magistrati della Repubblica, e con dolcezza e prudenza insinuar loro il grande vantaggio di abbracciare pubblicamente la Fede di Cristo, la quale, se ha potuto far grandi i popoli e le Nazioni, che essi ammirano e cercano di imitare, non potrà certamente fallire dal rendere gloriosa ed elevata al cospetto del mondo anche la Nazione cinese [...].

²⁹ Parole pronunciate dal primo presidente cinese Sun Zhongshan in una adunanza di missionari cattolici. Cfr. D. MAZZA, *op. cit.*, 111-112.

³⁰ «Il 21 aprile 1913, si svolse nella cattedrale di Pechino una cerimonia di carattere inaudito. Su domanda dello stesso governo cinese solenni preghiere furono innalzate a Dio in occasione dell'apertura del nuovo parlamento e per la Cina in generale. Il ministro degli esteri Lou Tseng-Tsiang, convertitosi al cattolicesimo nel 1911, giunse per primo alla cerimonia», *ibid.*, 111. Sul ministro degli esteri cfr. C. CATTANEO, *Padre Celestino Lou Tseng-Tsiang diplomatico e abate benedettino. Una significativa presenza nel locarnese*, in «Giornale del Popolo», 22 settembre 1993, 15.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

Un Delegato di Vostra Santità inviato a Pechino in questi momenti di rinnovazione per quel popolo potrebbe fare molte cose a vantaggio della nostra S. Religione. Chi sa che non sia giunta l'ora della misericordia divina per quei poveri pagani, che ora dovunque aprono scuole e collegi all'europea e tengono più di mille giovani studenti nelle varie Università d'Europa e di America?³³ Chi sa se questo istante non sia il più propizio per sottomettere al soave giogo di Gesù Cristo quella immensa Nazione, che, sebbene il Protestantismo vi lavori assai e vi abbia guadagnato molto terreno, ora nella sua stampa indigena qualifica il Cattolicesimo "Primo di tutti i Credo", e che, fra le altre riforme in senso occidentale e cristiano, già ha introdotto il Calendario gregoriano?

Che se ancora non fosse giunta l'ora della Provvidenza, se ancora altri disinganni dovesse provare il materno cuore della S. Chiesa, questo tentativo però non rimarrà meno memorabile nei suoi fasti, e sarà sempre ricordato con riconoscenza dai posteri, come noi ricordiamo quelli fatti dai Santi Predecessori della Santità Vostra»³⁴.

Non è possibile sapere, allo stato attuale delle ricerche, se la proposta di padre Callerio abbia avuto una qualche considerazione da parte della Santa Sede. Resta il fatto che, nonostante l'enfasi eccessiva del linguaggio, la situazione cinese è esposta con acume ed equilibrio. Le parole dell'antico missionario in Cina sono informate dall'affetto sincero «per la Chiesa di Gesù Cristo, per il suo Vicario in terra, per i poveri Cinesi»³⁵.

Il discreto accenno «alla stretta connessione stabilitasi nel corso del XIX secolo tra azione evangelizzatrice della Chiesa ed espansione coloniale delle potenze europee»³⁶, richiama una triste realtà dell'evangelizzazione del Celeste Impero. «Nella prospettiva del mondo colonizzato si era quindi venuta, nel tempo, affermando una concezione che tendeva ad identificare completamente il missionario con gli invasori»³⁷. Fallito il tentativo di Leone XIII di stabilire nel 1885 relazioni diplomatiche con l'imperatore cinese³⁸, la diplomazia della Santa Sede, nel 1904, non diede seguito alla proposta del governo imperiale «di fissare alcune regole concordate sulla propa-

³³ Scrive La Bella che dopo la Rivoluzione «le scuole venivano impostate su metodi nuovi e le materie di insegnamento non si riducevano più ai soli libri canonici cinesi, tanto che anche le ragazze potevano frequentarle», G. LA BELLA, *Pio X*, 65. Si veda pure quanto scrive S. TICOZZI, *op. cit.*, 22.

³⁴ Documento 2.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ G. LA BELLA, *La politica missionaria del pontificato*, 753. Cfr. A. GIOVAGNOLI, *Rapporti diplomatici fra Santa Sede e Cina*, in *Roma e Pechino...*, 39-67.

³⁷ *Ibid.*, 754.

³⁸ C. CATTANEO, *op. cit.*, 395-414.

ganda cattolica nell'Impero cinese»³⁹. La suggestione di padre Callerio, se fosse stata accolta, avrebbe, forse, dato inizio ad un'era nuova «della presenza della Chiesa in Cina, e soprattutto, l'emancipazione della soffocante e anacronistica tutela del protettorato francese»⁴⁰.

Anche in questa circostanza trova conferma l'agire di Pio X che, a differenza del predecessore, «manifestò sempre un certo riserbo sul tema dello scambio di rappresentanti diplomatici con i governi dell'estremo oriente»⁴¹. È indubbio che papa Sarto «mal tollerava della diplomazia quella sorta di naturale accondiscendenza verso i compromessi a danno della difesa chiara dei principi. I concordati e le trattative diplomatiche avevano un sapore “mondano e secolare” adatto più alle cancellerie che non al governo della Chiesa cattolica. Pio X era convinto che il futuro della Chiesa in quell'immenso continente non sarebbe certo dipeso dalla firma in calce ad un documento, né tanto meno dall'inviare a Pechino un suo ambasciatore»⁴². Lo stile di papa Sarto si rivela, anche nei rapporti con le missioni cinesi, eminentemente pastorale⁴³. Basterebbe leggere le relazioni, le informazioni e le richieste che gli giungevano dal paese di mezzo e conservate nella sua segreteria privata⁴⁴. Curiosa, ma tipica della mentalità missionaria dell'epoca, la richiesta di padre Flaminio Belotti⁴⁵ del Seminario delle Missioni Estere di Milano, che chiedeva, per la sua missione nel Ho-nan settentrionale, un contributo al papa per l'erezione della chiesa «per costruire la quale la popolazione ha già distrutto venti pagode»⁴⁶.

³⁹ G. LA BELLA, *Pio X*, 52. Lo stesso autore scrive che «prevalse una linea di prudenza, mossa probabilmente dalla preoccupazione di non dare alla Francia l'impressione di voler approfittare delle tensioni che in quei mesi agitavano i rapporti tra Vaticano e Parigi per denunciare un protettorato di cui, in realtà, essa avvertiva ancora l'utilità di fronte all'incertezza e all'imprevedibilità della situazione politica interna cinese», G. LA BELLA, *La politica missionaria...*, 763-766.

⁴⁰ *Ibid.*, 54.

⁴¹ G. LA BELLA, *La politica missionaria del pontificato*, 767.

⁴² G. LA BELLA, *Pio X*, 56. Si veda pure G. BUTTURINI, *Il «problema delle missioni»*, in *Roma e Pechino...*, 124.

⁴³ Cfr. S. TRINCHESE, *Il coordinamento romano delle opere missionarie*, in *Roma e Pechino. La svolta extraeuropea di Benedetto XV*, Roma 1999, 132. Accanto ai giudizi, un po' affrettati, circa il contributo di papa Giuseppe Sarto allo sviluppo delle missioni espressi da J. METZLER, *La Santa Sede e le missioni. La politica missionaria della Chiesa nei secoli XIX e XX*, Cinisello Balsamo 2002, 87 e da J. BAUNGARTNER, *La missione all'ombra del colonialismo*, in H. JEDIN (a cura di), *Storia della Chiesa*, vol. IX, Milano 1993, 635-645, appare eccessivo quello di A. SANTINI, *Cina e Vaticano. Dallo scontro al dialogo*, Roma 2003, 71-72.

⁴⁴ Cfr. A. M. DIEGUEZ, *L'Archivio particolare di Pio X. Cenni storici e inventario*, [Collectanea Archivi Vaticani, 51] Città del Vaticano 2003, 411.

⁴⁵ Z. PIETA, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, volumen IX, 1903-1922, Patavii MMII, 351-352. Si veda pure il brevissimo necrologio in «L'Osservatore Romano», 13 dicembre 1945, 1.

⁴⁶ A. M. DIEGUEZ, *op. cit.*, 347. Cfr. C. CATTANEO, *Cina: il Vangelo e le pagode*, in «Giornale del Popolo», 26

Il dopo rivoluzione fu un periodo difficile per la Chiesa in Cina, ma anche, come scrive Sergio Ticozzi, «denso di significato grazie ai nuovi impulsi che la spinsero nella direzione di una vera maturità. La sfida del rinnovamento, però, fu percepita sfortunatamente solo da un numero ristretto di persone, mentre la grande maggioranza seguiva metodi antichi senza cambiamenti sostanziali»⁴⁷.

Le nuove condizioni politico-sociali che si instaurarono in Cina erano una vera e propria sfida per il cristianesimo. Una sfida che la proposta di padre Callerio aveva colto con lucidità e lungimiranza e che, purtroppo, rimase inascoltata.

aprile 2008, 8. *La distruzione di ottocento idoli e di venti pagode nella Missione di Mons. Menicatti. Il trionfo di N. S. di Lourdes. Lettera del R. P. Flaminio Bellotti d. M. E. d. Milano*, in «Le Missioni Cattoliche» (1914) 42-45.

⁴⁷ S. TICOZZI, *op. cit.*, 24.

[ASV, *Segr. Stato*, an. 1913, rub. 280, fasc. 1, ff. 81rv, prot. 64549]

PONT. SEMINARIO
DEI SS. AA. PIETRO E PAOLO
PER LE MISSIONI ESTERE
Corso d'Italia, 36
Roma

Roma, 11 Maggio 1913

A Sua Eminenza Reverendissima
Il Signor Cardinale Merry del Val Segretario di Stato di S. S.

Il sottoscritto, inchinato al bacio della Sacra Porpora, umilmente espone che ieri, venuto in Vaticano fece mettere nelle Veneratissime Mani di Vostra Eminenza una lettera con preghiera di presentarla a Sua Santità, dopo averne presa visione. Avrebbe desiderato dare verbalmente alcune spiegazioni in riguardo al contenuto della lettera stessa: però, siccome Vostra Eminenza Rev.ma stava occupata in altri doveri del suo alto ufficio non ha potuto vederla: chiede pertanto benigna indulgenza se si prende oggi la libertà di inviarle la presente per manifestare un suo pensiero. Il sottoscritto cioè non si fa illusione sulle difficoltà, che sorgerebbero per mandare a Pechino un Rappresentante del Sommo Pontefice, fosse anche solo come Visitatore Apostolico; e soprattutto [sic] la difficoltà della scelta di un Personaggio adatto allo scopo e il timore che un tale passo da parte della S. Sede abbia a suscitare gelosie e malintesi nell'animo delle Potenze Europee, che a Pechino, tenendo i loro Ministri Plenipotenziari, finora hanno più o meno esercitato l'ufficio di protettrici delle Missioni in Cina.

Ebbene, tutto considerato, pare che queste due massime difficoltà potrebbero essere felicemente risolte se le circostanze permettessero di scegliere, per lo scopo desiderato a vantaggio della Chiesa, l'attuale Delegato apostolico degli Stati Uniti, Monsignor Giovanni Bonzano, il quale per ora, senza lasciare di essere Delegato d'America, almeno temporaneamente venisse mandato in Cina nella qualità di «Inviato in Missione straordinaria». Le doti particolari di questo Prelato, l'essere egli stato alcuni anni in quei lontani luoghi come Missionario, la dignità arcivescovile di cui è investito, l'alta e delicata carica che occupa in America, ove potrebbe aver occasione di prima abboccarsi col Ministro cinese... sono tutte circostanze che sembrano molto utili per attirarsi la deferenza e piena fiducia del Governo cinese, nonché la stima e la cooperazione sincera di tutti i Vicari Apostolici e specialmente di quello di Pechino. Il titolo generico poi di «Inviato in Missione straordinaria» salverebbe il gesto della S. Sede da ogni eventuale maligna interpretazione delle varie Potenze che a Pechino hanno i loro Rappresentanti.

Questa, Eminenza Rev.ma, è una povera idea, che il sottoscritto osa portare alla sua illuminata considerazione nel solo desiderio di convertire un popolo immenso finora vissuto sotto il giogo di Satana, e che veramente fra poco sarà o nostro o dei Protestanti in fatto di religione: se si riuscisse a prenderne possesso ufficiale, in brevissimi anni la Chiesa Cattolica potrebbe raddoppiare il numero dei suoi fedeli. Perdoni e benedica

L'Umilissimo Servo
Sac. Domenico Callerio

[ASV, *Segr. Stato*, an. 1913, rub. 280, fasc. 1, ff. 71r-80v, prot. 64549]

PONT. SEMINARIO
DEI SS. AA. PIETRO E PAOLO
PER LE MISSIONI ESTERE
Corso d'Italia, 36
Roma

Beatissimo Padre,

Vi sono dei momenti nella storia dei popoli e delle Nazioni, in cui un soffio potente della grazia dell'Altissimo scuote, sconvolge, abbatte ogni ordine di idee e di cose precedenti, dirigendo le moltitudini per nuove vie, per nuovi destini.

Tali momenti sono preziosi per l'avvenire dei popoli medesimi: quella forza novella, quella avidità febbrile di luce e di educazione, quella smania di emulare e, se possibile, avanzare i più progrediti, se ben dirette e a tempo opportuno utilizzate, possono condurre ai più lieti ed insperati successi.

Un tal momento sembra per l'appunto esser giunto per lo sterminato popolo del già famoso Impero Cinese. Scosso un giogo più volte millenario, rotta ogni relazione con le fredde e glaciali tradizioni del passato, che lo tenevano avvolto e ricoperto come in funereo lenzuolo, quel popolo, già sì misterioso e schivo d'ogni contatto con le altre Nazioni, ora ha spalancato le porte a tutto il mondo, cerca aiuto, consiglio, educazione da coloro, che una volta aveva superbamente disprezzato e che, a sue spese, ha dovuto riconoscere di gran lunga a se [sic] superiori.

Missionario Apostolico da lunghi anni nel vasto Impero celeste ed affezionato sinceramente a quel popolo degno di miglior sorte, l'umile Esponente va considerando con ansiosa aspettativa l'ora presente di vita novella di quella grande Nazione, e si domanda con trepidazione: Che cosa prepara l'avvenire a questo popolo? Quali sono i disegni della Provvidenza sopra di lui? Oh! se tanta forza di aspirazioni novelle, se tanta brama di progresso, di coltura, di civiltà fosse animata dal soffio della divina grazia; se le novelle istituzioni, che quel popolo è per imporsi, fossero informati dagli immortali principii, dalle pure Dottrine della nostra S. Religione Cattolica! Oh! se Gesù potesse regnare, pubblicamente riconosciuto Salvatore del mondo, nelle anime di quei poveri pagani, e una nuova Era Costantiniana potesse essere segnata dalla S. Chiesa nelle pagine d'oro della sua Storia Divina.

Questi pensieri tumultuano incessantemente nel mio spirito: ho desiderato... ho pregato... ed una voce si è fatta sentire nel mio cuore: «Va a gettarti ai piedi del Vicario di Gesù Cristo, del Padre di tutti i fedeli».

Sarà troppo ardire il mio? Ah! che forse avrò trascorso i limiti della convenienza e del rispetto ma non quelli dell'affetto per la Chiesa di Gesù Cristo, per il suo Vicario in terra, per i poveri Cinesi.

Là, in quelle lontane terre, da cento e cento anni gli Operai Evangelici spargono il seme della Divina Parola. Da secoli e secoli hanno sofferto dolori, ingiurie, percosse e morte per la Fede di Cristo. Qual è al presente il frutto di tante sofferenze? Apparentemente piccolo in proporzione dello sterminato campo ancora incolto, grande, se si considera la durezza, l'ingratitude, la refrattarietà del terreno coltivato.

Povere genti! Una mano di ferro le teneva ferme, incatenate con religioso e superstizioso vincolo a tutte le tradizioni del passato. Tutto l'insegnamento pubblico e privato era diretto

a questo scopo, alla gelosa e tenace conservazione dei propri riti delle antiche istituzioni, le quali, mentre riempivano la loro mente di ridicole e strane credenze, facevano però buon gioco politico al potere civile ed erano un guinzaglio validissimo in mano sua per condurre quel popolo come un branco di pecore incoscienti.

La rinuncia a tali superstizioni, il seguire la luce divina del Vangelo era una volta delitto capitale; e anche quando la forza delle cristiane Potenze impose rispetto e libertà per la Chiesa, il Cristiano sotto l'Impero, fino ai giorni nostri, è sempre stato odiato, perseguitato con special voluttà, considerato come un rinnegato, un venditore della propria nazionalità e della patria. Nessuna meraviglia adunque se la gran massa del popolo cinese è rimasta schiava delle proprie superstizioni, dell'ignoranza, della barbarie.

Per il contrario, quanto è da ammirarsi il coraggio, la costanza, la pazienza del piccolo numero di fedeli, il quale tra tante ostilità, tra tante umiliazioni ed ostracismi si mantenne saldo e devoto alla dottrina evangelica e non arrossì mai del nome cristiano!

La Grazia divina opera meraviglie; lo Spirito spira dove vuole, e quelli, che il Padre ha dato al Figlio diletto, non potranno essergli strappati da nessuno.

Passando in rassegna i gloriosi trionfi della nostra Santa Religione, e sugli individui singoli e sulle varie Nazioni, ci vien dato di osservare un fatto speciale e costante, differente per gli uni e per le altre.

Da una parte l'individuo viene, dolcemente e fortemente insieme, condotto per vie mirabili alla luce della Verità, in qualunque stato e condizione si possa trovare. Le attrattive della grazia gli fanno vincere ogni ostacolo di tempo, di luogo, di condizione. Si può ben trovare circondato da nemici del nome cristiano, da una società rea e perversa, da minacce [*sic*], da pericoli, da persecuzioni: nulla lo trattiene. Segue la voce del Signore e non teme gli uomini. Sarà un Martire, sarà un Confessore, sarà un Penitente, sarà un Apostolo; l'onda sdegnosa e irruente del vizio e della incredulità gli spumeggia intorno; ma la sua fede lo tiene fermo come uno scoglio in mezzo a tanta tempesta.

Tali erano i Cristiani dei tre secoli di persecuzione; tali quelli che si sono conservati tra l'apostasia e lo scisma di interi popoli; tali i ferventi cattolici del tempo nostro in mezzo al dilagare della iniquità; tali anche i poveri Cinesi fino a questi giorni.

Ma per le Nazioni il Signore ha riservato nella sua infinita sapienza certi momenti privilegiati, nei quali non solamente si fa sentire a tanti eletti in seno alle medesime, ma opera sulla mente e sul cuore di coloro, i quali tengono nelle loro mani la suprema potestà civile. E, servendosi di loro come di docile strumento, attira a se [*sic*] pubblicamente, ufficialmente, solennemente tutta una Nazione e le imprime sulla fronte il glorioso segno della Croce di Cristo. Il grande Costantino, il non meno grande Teodosio, il franco Clodoveo, Carlo Magno, il Santo Re Edoardo d'Inghilterra, Santo Stefano d'Ungheria e tanti altri Eroi, furono i fortunati Personaggi scelti dall'Altissimo per la consecrazione solenne di interi popoli al Suo Santo Nome.

E pur troppo, per lo contrario, l'Eresia, lo Scisma, l'Incredulità, in cui giacciono miseramente alcune Nazioni, hanno avuto per autori e difensori precisamente coloro, ai quali tali popoli erano affidati e che tuttora pertinacemente alle medesime li tengono avvinti.

Lo stesso paganesimo nel Celeste Impero aveva il suo più valido, anzi unico appoggio nella suprema civile Potestà, la quale l'aveva introdotto e con le sue leggi ve lo conservava.

Ma, grazie a Dio, ora è rotto il legame. Nuove cose si vanno maturando in quelle regioni. I nuovi Reggitori della cosa pubblica cercano di guidare il popolo per nuove vie, di fargli accogliere le istituzioni, gli usi, i costumi dei popoli cattolici o almeno cristiani, di fargli disprezzare quello che un giorno avevano in onore, ed onorare quello che avevano disprezzato: ed uno di questi Capi, pochi mesi or sono, così espresse i suoi sentimenti in una adunanza di Missionari cattolici: «La Religione è il compimento del Codice, ed io avrei rimorso se non favorissi con tutte

le mie forze la libertà per i miei Compatrioti di abbracciarla e per voi di continuare a predicarla attivamente».

Il momento è solenne ed opportunamente propizio per una vigorosa azione in favore della nostra S. Religione. Il tentativo di condurre solennemente e pubblicamente alla Verità tutta quella massa di uomini, che è più numerosa degli attuali Cattolici del mondo intero, potrebbe essere coronato da felice successo.

Già i principali Uomini di Stato cinesi hanno dato non dubbie prove della loro simpatia per la S. Chiesa, per la Santità Vostra, per coloro, che in quelle regioni predicano il S. Vangelo. Ebbene, Padre Santo, sarebbe vero che l'ora desiderata della grazia è giunta?

Prostrato umilmente al Trono della Santità Vostra, con la stessa fiducia, con cui mi rivolgo nelle mie orazioni al Signor Nostro Gesù Cristo, di cui siete Vicario visibile su questa terra, mi permetto di supplicare: Padre Santo, volgete un pensiero di amorosa sollecitudine tutta speciale a quel popolo. Vedete che cerca la luce: vedete i Reggitori delle sue sorti ben disposti e preparati a ricevere il Vostro Verbo: oh! mandate in quelle regioni un Vostro Rappresentante, il quale, mentre potrà più strettamente avvicinare in carità e unità direttiva i tanti apostoli del Vangelo di quei luoghi, potrà pure, con la grazia del Signore, avvicinare i primi Personaggi, i sommi Magistrati della Repubblica, e con dolcezza e prudenza insinuar loro il grande vantaggio di abbracciare pubblicamente la Fede di Cristo, la quale, se ha potuto far grandi i popoli e le Nazioni, che essi ammirano e cercano di imitare, non potrà certamente fallire dal rendere gloriosa ed elevata al cospetto del mondo anche la Nazione cinese.

La Chiesa Cattolica riposa tranquillamente sulla parola del suo Divin Fondatore «Sarò con voi fino alla consumazione dei secoli». Con dignitosa e tranquilla fermezza guarda fiduciosa l'avvenire e non si turba in mezzo alle lotte e al minaccioso infuriare dei suoi avversari. L'avvenire è suo, come suo è stato il passato. Quanti trionfi, quanti splendori, quanta grandezza nelle sue vicende attraverso i secoli! Noi ricordiamo con entusiasmo e commozione le ore gloriose del suo passato: ne celebriamo con esultanza i fasti principali: grandi nomi di Apostoli, di Martiri, di Padri, di Pontefici, di Re hanno segnato epoche fulgenti e memorabili nella Storia della Chiesa di Cristo. Ebbene, nella lunga serie delle gloriose date, non ultime per grandezza e nobiltà vengono quelle che segnano i generosi tentativi dei Sommi Pontefici per la conversione dell'Estremo Oriente. Mentre le orde del feroce Gengiskan devastavano tutta l'Asia e si spingevano in Europa fino nel cuore dell'Ungheria, Innocenzo IV mandava i Religiosi Francescani con lettere al gran Mogol cercando di mettere freno alle crudeltà di quel barbaro e convertirlo al Cristianesimo. Bellissima l'Ambasciata di Koubilaikan al Papa, per mezzo del padre di Marco Polo, e la risposta di Gregorio X. Nicolò IV pure, istruito delle favorevoli disposizioni dei Principi Mongoli verso il Cristianesimo, decise di inviare una ambasciata al gran Kan. Giovanni da Montecorvino fu il prescelto; partì nel 1289; arrivò a Pechino il 1293 accolto molto bene dall'Imperatore. Clemente V mandò altri Missionari in aiuto di Giovanni da Montecorvino. Taccio degli altri Pontefici Giovanni XXII, Benedetto XI, Innocenzo VI, Urbano V, e solo ricordo le grandi figure di altri Personaggi, quali un Matteo Ricci, un Adamo Schall, un Verbiest, un Appiani, un Card. De Tournon, i quali segnarono un'epoca luminosamente bella e feconda per la S. Chiesa e per la propagazione della Fede.

Che se le cure assidue, le fatiche, i sacrifici di Personaggi sì eminenti non riuscirono a pieno nel desiderato intento, senza dubbio questo è da imputarsi a quella Autorità, che reggeva i destini dell'Impero celeste, al capriccio, alla incostanza di uomini, la cui volontà era legge per milioni e milioni di sudditi.

Ma ora che sì difficile ostacolo è stato tolto di mezzo, ora che il popolo di sì grande Impero va cercando di sollevarsi, di liberarsi dai vieti pregiudizi, di uniformarsi alla vita del mondo

cristiano, non sarebbe forse cosa opportuna di ritentare, forse con miglior fortuna, quello che i grandi Predecessori della Santità Vostra hanno tentato, di condurre cioè all'Ovile di Cristo tutto quel povero popolo, che sia per numero di individui, sia per superficie, che occupa, è un'altra Europa? Quale pensiero! La Cina, messa in particolare confronto col nostro Paese, ha una popolazione 12 volte più numerosa di tutta l'Italia, mentre per estensione ne è quasi 40 volte più grande; e non conta che un milione e mezzo di Cristiani!

Prostrato umilmente ai piedi della Santità Vostra mi sento turbato e confuso per il mio ardire; pure l'ardente brama di veder propagato il Regno di Cristo, l'affetto per il povero popolo cinese in mezzo al quale vissi 20 anni continui, la fiducia nella grande bontà, nell'indulgenza della Santità Vostra mi sorregge e mi dà forza e animo di rinnovare la mia umile istanza.

Un Delegato di Vostra Santità inviato a Pechino in questi momenti di rinnovazione per quel popolo potrebbe fare molte cose a vantaggio della nostra S. Religione. Chi sa che non sia giunta l'ora della misericordia divina per quei poveri pagani, che ora dovunque aprono scuole e collegi all'europea e tengono più di mille giovani studenti nelle varie Università d'Europa e di America? Chi sa se questo istante non sia il più propizio per sottomettere al soave giogo di Gesù Cristo quella immensa Nazione, che, sebbene il Protestantismo vi lavori assai e vi abbia guadagnato molto terreno, ora nella sua stampa indigena qualifica il Cattolicesimo «Primo di tutti i Credo», e che, fra le altre riforme in senso occidentale e cristiano, già ha introdotto il Calendario gregoriano?

Che se ancora non fosse giunta l'ora della Provvidenza, se ancora altri disinganni dovesse provare il materno cuore della S. Chiesa, questo tentativo però non rimarrà meno memorabile nei suoi fasti, e sarà sempre ricordato con riconoscenza dai posteri, come noi ricordiamo quelli fatti dai Santi Predecessori della Santità Vostra.

Baciando umilmente il piede di Vostra Santità e chiedendo dalla benignità Vostra, o Beatissimo Padre, grande indulgenza per il mio ardire, imploro con tutto l'affetto del mio povero cuore l'Apostolica Benedizione

Della Santità Vostra
Umilissimo figlio
Sac. Domenico Callerio M. A.
 Rettore del Seminario delle Missioni Est.e
di Roma

Roma, la Vigilia della Solennità di Pentecoste del 1913

Il mistero pasquale

Editoriale, di Elio Guerriero

Mistero pasquale, sabato santo e rivelazione trinitaria. Considerazioni su un'idea fondamentale di Hans Urs von Balthasar, di Paolo Martinelli

La tristezza di Gesù al Getsemani. L'esegesi di Ambrogio di Milano, di Giorgio Maschio

La Pasqua di Gesù in Anselmo del Bec, di Michel Corbin

L'identificazione di San Francesco con l'Eucaristia. In margine all'anno sacerdotale, di Gianluigi Pasquale

Due "Sorelle nello Spirito" nello scenario della Passione di Cristo, di Antonio Maria Sicari

L'Ultima Cena di Leonardo, di Timothy Verdon

Seppellitemi sopra Marilyn, di Lucetta Scaraffia

Le ragioni della visibilità della fede. Per un'ermeneutica della continuità nell'architettura sacra contemporanea, di Maria Antonietta Crippa

communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

numero 223, gennaio-febbraio-marzo 2010

Editoriale Jaca Book

Abbonamento annuo, 4 numeri 38,00€. Un numero 11,50€

Ccp 14918205, intestato a

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

Verso una nuova teologia della grazia nella prospettiva della misericordia di Dio

Włodzimierz Wołyniec

Pontificia Facoltà di Teologia (Wrocław)

La grazia di Dio che cosa è? L'Antico Testamento conosce almeno cinque parole che si riferiscono alla grazia, come *chesed*, *chanan*, *chen*, *rachamim*, *sedaqa*¹. Anche il concetto neotestamentario di *charis* non dà una sola ed esatta spiegazione di quella realtà che viene chiamata "grazia". La definizione della grazia come il dono (*donum*) gratuito di Dio agli uomini (*gratia gratis data*) oppure il dono di Dio che santifica l'uomo (*gratia gratis faciens*, *gratia sanctificans*) non basta, se prendiamo in considerazione l'ampio significato dei concetti biblici in proposito. Per questa ragione nella teologia polacca d'oggi si cerca una nuova definizione della grazia di Dio nella prospettiva del personalismo contemporaneo. Il fondamento per tale riflessione teologica resta sempre lo stesso, cioè la rivelazione divina sulla grazia.

La prima considerazione che deriva dalla rivelazione nella pienezza in Gesù Cristo permette di vedere il mistero della grazia non soltanto come un dono, ma anche come un avvenimento. Tale considerazione unisce la tradizionale concezione di *gratia increata* (Dio) e quella di *gratia creata* (dono).

1. Avvenimento della grazia

Nel Prologo del Vangelo di Giovanni troviamo il concetto greco di *charis* che vi appare più volte. Nel versetto 14 si legge che il Verbo che si fece carne è «pieno di grazia e di verità» (*cháritos kai alētheías*). Poi l'Autore ispirato parla del Verbo incarnato: «dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia» (*chárin anti cháritos*) (Gv 1,16). Infine la grazia e la verità vengono contrapposte alla legge:

¹ Cfr. H. ORDON, *Laska. W Biblii*, in EK, vol. 11, 382-385.

«Perché la legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità (*hē chāris kai hē alētheia*) vennero (*egéneto*) per mezzo di Gesù Cristo» (Gv 1,17).

Dal testo del Prologo risulta prima di tutto che la grazia (*hē chāris*) è legata alla divina Persona del Logos che si fece uomo (carne). Poi c'è da notare che la grazia è una cosa che nasce, diviene, perché l'espressione *egéneto* (Gv 1,17) proviene dal verbo *gígnomai*, che significa «nascere, divenire»². La grazia è dunque un avvenimento di cui l'autore è il Logos nella carne, Gesù Cristo³. Inoltre troviamo la stessa espressione *egéneto* all'inizio del Prologo, dove essa si riferisce all'opera della creazione fatta pure dal Logos: «Tutto è stato fatto (*egéneto*) per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto (*egéneto*) di tutto ciò che esiste» (Gv 1,3). In questo modo l'opera della grazia viene indicata come la continuazione e la pienezza dell'opera della creazione⁴.

C'è anche da notare che la congiunzione del concetto di *chāris* con il concetto di *alētheia* nei versetti 14 e 17 rispecchia la ricchezza teologica della congiunzione veterotestamentaria di *chesed-emet*⁵. Sulla base di tale osservazione si può dire che la grazia e la verità (*hē chāris kai hē alētheia*) indicano l'amore misericordioso di Dio oppure la sua misericordia.

San Tommaso d'Aquino si domanda chi sia l'autore della grazia. Per trovare la risposta il Teologo pone l'attenzione al pronome *de* (da) nella frase «dalla (*de*) sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto, e grazia su grazia». Secondo lui, questo pronome può significare *consubstantialitas* (consustanzialità), perché si dice che il Figlio è dal Padre (cioè a lui consustanziale). Così anche lo Spirito Santo che procede dal Figlio (e dal Padre) è a lui consustanziale nella natura divina, nella potenza e nella gloria. Ne risulta che lo Spirito Santo è «la pienezza» di Cristo, per cui la frase «dalla sua pienezza abbiamo ricevuto grazia su grazia» vuol dire che dallo Spirito Santo abbiamo ricevuto grazia su grazia. Allora lo Spirito Santo è l'autore della grazia⁶. Ma nel Prologo si dice che la grazia viene fatta e diviene (*egéneto*) da Cristo. In conseguenza

² *Evangelo secondo Giovanni. Testo greco. Neovolgata latina. Analisi filologica. Traduzione italiana*, red. G. Noll, Città del Vaticano 1987, 17.

³ Cfr. S. THOMAE AQUINATIS, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, a cura di R. Cai, Taurini-Romae 1951, I, 15-16, lectio X/II, n. 203, 41.

⁴ *Evangelo secondo Giovanni...*, cit., 17.

⁵ Cfr. R. E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, traduzione di A. Sorsaja, M. E. Petrozzi, Assisi 1979, 20.

⁶ S. THOMAE AQUINATIS, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cit., I, 15-16, lectio X/II, n. 202, 40. Si noti che l'Aquinate parla prima di tutto della grazia dello Spirito Santo come un dono (in base a 1 Cor 12,4); S.Th. III, q. 32, a 1.

si può dire che l'autore dell'avvenimento della grazia è il Verbo incarnato insieme allo Spirito Santo. In altre parole, la grazia ha un carattere cristologico (grazia di Cristo) e un carattere pneumatologico (grazia dello Spirito Santo).

Si deve notare che dell'avvenimento della grazia parla anche san Paolo. Nella Lettera a Tito l'Apostolo scrive: «È apparsa infatti la grazia di Dio (*cháris tou Theou*), apportatrice di salvezza per tutti gli uomini, che ci insegna a rinnegare l'empietà e i desideri mondani e a vivere con sobrietà, giustizia e pietà in questo mondo» (Tt 2,11-12). L'avvenimento della grazia è Cristo, la sua persona di Dio che si fa uomo per la nostra salvezza. La persona di Cristo è tutto ciò che lui dice e tutto ciò che lui fa è la grazia. Il testo di san Paolo mostra pure la dimensione trinitaria dell'avvenimento della grazia. Nella sua teologia il concetto di Dio (*Theos*) indica il Padre, per cui la grazia di Dio (*cháris tou Theou*) è la grazia del Padre⁷.

Dalla rivelazione risulta dunque che la grazia è l'opera del Dio Unico e Trino. Si può dire che il Padre è "l'inizio" della grazia, il Figlio e lo Spirito Santo invece sono "gli autori" della grazia. Dopo questa conclusione occorre approfondire la riflessione sull'avvenimento della grazia.

2. La grazia come incontro personale

Il concetto dell'incontro nel linguaggio personalistico ha un significato profondo⁸. L'incontrarsi può valere soltanto per un essere personale, per una persona⁹. E sembra che tale concetto sia adatto ad esprimere il mistero della grazia in cui si possono indicare i quattro elementi costitutivi: il rivolgersi misericordioso di Dio agli uomini, il dialogo dell'amore, il cambiamento della persona umana in forza dell'amore, l'unione della persona umana con il Dio trinitario.

⁷ Cfr. S. CIPRIANI, *Le lettere di Paolo*, Assisi 1991, 693-694.

⁸ Martin Buber dice che tutta la vera vita è in realtà un incontro: *Alles wirkliche Leben ist Begegnung*, in *Miteinander-Füreinander. Vom Wunder menschlicher Begegnung*, Sonderband Herderbücherei, Freiburg im B. 1991, 11.

⁹ Cfr. R. GUARDINI, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969, 175 (originali tedeschi: *Ende der Neuzeit*, Basel 1950; *Welt und Person*, Würzburg 1939; *Freiheit, Gnade, Schicksal*, München 1948).

2.1. Il rivolgersi misericordioso di Dio verso gli uomini (*chesed*, *chanan*, *chen*)

L'idea del rivolgersi di Dio verso gli uomini si trova nel concetto veterotestamentario di *chesed* che designa un atteggiamento misericordioso di Dio¹⁰. Anche se questo atteggiamento di Dio può manifestarsi in diversi modi¹¹, l'alleanza di Dio con il popolo (*berit*) è la sua piena espressione nell'Antico Testamento¹². Tale atteggiamento di Dio non cambia e non fallisce. Dio rimane fedele a se stesso. La non fallibilità di *chesed* viene indicata nella coppia veterotestamentaria di *chesed-emet* (Es 34,6)¹³. Invece nella pienezza della rivelazione l'atteggiamento misericordioso di Dio verso gli uomini (*chesed*) trova la sua forma perfetta nel mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio. Le azioni e le parole di Gesù rivelano il Dio misericordioso che si rivolge verso gli uomini.

Anche il verbo ebraico *chanan* nell'Antico Testamento mette in rilievo l'azione del rivolgersi di Dio con bontà e misericordia (*chen*) verso gli uomini¹⁴. Dio è pienamente libero in questa azione. Secondo Es 33,19 Dio si rivolge con la misericordia a chi Lui stesso vuole. Così il testo di Es 33,19 prepara la tesi teologica secondo la quale un uomo non può meritare la grazia di Dio.

Si noti che il verbo *chanan* viene spesso usato nei Salmi, dove il Signore viene chiamato dagli uomini, affinché egli si rivolga con la misericordia verso i peccatori (per esempio Sal 41 e Sal 51). Il Signore largisce la grazia (*chen*), che nel senso particolare significa il perdono e la riconciliazione¹⁵. Nella pienezza della rivelazione l'azione divina di *chanan* con il dono della grazia (*chen*) si manifesta nella missione del Verbo incarnato e nella sua passione, morte e risurrezione, e poi si realizza nella missione dello Spirito Santo. Il Signore Gesù svela anche il motivo principale della grazia, che consiste nella misericordiosa carità del Padre verso il mondo creato (Gv 3,16). La misericordia di Dio è l'inizio dell'avvenimento della grazia. San Tommaso d'Aquino parla della «eterna dilezione divina» la quale è pienamente gratuita per un uomo¹⁶.

Invece il veterotestamentario concetto di *chen* (che proviene dal verbo di *chanan*), il quale nella *Septuaginta* è tradotto con il concetto greco di *charis* cioè «benevo-

¹⁰ Cfr. H.J. ZOBEL, *hesed*, in TWAT, vol. 3, 48-71, 53-56.

¹¹ Cfr. F. DIEDRICH, *Gnade. Altes Testament*, in LTK, vol. 4 (Sonderausgabe 2006), 763-765, 763.

¹² Cfr. H.J. ZOBEL, *hesed*, cit., 48-71, 63.

¹³ Cfr. H.J. STOEBE, *haesaed*, *Güte*, in THAT, vol. 1, 600-621, 601.

¹⁴ Cfr. D.N. FREEDMAN – J. LUNDBOM – H. J. FABRY, *hanan*, in TWAT, vol. 3, 23-41, 25.

¹⁵ Cfr. E. M. FABER, *Gnade. Systematisch-theologisch*, in LTK, vol. 4 (Sonderausgabe 2006), 779-785, 780.

¹⁶ *Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa aeterna Dei dilectio*: S. TH. I-II, q. 110, a 1.

lenza, bontà»¹⁷, si trova spesso nella formula «trovare la grazia (*chen*) agli occhi di Dio»¹⁸. Si legge che «la grazia agli occhi di Dio» trovano: Noè (Gn 6,8), Abramo (Gn 18,3), Mosè (Es 33,16-17), Gedeone (Gdc 6,16), Davide (2 Sam 15,25-26). Questi esempi mostrano che la benevolenza di Dio (*chen*) designa la sua presenza accanto ad una persona, la sua vicinanza e la sua benedizione. La presenza e la vicinanza di Dio diventano nella pienezza della rivelazione «una dimora» del Padre e del Figlio dentro una persona che ama Gesù Cristo (Gv 14,23). La dimora della Santissima Trinità nella persona umana ha un carattere reale, spirituale e sostanziale, cambiando la persona in una nuova creazione¹⁹. San Paolo invece parla «dell'abitazione» di Cristo e dello Spirito del Padre in una persona (Rm 8,10-11) ed anche della presenza dello Spirito Santo nel corpo dell'uomo che diventa il tempio dello Spirito (1 Cor 6,19; cfr. 3,16). Così il concetto veterotestamentario di *chen* non è solo la benevolenza divina ma predice il dono di Dio stesso, il dono personale che la persona umana può accogliere o rifiutare²⁰.

2.2. Dialogo dell'amore

Il secondo elemento dell'avvenimento della grazia è il dialogo in cui si rivela la misericordia di Dio Uno e Trino. Questo dialogo si esprime in diversi modi (cfr. Eb 1,1). Ma sullo sfondo del concetto veterotestamentario di *rachamim* (la misericordia) si svela il particolare carattere del dialogo tra Dio e l'uomo. La misericordia (*rachamim*) che appare nel contesto della grazia designa propriamente le «viscere» (al singolare *rechem*, il seno materno), ma in senso traslato è usato per esprimere quel sentimento intimo, profondo e amoroso che lega due esseri per ragioni di sangue o di cuore, come la madre o il padre al proprio figlio (Sal 103,13; Ger 31,20) o un fratello all'altro (Gen 43,30)²¹. Da quel sentimento nasce il particolare amore chiamato misericordia (*rachamim*) la quale contiene la tenerezza, la bontà, la pazienza²². Nei testi profetici della Bibbia tutto ciò che si trova nel concetto di *rachamim* viene usato per descrivere l'amore di Dio verso il suo popolo (per esempio Is 49,15). Si può dire che il Signore dialoga con gli uomini come la madre con suo figlio.

¹⁷ J. SCHILDENBERGER – G. TRENKLER, *Gnade*, in *Bibeltheologisches Wörterbuch*, red. J.B. Bauer, vol. 1, Graz-Wien-Köln 1967, 595-604, 595.

¹⁸ È la più antica tradizione biblica: D.N. FREEDMAN – J. LUNDBOM – H. J. FABRY, *hanan*, cit., 25-26.

¹⁹ Cfr. J. RATZINGER, *Geleitwort. M.J. Scheeben teologo cattolico nel centenario della morte*, in *Divinitas* 32 (1988) 9-13, 13.

²⁰ Cfr. E.-M. FABER, *Gnade*, cit., 780.

²¹ Cfr. A. SISTI, *Misericordia*, in *NDTB*, 978-984, 978.

²² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Dives in misericordia*, n. 4, nota 52.

La misericordia (*rachamim*) è pure il fondamento del perdono di Dio. Il profeta Osea chiama tutti alla conversione, perché il Signore ama il suo popolo e «la sua ira si allontana da loro» (Os 14, 5). La misericordia di Dio è più grande del peccato, perché essa è l'amore fedele ed invincibile grazie alla misteriosa forza della maternità divina²³.

L'avvenimento di grazia è dunque il dialogo in cui si svela la misericordia. Secondo Giovanni Paolo II la misericordia è appunto il contenuto del dialogo tra Dio e la persona umana. Nella enciclica sulla misericordia egli scrive: «la misericordia non appartiene soltanto al concetto di Dio, ma è qualcosa che caratterizza la vita di tutto il popolo di Israele e dei suoi singoli figli e figlie: è il contenuto dell'intimità con il loro Signore, il contenuto del loro dialogo con lui» (DM 4). Questo contenuto viene scoperto pienamente in Gesù Cristo.

2.3. Cambiamento della persona umana in forza dell'amore

Il terzo elemento costitutivo dell'avvenimento della grazia è il radicale cambiamento che tocca tutta la struttura personale dell'uomo. È Dio Uno e Trino che genera questo cambiamento quando viene accolto dalla persona. Nella Sacra Scrittura si trovano diversi concetti ed espressioni metaforiche che lo designano.

Il primo è il concetto veterotestamentario di *cedakah* che viene tradotto con «giustizia» e indica un atteggiamento fedele, leale e costruttivo nei confronti della comunità e nei riguardi di Dio²⁴. La fonte di tale atteggiamento è sempre Dio, e più esattamente il suo rivolgersi verso gli uomini e il suo atteggiamento (*chesed Jahwe*)²⁵. E così di Abramo viene detto che «egli credette al Signore, che glielo accreditò come giustizia (*cedakah*)» (Gn 15,6). La giustizia designa qui una condotta che si attua all'interno di una relazione di comunione tra Dio e Abramo. Abramo è giusto perché si apre alla comunione con Dio che agisce in lui e lo giustifica²⁶.

Il concetto di *cedakah* trova la sua spiegazione nell'opera redentrice di Gesù Cristo²⁷. Egli giustifica la persona umana attraverso la sua morte e risurrezione. La giustificazione consiste prima di tutto nella liberazione interiore dell'uomo dal peccato e nel dono della vita nuova. Questo tema viene sviluppato in modo particolare

²³ *Ibid.*

²⁴ Cfr. A. BONORA, *Giustizia*, in NDTB, 713-726, 714.

²⁵ Cfr. A. GANOCZY, *Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriss der Gnadenlehre*, Düsseldorf 1989, 32-34.

²⁶ Cfr. A. BONORA, *Giustizia*, cit., 715.

²⁷ Cfr. A. BONORA, *Redenzione*, in NDTB, 1285-1296, 1291.

da san Paolo²⁸. L'Apostolo scrive che tutti «sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù» (Rm 3,24). Dal contesto risulta che la giustificazione è l'opera del Dio trinitario. Il Padre è l'unico autore della redenzione, ma Lui agisce attraverso il Figlio e lo Spirito Santo²⁹.

Un'altra espressione biblica che indica il cambiamento della persona nell'avvenimento della grazia è «la partecipazione della natura divina». Il testo biblico in cui la troviamo è la Seconda Lettera di san Pietro, dove l'Apostolo dice che il Signore «ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi, perché diventiate per loro mezzo partecipi della natura divina, essendo sfuggiti alla corruzione che è nel mondo a causa della concupiscenza» (2 Pt 1,4).

Se il concetto della natura nella classica tradizione filosofico-teologica designa il principio (*principium*) dell'agire di un essere, allora la partecipazione della persona umana alla natura divina diventa un altro principio dell'agire dell'uomo, e cioè un agire in modo divino. Chi partecipa della natura divina comincia a vivere la vita trinitaria di Dio, ed è capace d'imitare il Dio trinitario nel pensare, volere e vivere. In questo contesto i Padri della Chiesa parlavano dell'illuminazione del cuore dell'uomo, richiamandosi spesso alle parole di san Paolo secondo cui «noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore» (2 Cor 3,18).

La gloria (*doxa*) di cui parla l'Apostolo è simbolizzata nella Bibbia dalla luce. Per questo motivo il cambiamento interiore dell'uomo viene chiamato l'illuminazione del cuore che racchiude il nuovo modo di pensare (*illuminatio*) ed il nuovo modo di volere (*inspiratio*)³⁰. L'illuminazione del cuore dell'uomo va intesa non solo come un cambiamento morale, ma un cambiamento ontologico della persona. San Tommaso d'Aquino cerca di precisare in che cosa consiste il cambiamento dell'uomo per la grazia. Secondo lui la grazia è «una qualità soprannaturale» (*qualitas supernatu-*

²⁸ Occorre notare che, nel documento ecumenico della Chiesa cattolica e le comunità evangeliche, sotto il titolo *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (La comune dichiarazione sulla giustificazione) dal 1997 è descritto come fondamento biblico della dottrina sulla giustificazione (numeri 8-12), mentre la giustificazione stessa è intesa come il perdono dei peccati (Rm 3,23-25; At 13,39; Lc 18,14), la liberazione dal dominio del peccato e della morte (Rm 5,12-21) e la liberazione dalla maledizione della Legge (Gal 3,10-14) (GE, n. 11).

²⁹ Cfr. A. Bonora, *Redenzione*, cit., 1285-1296, 1294.

³⁰ Il tema è sviluppato da sant'Agostino nelle sue opere sulla grazia. Per esempio nell'opera *Spirito e lettera* egli parla della grazia dello Spirito Santo che guarisce la volontà dell'uomo, invece nell'opera *La perfetta giustizia dell'uomo* spiega come la grazia guarisca la mente dell'uomo e la sua volontà, la quale diventa così la buona volontà.

ralis) riversata dal Signore dentro di noi. Tale qualità ci permette di vivere ed agire in modo soprannaturale. La grazia è prima di tutto il dono dello Spirito Santo. Per questo motivo san Tommaso la chiama spesso la grazia dello Spirito Santo. Ma essa ci raggiunge soltanto attraverso la Santa Umanità di Gesù Cristo³¹.

L'essere figli di Dio è la più forte espressione biblica per esprimere il cambiamento ontologico della persona attraverso la grazia. La troviamo nella teologia di san Giovanni e san Paolo. Per san Giovanni l'essere figli di Dio è legato all'idea della nuova nascita dell'uomo. Già nel Prologo del Vangelo egli parla del Verbo il quale «ha dato potere di diventare figli di Dio: a quelli che credono nel suo nome, i quali non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati» (Gv 1,12-13). La nascita da Dio è anche il tema principale del dialogo di Gesù con Nicodemo (Gv 3). Il Signore la presenta come nascita «dall'alto» e nascita «dall'acqua e dallo Spirito», ciò che accade oggi nel sacramento del battesimo.

San Paolo a sua volta sottolinea che noi diventiamo figli di Dio grazie all'azione dello Spirito Santo. È proprio lui, lo Spirito del Padre e del Figlio, che ci rende figli di Dio. Ecco perché l'Apostolo scrive: «che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei vostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre! Quindi non sei più schiavo, ma figlio; e se figlio, sei anche erede per volontà di Dio» (Gal 4,6-7).

L'espressione «figli di Dio» indica la nuova e la più alta dignità della persona umana. È la dignità che ha il fondamento nell'unione con il Dio trinitario il quale prende dimora nella persona umana. San Paolo la chiama nuova creazione³². Tuttavia non si tratta qui di un cambiamento morale o di una espressione metaforica. L'essere figli di Dio significa il cambiamento ontologico della persona umana. Per spiegarlo ancora meglio san Tommaso d'Aquino usa il concetto metafisico di causa formale (*causa formalis*) e l'applica alla grazia che è la qualità soprannaturale dell'anima. Secondo lui, la grazia agisce come causa formale. Quindi essa diventa nell'uomo la forma accidentale (*forma accidentalis*) la quale forma la persona umana in una creatura nuova. L'Aquinate parla analogicamente della nuova creazione *ex nihilo* (da nulla) mediante la grazia di Dio³³.

³¹ San Tommaso descrive la grazia dello Spirito Santo come la grazia della Legge nuova. Questa grazia viene contrapposta alla grazia della Legge antica: *S. Th.* I-II, q. 106-108. Invece sulla grazia come la qualità soprannaturale (*qualitas supernaturalis*): *S. Th.* I-II, q. 110, a 2.

³² Cfr. A. JANKOWSKI, *Duch dokonawca. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Katowice 1983, 41.

³³ *Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis: sed est forma accidentalis ipsius animae*: *S. Th.* I-II, q. 110, a 2, ad 2.

Il cambiamento della persona è possibile soltanto in virtù dell'amore di Dio e dell'uomo. Per dire più esattamente, la persona cambia quando il Dio trinitario mosso dalla misericordia libera in essa l'amore misericordioso. Così la grazia e la misericordia s'incontrano di nuovo. Ne parla Giovanni Paolo II nella enciclica sulla misericordia di Dio nei seguenti termini: «Il significato vero e proprio della misericordia non consiste soltanto nello sguardo, fosse pure il più penetrante e compassionevole, rivolto verso il male morale, fisico o materiale: la misericordia si manifesta nel suo aspetto vero e proprio quando rivaluta, promuove e trae il bene da tutte le forme di male esistenti nel mondo e nell'uomo» (DM, 6).

Dunque la misericordia del Dio trinitario è la forza che vince il peccato dell'uomo e gli permette di vivere nella libertà dei figli di Dio.

2.4. L'unione con il Dio trinitario

L'ultimo elemento della grazia come incontro è l'unione della persona umana con il Dio trinitario. Il modello perfetto dell'unione dell'uomo con Dio è l'unione ipostatica della natura umana con la natura divina nella persona di Gesù Cristo³⁴. L'incarnazione del Figlio di Dio è il fondamento della grazia dell'unione, perché tutti noi abbiamo la stessa natura, che è stata unita con la natura divina in Gesù Cristo. Quindi, nella persona del Figlio incarnato ogni persona umana ha la possibilità di vivere nell'unione con il Dio trinitario.

Nella grazia intesa come unione c'è la donazione personale e reciproca tra il Dio trinitario che si offre alla persona umana e la persona umana che si offre a Dio trinitario³⁵. Nella sua donazione il Signore entra nella parte più interiore della persona (Gv 14,23) e si unisce ad essa indirettamente ed in modo reale³⁶. Il Dio trinitario dimora nella persona umana così come vive in se stesso: lo Spirito Santo è presente in essa come l'amore personale tra il Padre e il Figlio, mentre il Figlio è presente in essa come l'immagine soprannaturale del Padre ricevendo tutto da Lui, cioè la sua sostanza e la conoscenza³⁷.

³⁴ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung als Vor-ordnung der Gnade zur Schöpfungslehre M.J. Scheebens*, in *Divinitas* 32 (1988) 205-225, 219.

³⁵ Cfr. M. J. SCHEEBEN, *Die Mysierien des Christentums (Gesammelte Schriften, 2)*, red. J. Höfer, Freiburg im Breisgau 1941, 108. Il tema viene ampiamente sviluppato in W. WOŁYNYEC, *Personalistyczna interpretacja łaski na przykładzie teologii Macieja Józefa Scheebena i niemieckiej charytologii XIX wieku*, Wrocław 2003, 105-107.

³⁶ Cfr. J. RATZINGER, *Geleitwort. M.J. Scheeben teologo cattolico nel centenario della morte*, in *Divinitas* 32 (1988) 9-13, 13.

³⁷ Cfr. M. J. SCHEEBEN, *Die Mysierien*, cit., 65.

L'unione personale con Dio nella grazia significa inoltre che la persona umana appartiene al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, ma in certo senso anche il Dio trinitario appartiene alla persona umana (1 Cor 6,19; cfr. 3,16). Essa appartiene al Padre come figlio o figlia adottiva, invece al Figlio appartiene come fratello o sorella³⁸. Si può dire che la relazione con il Padre ha un carattere filiale, mentre la relazione con il Figlio ha un carattere di fratellanza. Tuttavia entrambe le relazioni si realizzano grazie alla presenza dello Spirito Santo nella persona umana³⁹.

3. Conclusione

La grazia di Dio è una realtà dinamica che racchiude in sé la grazia increata e la grazia creata in modo analogico al Verbo incarnato, che unisce nella sua persona divina la natura divina e la natura umana. La grazia increata e la grazia creata vanno unite e comprese insieme come una realtà divino-umana. L'inizio dell'avvenimento della grazia è sempre il Dio trinitario che, mosso dalla misericordia, esce continuamente dalla sua vita trinitaria per entrare nel mondo creato, cominciando sempre di nuovo il dialogo d'amore con gli uomini. Si deve constatare che il motivo principale della grazia è la misericordia di Dio. La misericordia è nello stesso tempo il primo contenuto del dialogo tra Dio e l'uomo.

Siccome il Dio trinitario si volge a noi e si dona attraverso la persona del Figlio incarnato e il dono dello Spirito Santo, la grazia ha un carattere cristologico e un carattere pneumatologico. Quindi la grazia è sempre la grazia di Cristo e nello stesso tempo di è la grazia dello Spirito Santo.

La grazia consiste nell'incontro personale con il Signore crocifisso e risorto nello Spirito Santo. Quest'incontro provoca un cambiamento profondo della persona umana. La grazia come incontro non è un avvenimento che accade una sola volta. Al contrario, la grazia esiste durante tutta la vita terrena dell'uomo, perché l'uomo incontra il Dio trinitario sempre di nuovo. Tale incontro crea la relazione più profonda e forte della persona umana con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo⁴⁰.

³⁸ *Ibid.*, 147.

³⁹ L'esperienza personale dello Spirito Santo è la prima esperienza e fondamentale per l'uomo. Grazie allo Spirito Santo la persona umana può godere la presenza del Padre e del Figlio: cfr. M. J. SCHEEBEN, *Die Myslerien*, cit., 139-140; K. ESCHWEILER, *Die zwei Wege der neueren Theologie. Georg Hermes – Matth. Jos. Scheeben*, Augsburg 1926, 159.

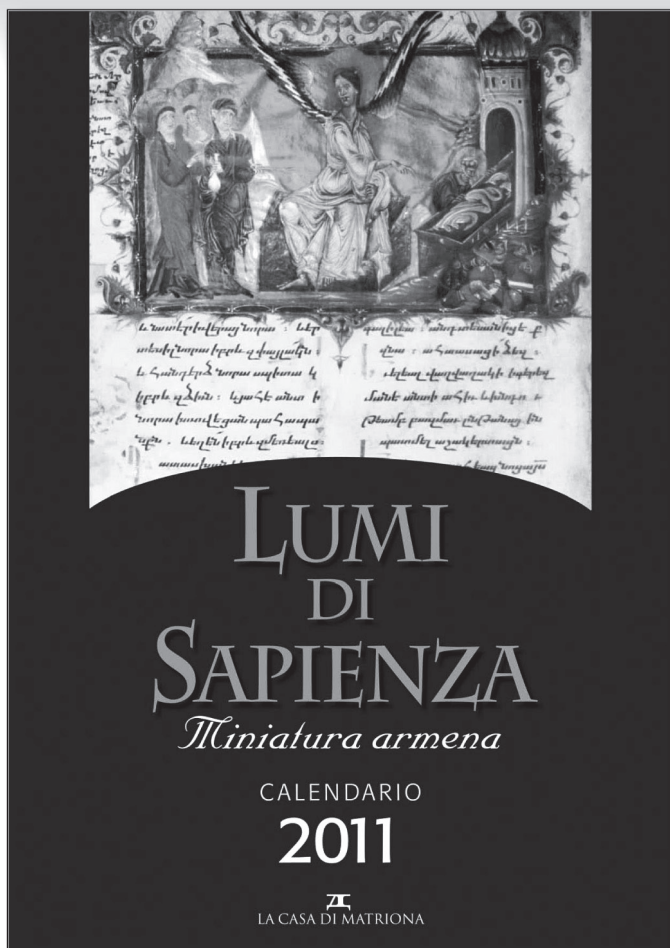
⁴⁰ Cfr. E.-M. FABER, *Gnade*, cit., 779.

L'immagine biblica della grazia, forse la più espressiva, è l'incontro di Maria di Magdala con il Signore risorto (cfr. Gv 20,11-18). Egli le dice: «Donna, perché piangi? Chi cerchi?» (Gv 20,15). Ne risulta che non è soltanto Maria di Magdala che cerca il Signore Gesù, ma anche Lui che cerca per primo Maria per annunciarle la buona novella della risurrezione. Ma Maria di Magdala non lo riconosce fino a quando Gesù pronuncia il suo nome: «Maria!» e le parla del Padre: «Non mi trattenere, perché non sono ancora salito al Padre; ma va' dai miei fratelli e di' loro: Io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro» (Gv 20,17). Questo racconto evangelico mostra che la grazia è l'incontro in cui il Signore chiama ogni persona per nome nel nostro cuore. Ne risulta che la grazia è la relazione personale ed intima della persona con Gesù crocifisso e risorto. L'incontro con lui porta la gioia della vita e la speranza della vittoria sul peccato e sulla morte. Come Maria di Magdala anche noi riceviamo nella grazia la buona novella della gioia e della speranza⁴¹. Il racconto evangelico fa ancora vedere che la grazia cambia tutta la vita della persona nei rapporti con Dio e con gli altri. Maria di Magdala, i discepoli di Gesù di ieri e di oggi, tutti noi diventiamo figli del Padre e fratelli del Figlio attraverso la grazia.

⁴¹ Cfr. C. MARTINI, *Wen suchst du?* (il frammento del libro *Seht die Frau*), in *Miteinander-Füreinander. Vom Wunder menschlicher Begegnung*, Freiburg im B. 1991, 86-88.

Libro-Calendario 2011

NOVITÀ



LUMI DI SAPIENZA

Miniatura armena

cm 31 x 44 • 50 pagine con 25 tavole a colori
ed. italiana € 15,00

disponibile in italiano, francese, tedesco, russo



R.C. Edizioni "La Casa di Matriona" • Tel.: (+39) 035-294021
Mail: rcedit@tin.it • www.russiaccristiana.org

Il «Nuovo Ateismo», la fede e la teologia

Giorgio Sgubbi

Facoltà di Teologia (Lugano)

«È impossibile mettere in atto un ateismo veramente coerente.
E se l'ateismo duro non può avere successo, c'è da dubitare che
possa averne la varietà più debole» (John F. Haught)¹

1. «The New Atheism». Un fenomeno davvero nuovo?

Le obiezioni e i dubbi circa l'esistenza di Dio hanno sempre accompagnato la ricerca dell'uomo e l'esercizio della sua ragione. Pur essendo dunque un fenomeno antico, di cui già Platone dà notizia, l'ateismo, quale negazione di Dio sistematicamente elaborata e perseguita, fa la sua comparsa solo nel XVII secolo, presentandosi come fenomeno complesso e variegato che lascia confluire al proprio interno elementi filosofici, scientifici, sociologici, politici, ecc.; la molteplicità di orizzonti e la vastità di espressioni che lo caratterizzano, suggerirebbe di preferire il sostantivo al plurale e, anziché parlare di ateismo, riconoscere che la storia presenta vari e diversificati «ateismi»². Pur tenendo presente l'irriducibilità dell'ateismo ad una sua sola espressione, va tuttavia riconosciuto che c'è un'idea fondamentale che è particolarmente penetrata in tutte le sue declinazioni, ed è quella secondo cui l'esistenza di Dio coincide con la schiavitù dell'uomo. Così scriveva F. Nietzsche: «Il concetto di Dio fu inventato in antitesi con quello della vita: in esso si riunì, in una terribile unità,

¹ J. F. HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo*, Brescia 2009, 52.

² N. FISCHER, *Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen*, Paderborn 1995; U. NEUENSCHWANDER – W. ZAGER, *Gott denken angesichts des Atheismus*, Neukirchen-Vluyn 2001.

tutto ciò che c'era di dannoso, di velenoso, di calunnioso, tutto l'odio mortale contro la vita. Il concetto di aldilà fu creato per svalutare l'unico mondo che ci sia, per non mantenere più alla nostra realtà terrena alcun fine, alcuna ragione, alcun compito»³. Nell'ateismo di Nietzsche, decisamente problematico e a tratti struggente, Dio appare innanzitutto come colui che sacrifica la vita dell'uomo, come il nemico per eccellenza: un'idea, questa, che l'ateismo contemporaneo ha ripreso e riproposto, anche se non certo con l'onestà e la grandezza di Nietzsche⁴.

Dopo il tramonto dei grandi miti della ragione⁵, si pensava che posizioni esasperatamente ideologiche e antireligiose che avevano caratterizzato alcune forme precedenti di ateismo, avessero definitivamente ceduto il passo a riflessioni più moderate, pacate e consapevoli dell'intrinseca finitezza della ragione umana; accade invece che proprio oggi, in epoca di debolezza della ragione, l'ateismo militante, che si pensava ormai un ricordo del passato, ricompare più agguerrito e convinto che mai⁶.

Secondo non pochi osservatori di diverse discipline, la nostra epoca è caratterizzata da due inattesi «ritorni»: il «ritorno della religione»⁷ e il «ritorno dell'ateismo»⁸. L'ateismo contemporaneo, fenomeno anch'esso poliedrico e trasversale, può essere classificato secondo tre modelli fondamentali: 1) l'ateismo argomentativo, che si caratterizza per la sua discussione genuinamente filosofica con il teismo; 2) l'ateismo culturale, che si specifica invece per la sua articolata critica al Cristianesimo; 3) e l'ateismo denunciatorio, che si distingue per la violenza dei toni e l'aperto disprezzo nei confronti delle religioni in genere e dei monoteismi in specie⁹. Il «Nuovo Ateismo», di cui ci occuperemo, appartiene a questo terzo tipo e mostra come suo tratto caratterizzante l'assoluta convinzione che la visione genuinamente scientifica e reale del mondo non può non essere atea e, di conseguenza, la «scienza» può e deve sostituire ogni religione e ogni fede¹⁰. In questa sua opera di distruzione-sostituzione, la

³ F. NIETZSCHE, *Ecce homo* (1922), Milano 1969, 8.

⁴ Cfr. D. SACCHI, *L'ateismo impossibile. Ritratto di Nietzsche in trasparenza*, Napoli 2000.

⁵ Cfr. l'ottimo saggio di S. TOULMIN, *Return to reason*, Cambridge (Mass.) 2001. Cfr. anche R. LE BOULANGER – A. TOSEL (dir.), *Formes et crises de la rationalité au XXe siècle. Épistémologie*, Paris 2004.

⁶ Cfr. J. H. TÜCK, *Rebellion gegen Gott. Glauben, nicht mehr glauben zu können*, in M. STRIET (hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Freiburg i.B. 2008, 119.

⁷ Cfr. J. MICKLETHWAIT – A. WOOLDRIDGE, *God Is Back How the Global Revival of Faith Is Changing the World*, New York 2009.

⁸ Cfr. M. STRIET (hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, cit., 7.

⁹ Cfr. Th. SCHÄRTL, *Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung*, in «Stimmen der Zeit» 3 (März 2008) 148-149.

¹⁰ Cfr. V. J. STENGER, *God. The Failed Hypothesis. How Science Shows That God Does not Exist*, Amherst

scienza si farà portatrice di pace su scala mondiale, poiché la violenza che dilania il mondo dipende dal fatto che la religione è essenzialmente violenta, e pertanto «chi crede è un potenziale violento»¹¹.

Le grandi aspirazioni del Nuovo Ateismo sono dunque essenzialmente due: la sostituzione della fede per mezzo della scienza che, secondo un antico ideale già vagheggiato, da es., da Freud e Russell, viene così elevata a nuova religione mondiale, e l'affrancamento dei valori umani da Dio, ritenuto del tutto inutile dal fatto che la pratica dell'altruismo e dei valori non necessita affatto di Lui per essere realizzata. È nel perseguimento di questi intenti che il Nuovo Ateismo si mostra in tutta la sua consapevolezza «profetica» e «messianica»: grazie al rischiaramento operato dalla scienza, si vedrà che le persone continueranno a coltivare gli stessi valori dell'altruismo sapendo che sono praticabili anche senza libri ispirati e comandamenti divini e che la scienza mostrerà, senza più intrusioni creazioniste, che è sufficiente l'evoluzione per spiegare ogni cosa, religione compresa¹².

Ma che cos'è, realmente, il «Nuovo Ateismo»?

È un fenomeno che, sorto prevalentemente in ambito anglosassone, si è diffuso soprattutto in Germania e, con minore visibilità, in Francia. Grazie anche alla visibilità mediatica di cui ha goduto, il «Nuovo Ateismo» è diventato rapidamente un movimento d'opinione e i libri dei suoi rappresentanti veri e propri *best-sellers*; in ambito italiano, eccettuata la sovraesposizione mediatica del suo più famoso esponente, non se ne registra una presenza significativa¹³. Pur qualificandosi come «nuovo», le

2007. Queste idee erano già state proposte da C. SAGAN, *The Demon-Haunted World. Science as a Candle in the Dark*, New York 1997.

¹¹ S. WENDEL, *Extremistenbeschluss für Gläubige. Kleine Polemik gegen fundamentalistische Nichtgläubige*, in «Herder-Korrespondenz» 7 (Juli 2008) 359. Un esempio piuttosto preoccupante di questa violenza è il «libretto di ateismo per ragazzi dai sei anni in su» di M. Schmidt-Salomon. Mediante figure di animali, le tre religioni monoteiste vengono prima denunciate come focolai di violenza, e poi ridicolizzate: il riccio e il porcellino, se un tempo pensavano che senza Dio sarebbe loro mancato qualcosa, ora, che realmente sanno come stanno le cose, non possono che concludere che senza Dio stanno meglio, e che Dio altro non è che un mero strumento di potere inventato dagli uomini. Cfr. M. SCHMIDT-SALOMON, *Wo bitte geht's zu Gott?, fragte das kleine Ferkel - Ein Buch für alle, die sich nichts vormachen lassen*, Aschaffenburg 2007.

¹² Cfr. S. HARRIS, *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*, New York 2004; R. DAWKINS, *The God Delusion*, Boston 2006; C. HITCHENS, *God Is Not Great. How Religion Poisons Everything*, New York 2007.

¹³ È il caso del matematico Piergiorgio Odifreddi, che ripete le vecchie e obsolete critiche al Cristianesimo già presenti nell'antichità. L'idea-chiave di questo autore, le cui pubblicazioni, come del resto quelle dei «Nuovi Atei» si evidenziano per vistosi errori storici, numerose cadute di stile e imperdonabili grossolanità, si riassume nel principio: «Chi pensa non crede e chi crede non pensa», P. ODIFREDDI, *Il matematico impenitente*, Milano 2005, 120. Sempre di Odifreddi è la ripetuta sentenza: «Il faut être imbécile pour être chrétien».

questioni, obiezioni e proteste dei «Nuovi Atei» si trovano già nell'antichità, come testimonia Origene nella sua disputa con il pagano Celso: già allora, esattamente come oggi, la fede veniva considerata come espressione di ignoranza o di assoluta mancanza di intelligenza¹⁴. Ciò che, a prescindere dai contenuti, appare invece come tratto inedito è la cieca fiducia riposta dai Nuovi Atei nella possibilità della biologia evolutiva di spiegare ogni cosa¹⁵; a ciò si aggiunga la presenza mediatica che il «Nuovo Ateismo» si è procurata e che contribuisce a diffonderlo: siti web, blog, libri, riviste e convegni forniscono ai «Nuovi Atei» una rete di supporto in continua espansione¹⁶, grazie alla quale questo fenomeno cerca di accreditarsi come movimento umanistico impegnato per il bene dell'umanità¹⁷.

Pur riconoscendo che l'effettiva consistenza scientifica dei contenuti e il rigore delle argomentazioni vantati dal Nuovo Ateismo appaiono decisamente sproporzionati rispetto alla curiosità che sta suscitando¹⁸, non si deve ignorare l'accoglienza entusiastica e acritica che persone di fasce assai diverse stanno riservando a questo fenomeno; in particolare desta preoccupazione il fatto che i Nuovi Atei non si presentano come semplici negatori di Dio, ma come veri scienziati che possono dimostrare il carattere illusorio, deleterio e violento di ogni fede religiosa ed in particolare delle religioni monoteiste. Vedremo in seguito come in realtà anche lo stesso «Nuovo Ateismo» possa essere classificato come «fede», anche se, ovviamente, non nel senso di una confessione religiosa. Volendo ora considerarne i «dogmi» fondamentali, si possono elencare i seguenti punti:

¹⁴ Cfr. su questo tema A. FÜRST, «*Wer das glaubt, weiß gar nicht*». Eine Spätantike Debatte über den Universalanspruch des christlichen Monotheismus in «Orientierung» 68 (2004) 138-141.

¹⁵ Mentre un tempo erano i sociologi e gli storici della cultura che si sforzavano di ricercare l'origine della religione, oggi sono neurologi, genetisti, studiosi dell'evoluzione e medici che lo fanno, al punto che si sta diffondendo la convinzione che esista un «gene della religione», la determinazione del quale è affidato a quella scienza che va sotto il nome di «Ricerca sulla religione». Cfr. U. SCHNABEL, *Die Vermessung des Glaubens. Forscher ergründen wie der Glaube entsteht und warum er Berge versetzt*, Karl Blessing, München 2008. Cfr. anche G. M. HOFF, *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*, Kevelaer 2009.

¹⁶ L'elenco di alcuni siti è offerto da Thomas Schärfl nel suo contributo: *Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung*, in «Stimmen der Zeit» 3 (März 2008) 160, nota 1.

¹⁷ Un esempio di questo è la notizia che il Ministero inglese della Difesa sta valutando la possibilità di una «pastorale atea», tutta impostata secondo principi rigorosamente immanentistici e areligiosi. Cfr. *Atheistische Seelsorger für die Armee?*, in «Christ in der Gegenwart» 35 (2010) 2. Cfr. Anche J. BAGGINI, *Atheism: a Very Short Introduction*, Oxford-New York 2003.

¹⁸ In questa direzione, S. Orth scrive che «non bisogna dipingere il Nuovo Ateismo né come minaccia e nemmeno abusare delle discussioni che esso impone per serrarsi nei ranghi o per distrarsi da difficoltà proprie che già si hanno» (S. ORTH, *Schreckgespenst neuer Atheismus*, in «Herder-Korrespondenz» 1 [Januar 2010] 3).

- l'essere coincide con la natura cosmica, e quindi al di fuori della materia in evoluzione non c'è Dio, non c'è anima e non c'è un'altra vita dopo la morte;
- l'uomo è per intero il prodotto di una evoluzione biologica cieco e senza finalità, e pertanto non è il centro della creazione, ma soltanto un organismo marginale, «una scimmia nuda»;
- l'uomo, come ogni altro animale, è guidato da impulsi e da voglie, che costituiscono da soli l'unica base per un'etica universale;
- la natura si riproduce da sé senza uno scopo o una finalità globale che ne determini i movimenti e le mutazioni: quindi l'ipotesi di un Creatore è del tutto inutile (oltre che sbagliata);
- ogni fenomeno che accade nella natura, che costituisce tutto l'essere, è spiegabile in modo completo ed esaustivo nel solo ambito delle cause naturali: è pertanto sufficiente la sola scienza, senza alcun bisogno di ricorrere a cause divine o soprannaturali (peraltro scientificamente indimostrabili);
- tutte le dinamiche e le caratteristiche degli esseri viventi, compresa l'intelligenza e il comportamento, sono spiegabili in termini puramente naturalistici che, per i Nuovi Atei, coincidono con i principi evoluzionistici darwiniani. Ne consegue che, al di fuori dell'ambito della biologia, tutto ciò che è classificato come «spirituale» non ha nessun senso¹⁹.

Come appare da questi singoli punti, il Nuovo Ateismo non si concepisce come semplice movimento di opinione o di opposizione alla religione, ma come visione globale dell'essere, come *Weltanschauung*. Non a caso, nel giugno 2008 a Norimberga, diversi Nuovi Atei, di molteplici provenienze e numerose discipline, hanno deciso di sostituire il termine «Nuovo Ateismo», giudicato ormai inadeguato ad esprimere l'ampiezza e l'obiettivo delle loro convinzioni, con quello di «Nuovo Umanesimo»²⁰, meglio esplicativo della missione che i Nuovi Atei intendono svolgere. Attraverso una lettura delle sue idee fondamentali, il presente contributo si propone di mostrare il carattere non originale, ripetitivo e obsoleto del «Nuovo Ateismo», la cui non scientificità e ideologia lo fanno apparire piuttosto come una «religione rovesciata»,

¹⁹ I testi a cui principalmente ci riferiremo sono: R. DAWKINS, *The Blind Watchmaker*, New York 1986; D. DENNETT, *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meaning of Life*, New York 1995; S. HARRIS, *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*, New York 2004; R. DAWKINS, *The God Delusion*, cit.; D. DENNETT, *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, New York 2006; S. HARRIS, *Letter to a Christian Nation. A Challenge to Faith*, New York 2006; C. HITCHENS, *God Is Not Great. How Religion Poisons Everything*, New York 2007; P. ODIFREDDI, *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, Milano 2007.

²⁰ Cfr. A. KISSLER, *Neue humanistische Müllabfuhr*, in «Deutsche Tagespost», 15.7.2008, 9.

costruita sui propri «dogmi», indiscussi e indiscutibili, e sull'intraprendenza divulgatrice dei suoi «sacerdoti»²¹.

2. «Dio non è grande». Inutilità e danno della religione

Cosa i Nuovi Atei pensino della religione è facilmente desumibile dal sottotitolo del libro di Ch. Hitchens *Dio non è grande*, che recita: *Come la religione avvelena ogni cosa*²². La «religione» presa di mira dai Nuovi Atei è essenzialmente il monoteismo, così come storicamente rappresentato da Cristianesimo, Ebraismo e Islam: si tratta ora di mostrare il carattere intrinsecamente perverso e distruttivo delle religioni che, sotto l'apparente positività di attributi come la bontà, l'amore, la misericordia, ecc., nascondono in realtà un Dio che è foriero di crimini, violenze e nefandezze, come la storia, anche quella più recente, ha purtroppo manifestato²³. Inoltre, la convinzione che ha per lungo tempo tenuto in vita la religione, e cioè che questa sia lo stimolo e la sorgente della bontà delle azioni degli uomini, è evidentemente smentita dal fatto che la capacità di operare con amore e nobiltà d'animo è propria anche di atei e non credenti, e quindi non può essere ricondotta alla fede come a sua causa. Al contrario, sostiene Hitchens, gli uomini buoni che entrano in contatto con una religione, spesso e assai presto finiscono per corrompersi, trovando proprio nella religione la motivazione e l'occasione per comportamenti ispirati all'intolleranza, alla tirannia, alla violenza, agli stermini di massa, ecc.²⁴.

Dio, dunque, non è buono e la religione è una dannosa illusione dalla quale è oggi finalmente possibile affrancarsi in modo definitivo. Strumento privilegiato di

²¹ Cfr. G. BRÜNTRUP, *Atheismuswahn versus Gotteswahn*, in «Stimmen der Zeit» 2 (2008) 131.

²² Cfr. C. HITCHENS, *God is not Great. How Religion Poisons Everything*, cit. Christopher Hitchens è un giornalista politico inglese emigrato negli Stati Uniti, che si è sempre caratterizzato per un'innata avversione contro ogni forma di autorità e gerarchia, civile ed ecclesiastica.

²³ Il fisico tedesco B. Wowinkel, membro della Giordano-Bruno-Stiftung per la promozione dell'ateismo, ha pubblicato una lettera aperta che può ben valere come manifesto del «Nuovo Ateismo» nella sua lotta contro la religione. Si tratta di sette punti-chiave: 1. Il cristianesimo è minaccia, violenza e discordia; 2. Alla promessa di una vita nell'aldilà, è preferibile offrire a tutti una vita vivibile qui e ora; 3. Ad una fede nell'inverificabile è preferibile una scienza che offre prove certe e tangibili; 4. La Bibbia offre un'immagine della realtà sconsolata e negativa; 5. Il Cristianesimo vanta pretese razionali, ma poi ha sempre perseguitato gli «eretici»; 7. Se Dio è creatore e Signore buono, come mai lo tsunami? Cfr. B. VOWINKEL, *Gott sei Dank, ich bin Atheist*, in «Deutsche Tagespost», 22.1.2008, 12.

²⁴ Cfr. C. HITCHENS, *God Is Not Great. How Religion Poisons Everything*, cit., 173-193.

questa liberazione sono le scienze naturali, alle quali compete innanzitutto il dovere di smascherarne il declamato carattere soprannaturale mostrando come questa sia, in realtà, un mero prodotto umano e una proiezione del soggetto, come la biologia evoluzionista potrà dimostrare; ma anche la filosofia potrà dare il proprio contributo liberatorio, e avvalendosi di una corretta analisi del linguaggio potrà mostrare che la parola «Dio», e tutti gli attributi che ne derivano, è assolutamente inconsistente e impraticabile.

Il biologo inglese R. Dawkins, rappresentativo esponente del «Nuovo Ateismo», ha ripreso le critiche fondamentali alla religione e le ha fuse in una sorta di darwinismo cosmico e sociale, al fine di dimostrare l'illegittimità della religione: l'esistenza di Dio, il mondo futuro, i miracoli, e tutte le altre cose promesse dalle religioni sono infatti scientificamente infondate e razionalmente indimostrabili. Ma a parte il carattere intrinsecamente fallace della religione, questa è innanzitutto inutile, poiché si genera come tentativo di spiegare in modo soprannaturale fenomeni che possono essere del tutto spiegati con il solo ricorso alle scienze naturali²⁵; la stessa religione, prima ancora degli oggetti che essa vorrebbe spiegare, ha cause del tutto naturali, e precisamente deve la propria origine ad un «centro» cerebrale nel quale svolge la propria attività un gene di tipo «mistico», che sviluppa la fede religiosa per sostenere gli stati di insicurezza e di fatica che vengono a crearsi nel soggetto. Naturalmente si tratta di un gene che, come del resto tutti gli altri, è mero prodotto accidentale, esito imprevedibile di un processo biologico deviato²⁶: per questo la fede in Dio è uno stadio infantile, paragonabile a quello del bambino che crede di parlare con un amico immaginario²⁷, esattamente come nella preghiera, in cui l'uomo si trova ancora in quella fase di immaturità nella quale scambia i propri pensieri con un presunto

²⁵ È stato da più parti evidenziato come le pubblicazioni di Dawkins siano scientificamente inconsistenti, prive di reali argomentazioni e senza alcun confronto ragionato con le posizioni opposte sostenute da altri scienziati. Il suo permanente rifiuto di comprendere le ragioni degli avversari e valutarne i motivi di validità, fanno di Dawkins un «assolutista incapace di dialogo, al quale il progetto moderno di una società universalmente pluralista resta fondamentalmente estraneo» (G. BRÜNTRUP, art. cit., 130).

²⁶ U. Schnabel, criticando il neuropsicologo Michael Persinger, che nella sua opera *Neuropsychological Bases of God Belief* del 1987 sostiene la tesi della religione come patologia dell'ipersensibilità del cervello (stessa tesi di Dawkins e molti altri), mostra come queste e simili teorie sono in realtà smentite da molti esperimenti e del tutto prive di qualsiasi riscontro realmente scientifico. Cfr. U. SCHNABEL, *Die Vermessung des Glaubens. Forscher ergründen wie der Glaube entsteht und warum er Berge versetzt*, München 2008.

²⁷ Non diversamente, anche P. Odifreddi ritiene che chi è intellettualmente sano non ha bisogno di religioni e che «il misticismo», altro non è che «una sublimazione della libido e del principio di piacere» tipica «di coloro che hanno un senso di realtà poco sviluppato e mostrano invece un esagerato interesse per la propria soggettività: in una parola, l'adolescente e lo psicotico» (P. ODIFREDDI, *Il vangelo secondo la Scienza. La religione alla prova del nove*, Torino 1999, 18).

colloquio con Dio²⁸. Fede e preghiera sono pertanto i modi fondamentali nei quali l'uomo infantile e immaturo crea, ipostatizzandolo, un immaginario «altro» che poi chiama «Dio».

Un tratto nuovo si aggiunge a queste idee già in circolazione molto tempo prima che il Nuovo Ateismo facesse la sua comparsa²⁹, e precisamente l'assoluta convinzione che vede nella teoria darwiniana la prova scientifica dell'Ateismo che costringe alla negazione di Dio; se prima di Darwin era infatti possibile credere in buona fede all'esistenza di Dio, Darwin ha demolito tutti i pretesti per credere in un Dio Creatore e progettatore dell'universo, che ne guida sapientemente il corso in vista di un disegno preordinato e provvidenziale. Come un'avanzata teoria della probabilità congiunta alla teoria dei quanti può dimostrare, l'origine dell'universo non invoca affatto un creatore o un «disegno intelligente», e alle obiezioni che senza un intervento divino la vita non avrebbe potuto realizzarsi nel normale contesto delle condizioni naturali, Dawkins replica dicendo che, dato l'infinito numero di universi, sono infinite anche le condizioni, ragione per cui anche l'altamente improbabile trova prima o poi la sua realizzazione. In breve: nell'infinita serie delle possibilità, anche l'improbabile, da qualche parte, deve necessariamente realizzarsi³⁰. Applicato all'esistenza dell'uomo ciò significa che, per quanto improbabile possa essere la possibilità della vita umana, essa si è di fatto realizzata in quanto inclusa nelle infinite possibilità del cosmo e negli infiniti universi che esistono³¹. La conclusione appare scontata: fra spiegazioni di tipo teologico e spiegazioni di tipo scientifico sussiste totale incompatibilità, per cui è necessario scegliere o per l'una o per l'altra. Del resto, sostiene Dawkins, anche le prove filosofiche di Dio sono fallite, nonostante il tentativo di trasformarle in «argomentazioni induttivo-probabilistiche»³², e questo significa che i credenti hanno perduto la base fondamentale della loro fede.

²⁸ Anche i dogmi cristiani sono assurdi. Credere, ad es., al concepimento verginale di Maria, alla risurrezione e assunzione, o anche alla presenza reale di Cristo nelle specie eucaristiche, è altrettanto assurdo e infantile quanto il credere che di notte ci siano delle fate che riempiono i germogli di nettare; come del resto tutte le storie bibliche, quando non siano cruente e disumane, hanno valore esclusivamente letterario. Cfr. R. DAWKINS, *The God Delusion*, Boston 2006, 177-179.

²⁹ Ritroviamo queste idee, ad es., anche in Carl Sagan, Michael Shermer, Steven Weinberg, Owen Flanagan e Victor Stenger.

³⁰ Cfr. R. DAWKINS, *The Blind Watchmaker*, cit.

³¹ Cfr. R. DAWKINS, *The God Delusion*, cit., 113-159.

³² Dawkins si riferisce qui specialmente a Richard Swinburne con il suo *Is there a God?*, Oxford-New York 1996.

D. Dennett³³, pur condividendo molte idee del Nuovo Ateismo, non ne assume le espressioni più aggressive e violente contro la fede; anche per lui, tuttavia, la religione è superata e inutile in quanto le scienze, ed in modo particolare la biologia evuzionista, si sono mostrate ben più convincenti nel dare risposta alle grandi domande che fino ad ora spingevano l'uomo in direzione delle religioni³⁴. In modo particolare, come sostiene nel suo «L'idea pericolosa di Darwin», il modo cieco e impersonale con cui l'evoluzione crea la diversità e la complessità della vita rende del tutto superflua la fede in un Creatore. Come già Dawkins, così anche Dennett applica la premessa del tutto pregiudiziale che «realtà» (*Reality*) totale e «natura» (*Nature*), cioè mondo fisico-naturale, coincidono, ed essendo la natura oggetto esclusivo della scienza, in modo particolare della biologia, sarà proprio quest'ultima a mostrare l'inutilità di Dio nella spiegazione del cosmo. Si ripete dunque l'ideale che già fu di certe frange dell'Illuminismo e del positivismo in epoca moderna. Con una differenza però: se nel complesso periodo della modernità era stata per lo più la fisica ad essere impugnata come supporto scientifico per lo scetticismo e l'agnosticismo ateo, questo ruolo è oggi assunto dalla biologia, declinata esclusivamente in chiave di darwinismo ateo.

Sulla stessa linea si trova anche Ch. Hitchens³⁵, per il quale la scienza si libera di Dio mostrandone l'inutilità. Infatti la religione che la teologia cristiana vorrebbe presentare come una dimensione umana originale e irriducibile radicata nel mondo della trascendenza divina, è in realtà un fenomeno naturale spiegabile come tutti gli altri: applicando il principio del «rasoio di Ockham», e cioè che tra le molte spiegazioni che si possono addurre per la spiegazione di un fenomeno è doveroso scegliere la più semplice e meno complicata, Hitchens crede di dimostrare che la religione è un semplice «prodotto dell'uomo»³⁶. La conclusione allora sarà che se la biologia darwiniana può spiegare in modo totalmente autosufficiente la religiosità degli uomini, tutti i credenti in un Dio personale devono «convertirsi» alla verità della scienza, abbandonando fede e teologia. Non servono, inoltre, attacchi frontali alla religione, ma sarà sufficiente promuovere e divulgare le conquiste della scienza.

³³ D. DENNETT, *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, cit.

³⁴ D. DENNETT, *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meaning of Life*, cit.

³⁵ Cfr. C. HITCHENS, *God Is Not Great. How Religion Poisons Everything*, cit.

³⁶ Tutto il libro di Hitchens è ritmato da questo «dogma»: passi significativi sono tuttavia riscontrabili alle pp. 9, 12, 16, 51, 53, 95, 110, 125, 144, 148, 159, 160, 173, 192, 219, 229.

3. La fede sotto accusa

«Se qualcuno ha scritto un libro che critica la fede religiosa più di quanto ho fatto io, non ne sono informato»³⁷. Questa frase di S. Harris rivela meglio di ogni altra il reale obiettivo della «crociata» che i Nuovi Atei hanno proclamato: la cancellazione della fede religiosa come tale, quale male intrinsecamente pernicioso e disumanizzante; e la fede che il Nuovo Ateismo, per obbligo morale verso l'umanità, deve contrastare è prevalentemente quella professata dai monoteismi storici ed in particolare dal Cristianesimo³⁸.

Appartiene alle convinzioni fondamentali dei Nuovi Atei che la liberazione dalla fede sia liberazione da una sofferenza inutile. Anche se la fede è solo una sorta di insondabile «buco nero» della coscienza, all'interno del quale si incrociano credenze che vanno dagli UFO alle streghe, dalle anime agli angeli, dai diavoli al paradiso e a Dio, il potere di convincimento che ogni fede detiene conduce prima o poi i propri adepti a ritenere che le rispettive divinità comandino la distruzione degli avversari; e sarà così che un musulmano radicale crederà che la volontà di Dio sia la distruzione di Israele o degli Stati Uniti, un sionista sarà convinto che Dio vuole la distruzione di tutti i palestinesi, mentre un cristiano crederà che bombardare cliniche dove si praticano aborti sia un atto meritorio per il paradiso. Dunque, anche se la fede è espressione di una coscienza infantile e immatura, non per questo è meno pericolosa³⁹. Questa tesi riceve conferma dalla storia, dove si assiste al fatto che la fede religiosa provoca perversimenti e iniquità morali che poi si consolidano e tramandano nel tempo. E a nulla vale l'obiezione che la fede non si identifica con il fanatismo religioso, poiché i Nuovi Atei sono convinti che non è un eccesso di fede, ma la natura stessa della fede a favorire processi di intolleranza e di violenza⁴⁰. Insomma, liberare dalla fede è realizzare una umanità migliore, e come una volta l'imperfezione del mondo era ricondotta ad un misterioso peccato originale, il peccato originale di oggi è proprio la fede: se non fosse riuscita ad affermarsi, questa è la conclusione, il mondo non sarebbe forse un paradiso, ma nemmeno quell'inferno reso tale dalla fede e dalle sue presunte divinità⁴¹.

³⁷ Citazione tratta da J. F. HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo*, Brescia 2009, 41.

³⁸ Cfr. G. DE ROSA, *Il nuovo anticristianesimo*, in «La Civiltà Cattolica» 3832 (20 febbraio 2010) 384-392.

³⁹ S. Harris la definisce «intrinsecamente pericolosa» (S. HARRIS, *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*, New York 2004, 38).

⁴⁰ Cfr. R. DAWKINS, *The God Delusion*, cit., 308.

⁴¹ Cfr. M. STRIET, *Sorgen mit dem lieben Gott. Der Atheismusdebatte gewinnt wieder an Gewicht*, in Id. (hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Freiburg i. B. 2008, 100.

La fede, dunque, nella visione dei Nuovi Atei, è una sostanziale mescolanza di idee deleterie e patologiche che, almeno apparentemente, soddisfano quell'avidità illimitata che spinge gli esseri umani verso inutili illusioni che promettono ciò che non esiste, favorendo così altrettante disillusioni che conducono lentamente ad una frustrazione che è potenziale violenza. La «fede» dei Cristiani, dei Musulmani e degli Ebrei, equivale all'«avidità» del Buddismo, e come Buddha riconduceva la sofferenza all'umana tendenza ad aggrapparsi ossessivamente alle cose, fino a restare poi delusi di fronte alla loro fugacità, così accade in ogni fede religiosa, almeno fino a che l'umanità non ne sia guarita⁴². Lo stesso Cristianesimo, che pur vorrebbe accreditarsi come religione dal volto umano, non fa eccezione: anzi, è proprio riferendosi alla Bibbia che i Nuovi Atei la dichiarano un libro immorale, che non solo non insegna la fratellanza e la pace, ma, al contrario, istiga alla violenza e al conflitto. Il Dio dell'Antico Testamento, infatti, è un personaggio decisamente immorale, sciovinista, razzista, collerico e sanguinario, con tratti omofobici e ossessivi⁴³; e le cose non cambiano nemmeno nel Nuovo Testamento, dove la figura di Gesù, che molti vorrebbero diversa dal Dio veterotestamentario, predica in realtà la rinuncia, la tristezza e la negazione della gioia. Sarebbe qui da osservare che i Nuovi Atei, a proposito della lettura della Bibbia, si pongono paradossalmente sullo stesso piano degli estremisti che essi stessi contestano, dei quali condividono il presupposto mai apertamente confessato di una lettura «letterale» dei testi sacri: da qui le obsolete accuse come quella, solo per citare un esempio, che datazione e dettagli della passione di Gesù sono già sufficienti ad escludere l'origine divina della Bibbia. Particolarmente sconcertanti sono, per Hitchens, i racconti dell'infanzia di Gesù riportati da Matteo e Luca, che a causa delle loro evidenti divergenze lo fanno concludere che «o i vangeli, in qualche modo, sono verità letterali, o il tutto è sostanzialmente una frode, e per giunta forse anche immorale»⁴⁴. Infine, dopo avere ricordato che anche l'esistenza di Gesù è «altamente discutibile», Hitchens conclude che «i testi fondamentali (della fede) sono palesemente delle favole», destinate a rivelare tutta la loro inconsistenza alla luce dei principi darwiniani dell'origine del cosmo e dell'origine della specie umana⁴⁵.

⁴² Cfr. S. HARRIS, *Letter to a Christian Nation. A Challenge to Faith*, cit.

⁴³ È doveroso osservare, anche solo *en passant*, che l'«ira di Dio» che tanto scandalizza i Nuovi Atei è qualcosa di assolutamente e completamente diverso da ciò che intende, ad es., Dawkins. Questa «ira di Dio» infatti «non ha niente a che fare con la ricerca di vendetta, ma designa invece il ristabilimento del diritto, cioè il risanamento della società» (G. LOHFINK, *Welche Argumente hat der neue Atheismus? Eine kritische Auseinandersetzung*, Bad Tölz 2008, 109).

⁴⁴ C. HITCHENS, *God Is Not Great. How Religion Poisons Everything*, cit., 114.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, 109 ss.

A differenza degli atei illuministi, che pur combattendo la fede riconoscevano ai credenti il diritto di esprimerla, i Nuovi Atei ritengono che la liberazione dalla fede implichi anche l'intolleranza del suo esercizio: deve essere sradicata non solo la fede, ma anche la garbata e civile tolleranza di essa, poiché anche i cosiddetti «religiosi moderati» sono, in quanto credenti, responsabili dei conflitti religiosi che insanguinano il mondo. Non esiste quindi differenza tra fanatismo religioso e fede, poiché è la fede come tale, anche quella «moderata», che è pur sempre «un aperto invito all'estremismo». Scrive Dawkins: «Finché accetteremo il principio secondo il quale la fede religiosa va rispettata in quanto tale, sarà difficile negare rispetto alla fede di Osama Bin Laden e dei terroristi suicidi. L'alternativa, così palese che in teoria parrebbe superfluo incoraggiarla, è rinunciare all'idea che la fede vada di per sé rispettata. Questo è uno dei motivi per cui faccio tutto il possibile per mettere la gente in guardia contro la religione, e non solo contro quella dei cosiddetti "estremisti"»⁴⁶. Chi dunque volesse ancora sostenere che la religione svolge un ruolo positivo nella società in forza della sua valenza socialmente educativa, e di adoperasse per ottenerle finanziamenti e agevolazioni da parte dello Stato, andrebbe paragonato a chi fa opera di propaganda per la «violenza sui minori».

Ma qual è, dal punto di vista scientifico, l'origine della religione, e con essa della fede? La risposta dei Nuovi Atei fa consistere la genesi del sentimento religioso nella proiezione all'infinito dei desideri umani, riprendendo così l'antica tesi di Feuerbach, senza tuttavia l'intensità argomentativa e l'impegno teoretico del filosofo tedesco. Dawkins, ad es., presenta la religione come contenuto psicologico che l'uomo si crea a partire da ciò che spera, e dunque come l'esito di attese che, nella loro impellenza, finiscono per diventare «realtà»; in questa sua convinzione, Dawkins ignora però che è proprio l'attuale psicologia, partendo dall'indagine dei fondamentali meccanismi cognitivi dell'uomo, a concludere che il soggetto tende a riconoscere come realtà vera ciò che già da tempo ritiene vero, e non gli oggetti futuri delle sue speranze: a far sorgere la realtà dall'attesa non è dunque il futuro, ma il passato e il presente in quanto fungono da orizzonte nel quale le convinzioni si ripetono e resistono all'usura del tempo. La conclusione pertanto è che se un individuo visse di ciò che spera in quanto lo trasforma in realtà, la sua vita non avrebbe lunga durata. Inoltre, la tesi della religione come una sorta di «virus mentale» che sarebbe del tutto assente se il cervello fosse sano, non è essa stessa in grado di rendere ragione della presenza e dell'origine delle convinzioni «malate»: attribuire infatti le patologie spirituali, e dunque anche la religione, a non bene identificati «geni egoistici», appare un'assunzione del tutto infondata, molto più simile alla fantascienza che non alla scienza.

⁴⁶ R. DAWKINS, *The God Delusion*, cit., 302.

L'importanza attribuita dai Nuovi Atei a tutti quei fattori biologici e psicologici che sono implicati nella genesi del sentimento religioso, vengono prima assolutizzati e poi fatti valere come motivo per escludere Dio, la sua trascendenza e la sua presenza come Persona reale nel cuore dell'uomo: si tratta di una conclusione che solo un pregiudiziale intento ateistico può giustificare. I Nuovi Atei, inoltre, non prendono mai in considerazione che vari elementi che intervengono nell'atto di fede, quali l'immaginazione, la creatività, l'appartenenza sociale, la vita emotiva e vari altri fattori psichici, che essi ritengono «oggetti naturali», non solo non vengono esclusi, eliminati o ignorati, ma, al contrario, pienamente mobilitati, richiesti e armonizzati dalla presenza di un Dio personale desideroso e capace di intrattenersi con l'uomo. In altre parole, ciò che di per sé è meglio spiegabile con Dio, il Nuovo Ateismo lo presenta come negazione del bisogno di Dio.

Un discorso realmente scientifico, inoltre, non può non avvertire che anche l'ingenua semplificazione naturalistica della religione a mero residuo culturale o eredità di norme sessuali repressive e di comandamenti anti-esistenziali non è accettabile: a prescindere dal fatto che gli stessi precetti ed espressioni dottrinali di una religione sono sempre successivi al concreto rapporto vitale con il Sacro e il Divino, non è difficile immaginare che non appena questi diventassero un peso insopportabile e privo di ogni giustificazione motivante, verrebbero immediatamente abbandonati. Anche la tesi che attribuisce alle religioni la responsabilità dei conflitti della storia non è ugualmente proponibile, essendo abbastanza evidente che le religioni costituiscono il frequente pretesto per mascherare interessi socio-economici e politici che sono la reale causa delle guerre e delle ostilità; non si può certo escludere che anche una religione possa venire contagiata dalla logica perversa della violenza e della sopraffazione, ma, proprio da questo punto di vista, il tanto disprezzato Cristianesimo è dotato di un'altissima capacità autocritica, sia nei contenuti che nei comportamenti. E all'accusa mossa dai Nuovi Atei secondo cui le religioni «possiedono» Dio piegandolo ai loro scopi, va replicato che l'esperienza religiosa è essenzialmente caratterizzata da un rapporto di darsi e sottrarsi di Dio⁴⁷ che, proprio per questo, impedisce il possesso e l'uso strumentale della divinità, favorendo la messa in discussione di tutto ciò che tende a diventare un possesso umano di Dio. Non può essere inoltre trascurato il fatto che Gesù Cristo rappresenta una critica efficace e non violenta della stessa violenza, e che di fronte al pericolo che la mente umana si faccia «produttrice di idoli», la fede e la teologia cristiana hanno qualcosa da opporre che è assai più efficace e convincente del Nuovo Ateismo⁴⁸.

⁴⁷ Cfr. S. GRÄTZEL – A. KREINER, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 1999, 159.

⁴⁸ Cfr. P. TILlich, *A History of Christian Thought*, New York 1969, 264. Cfr. anche F. BOUSQUET – P. CAPELLE (edd.), *Dieu et la raison. L'intelligence de la foi parmi les rationalités contemporaines*, Paris 2005.

A ben guardare, l'attacco rivolto dal Nuovo Ateismo alla religione è, filosoficamente parlando, il rifiuto del teismo, cioè di un unico principio trascendente e creatore dell'universo, e da questo punto di vista la domanda che il Nuovo Ateismo ripropone è, ancora una volta, se il teismo sia moneta «fuori corso» o possieda ancora una sua validità⁴⁹. Su questo punto va riconosciuto che un'eccessiva pratica del metodo ermeneutico-biblico, a scapito del carattere argomentativo e fondativo del pensiero teologico, ha in parte favorito certe derive fondamentaliste che i Nuovi Atei astutamente chiamano in causa per denigrare la religione: ricordando che «è illusorio pensare che la fede con una ragione debole abbia maggiore incisività»⁵⁰, è piuttosto opportuno e urgente riprendere la pratica delle «prove di Dio», al fine di smascherare il carattere irrazionale e violento di ogni fede, compresa quella dei «Nuovi Atei», che pretenda di affermarsi al di fuori della *quaestio de veritate*⁵¹, senza della quale non si potrà mai realmente sapere se «è veramente Dio, quello che ritorna, o non si tratta piuttosto del ritorno di vecchi e nuovi dei»⁵².

Va infine riconosciuto che l'indebolimento del Dio biblico della rivelazione cristiana, che proprio come tale esige l'impegno della ragione, non solo non ha condotto alla fine della religione, ma ha favorito il proliferare di numerose e molteplici forme di religiosità che assomigliano più ad un «ateismo religioso» (*religionsfreundliche Gottlosigkeit*) che non ad una vera religione⁵³. In questo contesto, anche il Nuovo Ateismo può contribuire a comprendere che antidoto al politeismo incontrollato e all'idolatria non può essere l'ateismo stesso, di per sé insufficiente, ma solo la fede in un Dio unico e vero, che rivelandosi all'uomo, si è definitivamente sottratto alle manipolazioni strumentali e ideologiche di questo⁵⁴. Se la religione è realmente un'abisale attesa dell'Infinito, quel sano uso della ragione che i Nuovi Atei sistematicamen-

⁴⁹ Cfr. M. STRIET (hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Freiburg i. B. 2008, 9.

⁵⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio. Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione*, n. 48.

⁵¹ «Una teologia che rinunciasse a interrogarsi sulla realtà di quel che essa pensa potrebbe risparmiarsi le restanti sue fatiche» (K. MÜLLER, *Ai confini del sapere. Introduzione alla filosofia per teologhe e teologi*, Brescia 2006, 145).

⁵² W. KASPER, *Vorwort zur Neuauflage*, in Id., *Der Gott Jesu Christi*, (Band 4 der Reihe WKGS) Freiburg-Basel-Wien 2008, 22.

⁵³ Cfr. J. H. TÜCK, *Rebellion gegen Gott. Glauben, nicht mehr glauben zu können*, in M. STRIET (hg.), *op. cit.*, 119.

⁵⁴ Cfr. J. RATZINGER, *Glaube - Wahrheit - Toleranz*, in Id., *Glaube-Wahrheit-Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, 170-186; L. LUGARESI, *E il neopoliteismo sfida il cristianesimo*, in «Vita e Pensiero» 6 (2009) 71-86; G. MUCCI, *Il nuovo politeismo*, in «La Civiltà Cattolica» 3842 (17 luglio 2010), 151-156.

te trascurano potrebbe realmente aiutare l'uomo a non cedere a fantasie religiose malvagie o distruttive che altro non sono, questa volta sì e realmente, un'«illusione di Dio».

4. Il semplicismo antiteologico dei Nuovi Atei

Volendo valutare dal punto di vista teologico le accuse mosse dal Nuovo Ateismo alla fede, è necessario chiedersi cosa sia questa «fede» di cui parlano i Nuovi Atei. Le numerose (e noiose) pagine ad essa dedicate, rivelano che la fede si riduce sostanzialmente ad un «credere senza prove», cioè al ritenere realmente esistenti cose per le quali non c'è possibilità di fornire indizi o fondamenti⁵⁵. Riproponendo la concezione di fede teoretico-istruttiva, peraltro già da tempo teologicamente superata, e cioè di una fede che è un bagaglio di proposizioni «soprannaturali» che l'uomo deve credere in quanto rivelate da Dio, il Nuovo Ateismo identifica la fede con un intelletto debole e dunque fundamentalmente irrazionale. La fede è allora un sapere deficitario e confuso, caratterizzato non da un contenuto, ma dal fatto che si «crede senza prove», come nel caso di Dio o dell'anima; senza contare che il tentativo di provare le verità della fede, se mai potesse riuscire, coinciderebbe con l'immediata autodissoluzione della fede, poiché ciò che è «provato» è scientifico, e se c'è scienza non può più esserci fede.

Anche se i Nuovi Atei non definiscono mai con precisione epistemica cosa sia una «prova», è facile capire che «prova» è tutto ciò che è scientificamente indagabile, empiricamente accessibile e pubblicamente osservabile: ma se la religione si fonda su affermazioni «straordinarie» che esigono prove altrettanto «straordinarie» che evadono dai poteri delle scienze, ecco che la fede diventa *ipso facto* fantasia. In altre parole, dopo avere riservato la «prova» alla sola scienza naturale, il Nuovo Ateismo conclude che le idee religiose e ogni presunta verità «di fede» non possono legittimamente pretendere di essere delle verità; di conseguenza, poiché è del tutto priva di quelle prove che fanno della scienza un reale sapere, la fede è un uso improprio della mente, che forma quella zona culturale perversa chiamata appunto «fede» e con la quale un dibattito razionale risulta del tutto impossibile⁵⁶. Bisogna allora riconoscere che tutti i libri della fede (Corano, Bibbia, ecc.) che sono stati ritenuti sacri

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, 277-279.

⁵⁶ Cfr. S. HARRIS, *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*, cit., 21.

nel corso dei secoli, godono di una sacralità ad essi attribuita dalla fede, e quindi sostanzialmente nulla.

Sorge a questo punto una domanda: se la fede non ha delle prove, e dunque è fondata nell'irrazionale, come se ne spiega una presenza così diffusa e massiccia? Diverse teorie psicologiche e sociologiche hanno offerto spiegazioni sulla fede convincenti, ma troppo circoscritte a condizioni contingenti e quindi non definitive: M. Shermer, ad es., mostra che l'origine della fede religiosa va cercata nella necessità umana di modelli o di senso, ma, pur offrendo elementi utili, resta ancora troppo «spirituale» e troppo «filosofica» (leggasi poco naturalistica); anche recenti tentativi di spiegare la fede in termini puramente neurologici non sembrano del tutto esaustivi.

Da dove ha dunque origine questa tendenza alla fede, così tenacemente durevole e curiosamente persistente? Con sconvolgente semplicità, S. Harris risponde: «La credulità, una volta acquisita la velocità di fuga sufficiente per sfuggire ai vincoli del dibattito terreno (come la ragionevolezza, la coerenza interna, la civiltà e la schiettezza), produce come suo frutto la fede»⁵⁷. La fede ha quindi origine dall'inclinazione alla credulità che si è consolidata in abitudine stabile e permanente, una sorta di *habitus* dei pigri e degli ingenui, per spiegare la quale non è necessario il ricorso a rivelazioni soprannaturali, ma è sufficiente limitarsi alla «selezione naturale»: ciò significa che molti uomini e donne sono inclini a credere e a cedere alla fede perché non si sono evoluti e non ce l'hanno fatta a sopravvivere all'avvento della scienza e della ragione (naturalmente come i Nuovi Atei le intendono). Nel tentativo di dare un quadro scientificamente più plausibile, Dawkins afferma che la tendenza alla fede è talmente radicata nei mammiferi umani, che la sua spiegazione non può risiedere nelle scienze della cultura (antropologie), ma deve essere cercata nella teoria evoluzionista, di cui lo stesso Dawkins offre un saggio decisamente semplicista e rasente la banalità: poiché la fede o la religione sono le entità che hanno stimolato la sopravvivenza e trasmissione dei geni umani nel corso della loro evoluzione, è la sopravvivenza del gene, e non Dio a costituire la spiegazione ultima della fede e di ogni religione. E poiché i geni umani devono sopravvivere anche nelle future generazioni, è necessario che producano organismi umani dotati di quegli stessi caratteri che ne consentiranno la riproduzione: e uno di questi è costituito proprio dall'attrazione della specie umana verso l'illusione di Dio e le altre invenzioni della fede⁵⁸.

La natura del presente contributo e la debolissima competenza dell'autore in

⁵⁷ *Ibid.*, 56.

⁵⁸ Cfr. R. DAWKINS, *The God Delusion*, cit., 162-166.

materia non consentono una discussione estesa e documentata. Ci limitiamo a due osservazioni.

L'idea che la fede sia l'esito di uno sviluppo deviato, come sostiene Dawkins, non è coerente con le premesse che la ispirano: la lettura darwinista della realtà totale (il darwinismo dei Nuovi Atei non è l'unica forma di darwinismo e, forse, nemmeno la più fedele) esclude infatti la possibilità di sviluppi deviati, poiché, se si tiene per fermo che l'evoluzione procede senza finalità e in modo assolutamente cieco, non è possibile stabilire un orizzonte di regole o di leggi che fungano da discriminante per individuare la devianza o l'accidentalità; anche quest'ultima, infatti, è espressione di libertà e possibilità, che tuttavia, nella visione di Dawkins, non hanno alcun diritto di cittadinanza. Inoltre, l'ammissione di entità o processi «accidentali» distinti da quelli «essenziali», e quindi l'ammissione della libertà rispetto alla necessità, invalida il principio biologista della totale assenza di valori e finalità: il tentativo di sostituire la differenza fra valido e non-valido con la differenza biologica fra utile e inutile alla vita riposa infatti su una valutazione che non è di natura biologica, ma valoriale e quindi, in ultima analisi, filosofica e spirituale.

La seconda osservazione si riferisce alla spiegazione decisamente debole dell'origine della fede. Sembra che lo stesso Dawkins se ne accorga, quando osserva che, pur potendo la religione favorire direttamente la sopravvivenza del singolo e/o del gruppo, dichiara che non sempre questo avviene; a prescindere da ciò, è innegabile che ci siano persone capaci di credere o continuare a credere anche quando la fede non è «adattativa», cioè facile e spontanea (come può accadere, ad es., nella prova e nel martirio). Di fronte a questo fatto, le spiegazioni addotte non risultano sufficienti a fondare «scientificamente» quella presunta follia con la quale Dawkins e altri identificano la fede⁵⁹. Pur non confessando questa difficoltà di cui oltretutto si rende conto, Dawkins (smentendo la dichiarata autosufficienza della biologia per la spiegazione del tutto) delega il compito di dare una spiegazione esclusivamente naturalistica della fede ad altre discipline, fra le quali e innanzitutto all'antropologia⁶⁰: grazie a questa disciplina è possibile osservare che poiché il cervello non presenta alcuna caratteristica specificatamente religiosa, bisogna concludere che la fede non si trova originariamente come corredo del cervello, ma è un prodotto indiretto di sistemi cerebrali, un «portato non funzionale di un dispositivo utile» che si è evoluto per altri scopi⁶¹. In breve: l'unica conclusione realmente evoluzionista è che la fede è come

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, 179.

⁶⁰ L'autore scelto da Dawkins è Pascal Boyer con il suo *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York 2001.

⁶¹ R. DAWKINS, *The God Delusion*, cit., 188.

un virus che si è accompagnato a sistemi cognitivi già precedentemente selezionati e dotati di particolare capacità di sopravvivenza ma di per sé privi e indifferenti alla capacità di essere portatori di fede⁶². Come si può vedere, dopo essersi prefissato l'obiettivo di fornire una spiegazione esclusivamente naturalistica della fede religiosa, Dawkins abbandona il darwinismo rigoroso (almeno quello della sua versione) e riconosce, anche se non lo ammette, che il naturalismo non è sufficiente, da solo, a spiegare la totalità dell'essere e delle sue manifestazioni.

5. La «fede» acritica del Nuovo Ateismo

Una critica così radicale e violenta alla fede, come quella portata dai Nuovi Atei, non è essa stessa immune da un contagio di «fede», e non potrebbe essere diversamente, in quanto ogni percorso che voglia verificare la validità di un'affermazione o ipotesi di ricerca, deve nutrire, insieme alla fiducia di poter giungere al risultato, anche un'originaria fiducia nella capacità della mente di attingere la verità. Anche nel caso del dubbio, quando cioè si mette in discussione qualcosa, la fiducia nella capacità di cogliere la verità resta la premessa inalterata per avanzare nella verifica: ogni dubbio implica la fiducia di poter sconfiggere il dubbio. In questo senso, totalmente trascurato dai Nuovi Atei, la «fede» (che qui sarebbe meglio definire come «credenza») dimora presso le radici sia della religione che della scienza⁶³. Senza poi dimenticare che anche la scienza, che il Nuovo Ateismo vorrebbe come unico sapere legato alla realtà e alieno da ogni distrazione dal reale, fa spesso uso di immagini e concetti privi di corrispondenza «reale»⁶⁴.

In ogni caso, va riconosciuto che ogni uomo che cerca la verità crede innanzitutto nel valore e nella possibilità di farlo. Anche i Nuovi Atei, pur senza ammetterlo, credono che il mondo naturale sia intelligibile e offra la verità di sé, e proprio per questo ritengono importante esplorarlo e analizzarlo. Pretendere di dimostrare questo principio, è a sua volta un tentativo che presuppone il principio, e pertanto dimostrare l'originarietà della fede mette già in evidenza la fede nella dimostrabilità della fede stessa. La fede è dunque inevitabile, anche nell'orizzonte della scienza, almeno della scienza «scientifica». Pertanto quando S. Harris, in buona compagnia, sostiene che

⁶² Cfr. *ibid.*

⁶³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio. Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione*, n. 32.

⁶⁴ Cfr. G. LOHFINK, *op. cit.*, 55.

la rimozione totale della fede è condizione essenziale per il trionfo della ragione, compie un atto di fede: che cioè un mondo senza fede è possibile e che impegnarsi per migliorarne la vivibilità ne valga la pena. Si può dire che nel loro combattimento contro la fede i Nuovi Atei siano animati da una fede incrollabile, ignorando che questa sostiene e guida la loro attività cognitiva e di ricerca. Inoltre, sia detto senza ironia, non solo i Nuovi Atei credono, ma credono anche, e senza ombra di dubbio, che la loro intelligenza abbia conseguito i risultati più salutari per l'umanità: lo dimostrano i toni messianici dei loro scritti e l'assoluta sicurezza che li dispensa dall'offrire ragioni e motivazioni all'invito rivolto agli uomini di seguire le loro teorie⁶⁵.

In breve: i Nuovi Atei credono e invitano a credere in ciò che essi credono.

Va però osservato che a differenza della teologia, che in quanto «scienza della fede» non si sottrae al foro della ragione e richiede almeno i *praeambula fidei*, la «fede» dei Nuovi Atei, che è il naturalismo scientifico, risulta piuttosto debole e ingenuo, poiché si fonda sull'assunto che l'evoluzione della mente umana è gradualmente passata da uno stato naturale privo di intelligenza a quello intelligente attuale, non fornendo alcuna ragione plausibile sul perché il corso dell'evoluzione sia terminato nell'effettiva capacità di conoscere il reale⁶⁶. Se ne era accorto lo stesso Darwin, come testimonia una lettera ad un amico: «Sorge sempre in me l'orribile dubbio: le opinioni della mente umana, che si sono sviluppate dalla mente degli animali meno nobili, hanno valore o non sono affatto attendibili? Ci si potrebbe fidare delle opinioni della mente di una scimmia, ammesso che nella sua mente ce ne siano?»⁶⁷. Questo dubbio non trova nessuna considerazione presso i Nuovi Atei.

Quella che i Nuovi Atei chiamano «fede», nella migliore delle ipotesi un sistema di proposizioni di origine soprannaturale, è in realtà una caricatura della fede, che ne trascura totalmente il carattere personale e il significato esistenziale. Fedeli ai canoni del naturalismo, la forma più radicale di ateismo, i Nuovi Atei non possono porre la domanda sull'uomo e sulla sua essenza, sul dinamismo di ricerca della verità e sul desiderio di un mondo di valori; anche se, bisogna osservare, il desiderio di un

⁶⁵ «Dawkins e i suoi colleghi dichiarano che il riferimento a Dio è irragionevole, ma ciò che è veramente irragionevole è il loro rifiuto di cercare una spiegazione ultima al perché l'universo sia intelligibile, perché valga la pena cercare la verità e perché possiamo fidare nella nostra mente quando cerca di arrivare a una conoscenza più profonda e alla verità» (J. F. HAUGHT, *op. cit.*, 89).

⁶⁶ È stato, fra gli altri, A. Plantinga ad avere mostrato come, sulla base della prospettiva naturalistica, l'attendibilità delle nostre facoltà cognitive risulta assai improbabile: da qui consegue immediatamente una conclusione scettica. Cfr. A. PLANTINGA, *How Naturalism Implies Skepticism*, in A. CORRADINI – S. GALVAN – E. J. LOWE (edd.), *Analytic Philosophy Without Naturalism*, New York-London 2006.

⁶⁷ C. DARWIN, *Lettera a William Graham del 3 luglio 1881*, in *The Life and Letters of Charles Darwin*, New York 1959, 285.

mondo senza Dio e senza religioni, dai Nuovi Atei ritenuto come il migliore dei mondi possibili, testimonia che anch'essi non sono indifferenti ai valori⁶⁸, e pur mostrando una certa incoerenza con il loro naturalismo radicale, rivelano che la questione del senso, intimamente congiunta al senso religioso, è negabile più a parole che nei fatti.

La riduzione naturalistico-biologica dell'esperienza a mera materialità in evoluzione impedisce ai Nuovi Atei di considerare l'originalità di altri canali e altri orizzonti, primo fra tutti quello delle relazioni interpersonali. Nell'orizzonte dell'amore, ad es., si manifesta chiaramente che la conoscenza di coloro che si amano non è la conclusione di processi fisico-biologici privi di coscienza e finalità, quanto piuttosto l'esito di una reciproca fiducia che consente la reciproca conoscenza; chi pensasse ingenuamente di conoscere l'amore trattando l'alterità e la soggettività di una persona come mero oggetto naturale, per nulla distinto dalle altre realtà biologiche, non avrebbe mai accesso alla relazione interpersonale, allo stesso modo in cui l'incontro con un'opera d'arte non darebbe mai l'avvio all'esperienza estetica, se venisse a mancare quel coinvolgimento emotivo e personale del tutto estraneo alle scienze naturali⁶⁹. È innegabile che anche nella fede e nella genesi della religione siano implicati fattori biologici e psicologici, ma questi, oltre a non poter fungere da principio esplicativo onnicomprensivo della fede, non escludono affatto la possibilità di far parte di un più ampio processo che Dio stesso conduce e per il quale si serve anche di essi; fattori come la creatività, l'appartenenza sociale, la vita emotiva e vari altri fattori psichici non solo non sono esclusi dall'atto di fede, ma da esso e in esso pienamente coinvolti, unificati e integrati.

Infine, occorre osservare che il Nuovo Ateismo non si limita a verificare solo il misurabile aderendo ai soli fatti indagabili (come i suoi canoni impongono), ma trascende l'ambito empirico per dichiarare che il non scientificamente misurabile non esiste affatto: ora, se di Dio non esistono prove scientificamente accessibili (leggasi di tipo naturalistico) deve essere necessariamente vero l'ateismo, e questo per assenza di prove contrarie⁷⁰. S. Harris, ad es., sostiene che le verità di fede, e quindi prima di

⁶⁸ Cfr. M. STRIET, *Sorgen mit dem lieben Gott. Der Atheismusdebatte gewinnt wieder an Gewicht*, in *Id.*, *op. cit.*, 106.

⁶⁹ Il naturalismo scientifico ignora il lato soggettivo della natura, specialmente la nostra esperienza interiore, considerandolo irrilevante per una comprensione essenziale dell'universo. La paura e l'avversione che i Nuovi Atei dimostrano per la fede «senza prove» corrisponde alla tendenza del loro naturalismo ad escludere che qualsiasi elemento soggettivo, persino l'intelligenza critica di un individuo, sia una componente essenziale del mondo reale.

⁷⁰ Cfr. J. F. OWEN, *The Problem of the Soul*, New York 2002, 167-168.

tutto l'esistenza di Dio, dovrebbero essere dimostrate indipendentemente dalla fede; ma al di fuori della fede c'è solo la scienza, e poiché la scienza non è stata in grado di trovare Dio (e le prospettive che possa riuscirci sono alquanto esigue) se ne deve concludere che l'unica posizione a disposizione dell'uomo ragionevole è l'ateismo⁷¹. Senza chiamare in causa il principio secondo il quale l'assenza di prove per Dio non è prova di assenza (principio costantemente ignorato dai Nuovi Atei), andrebbero ricordate le molteplici «prove di Dio» che nel corso della storia sono state elaborate, e che i Nuovi Atei quasi mai discutono, se non in qualche sporadico caso, banalizzandole, come accade per Tommaso d'Aquino, a proposito del quale crea sconcerto il modo mistificante e disinformato con cui Dawkins presenta le «cinque vie», mostrando tutto il suo disagio a muoversi in un terreno a lui totalmente sconosciuto ed estraneo. Pur non potendo esigere che un cultore di altre discipline abbia piena conoscenza delle tematiche filosofiche, è doveroso richiedere ad uno scienziato che sia degno di questo nome almeno di riconoscere che al di fuori della sua disciplina esistono anche altri saperi la cui diversa scientificità non è affatto indice di non-scientificità. A proposito poi delle «prove» della fede in genere, e di quelle offerte da san Tommaso in specie, sarebbe sufficiente non confondere la «fondatezza della fede», in vista della quale vengono elaborate le «prove di Dio», con il «fondamento della fede», che è e non può che essere lo stesso Dio che si rivela⁷².

In conclusione, la critica alla fede elaborata dal Nuovo Ateismo rivela che non è la «fede» il reale problema dei Nuovi Atei, ma il corretto ed integrale esercizio della ragione, una presenza maggiore del quale potrebbe correggere innanzitutto non tanto i difetti teologici, quanto piuttosto e prima di tutto quelli epistemologici: infatti, solo una riflessione filosofica seria sulla natura della fede e sulla sua pretesa di validità universale potrebbe dare alle obiezioni del Nuovo Ateismo una minima parvenza di dignità razionale⁷³. Se solo ai Nuovi Atei venisse in mente di considerare che la fede religiosa è una particolare specificazione di quella fede naturale che guida e ispira l'esistenza di ogni uomo, si accorgerebbero ben presto che ad essere contraria alla ragione non è la fede, ma la loro «fede» in una ragione contraria alla fede. A quanto pare, però, una simile considerazione è proibita proprio da quella stessa «fede» che essi professano. Scrive con arguta ironia J. F. Haught: «La fede, per i nuovi atei, è l'equivalente del darwinismo per i creazionisti. Ci si liberi dalla fede e tutto miglio-

⁷¹ Cfr. S. HARRIS, *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*, cit., 43-68.

⁷² Cfr. G. BRÜNTRUP, art. cit., 131.

⁷³ Cfr. S. WENDEL, art. cit., 360.

rerà. Per Dawkins, Harris e Hitchens bandire la fede dalle nostre menti e dalla vita pubblica è la panacea che metterà fine alla sofferenza e al male, nella misura in cui la natura lo permetterà. E il modo migliore per eliminare la fede non passa attraverso la violenza e nemmeno attraverso l'azione politica, ma dal nutrire le menti con la scienza e la ragione. I nostri amici atei credono fermamente nell'efficacia di questo programma. Se non altro, quando il Figlio dell'Uomo tornerà, sulla terra sarà rimasto almeno un esempio di fede»⁷⁴.

6. Naturalismo contro teismo

Fra i tratti caratterizzanti il Nuovo Ateismo emerge l'assoluta e incondizionata accoglienza del naturalismo metodologico come unico metodo genuinamente scientifico per attingere la verità delle cose⁷⁵. In generale, per «naturalismo» si intende la teoria secondo cui ogni cosa, almeno in linea di principio, è completamente descrivibile e spiegabile nei termini delle scienze fisiche, procedendo dal presupposto che la natura coincide totalmente con la struttura spazio-temporale ed è in sé pienamente autosufficiente. Accompagnato dall'attributo «metodologico», il naturalismo si configura come rifiuto pregiudiziale a coinvolgere realtà soprannaturali nella spiegazione dei fenomeni naturali, stabilendo che l'adesione al naturalismo implica ed esige l'ateismo. K. Nielsen, un rappresentativo esponente di questa tendenza, ha esplicitamente affermato che, accettando il naturalismo, si accetta anche che non vi sia alcun Dio, e che pertanto si possa dare un senso alla vita anche senza ricorrere a qualche credenza in Dio, e il naturalismo potrà anche dimostrare che fede e religione sono naturali funzioni di bisogni umani e delle condizioni di vita che li creano. La strategia del Nuovo Ateismo è dunque la seguente: per spiegare la religione non è necessaria l'ipotesi «Dio» ma è sufficiente la biologia. Ora, però, pur riconoscendo alla biologia il potere di spiegare molte cose, essa non giunge a spiegare, oltre alla spiegabilità delle cose, anche perché le cose ci sono; e bisogna concordare con R. Scruton quando osserva che «Dawkins scrive come se la teoria del gene egoista eliminasse una volta

⁷⁴ J. F. HAUGHT, *op. cit.*, 38.

⁷⁵ Per lo stretto legame fra ateismo e naturalismo, cfr. M. J. BUCKLEY, *The Origins of modern Atheism*, New Haven 1987. Come M. Micheletti ha ottimamente documentato, il naturalismo, sebbene sia la forma di pensiero dominante nella filosofia analitica, non ne è affatto la forma esclusiva, come testimonia, all'interno di questa, la rinascita del teismo filosofico. Cfr. M. MICHELETTI, *Teismo e naturalismo nella recente filosofia analitica*, in «Annuario di filosofia 2009», Milano 2009, 97-116. Cfr. anche H. SCHMITZ, *Jenseits des Naturalismus*, Freiburg 2010.

per tutte l'idea di un Dio creatore – come se non avessimo più bisogno di tale ipotesi per spiegare come siamo giunti all'esistenza. In un certo senso. E riguardo al gene stesso: come è arrivato ad esistere? E il brodo primordiale?»⁷⁶.

Anche a proposito di Dio, come già a proposito della fede, dobbiamo chiederci: di quale Dio si tratta? Qual è il «Dio» sotto la lente d'ingrandimento dei Nuovi Atei? Si tratta di un «Dio» alquanto impoverito, misero, perfino caricaturale, e comunque arbitrariamente ridotto a mera funzione esplicativa: è un ipotetico progettista soprannaturale, dai tratti non bene identificati e sfuggenti, per l'esistenza del quale non si dispone né di indizi né di prove⁷⁷.

In ossequio al dogma fondamentale che la scienza è sufficiente a fare crollare ogni edificio di fede, il «teorema» del Nuovo Ateismo è quasi scontato: poiché la fede, a differenza della scienza, non è per nulla sicura e certa, il contrario della fede, cioè l'ateismo fondato sulla scienza, non può che essere, evidentemente, «quasi certo»⁷⁸. Una lettura frequente dei testi più rappresentativi del Nuovo Ateismo rivela che il Dio sotto accusa, dal punto di vista razionale, non è più il Dio del teismo classico e delle grandi metafisiche classico-medievali, ma il Dio prospettato dalla teoria del «Disegno intelligente», alla cui base sta la convinzione che la complessità della vita, a causa del suo alto livello di elaborazione, non può essere ricondotta a sole cause naturali. Da qui l'inferenza di una «intelligenza suprema» che è capace di portare miracolosamente la complessità vivente all'esistenza, offrendo così la spiegazione che la sola fisicità e chimicità della natura non sono in grado di dare⁷⁹.

Discuteremo più avanti il rapporto fra evoluzionismo e creazionismo. Per ora ci limitiamo ad osservare che l'ipotesi teista significherebbe per i Nuovi Atei la smentita della scienza come sapere capace di spiegare tutto; ne consegue che la scelta fra teismo o ateismo determina anche la necessità di dovere scegliere fra scienza o teologia. Per mostrare come la scelta atea sia più congrua e razionale, i Nuovi Atei consigliano di applicare il «rasoio di Ockham», cioè di scegliere la risposta più semplice,

⁷⁶ R. SCRUTON, *Il vicolo cieco degli «scienziati atei»*, in «Vita e Pensiero» 1 (2009) 12.

⁷⁷ Cfr. R. DAWKINS, *The God Delusion*, cit., 50.

⁷⁸ Cfr. *ibid.*, 114-161.

⁷⁹ Per una valutazione di questa teoria cfr. l'ottimo saggio di S. MORANDINI, *Interpretare Darwin. Pensare la creazione: libertà della scienza e dignità del credere*, in «Rassegna di Teologia» 49 (2008) 383-420. Sono raccomandabili anche: A. PLANTINGA, *When Faith and Reason Clash: Evolution and the Bible*, in R. T. PENNOCK (ed.), *Intelligent Design Creationism and its Critics. Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, Cambridge 2002, 113-145; D. HATTRUP, *Darwins Zufall oder Wie Gott die Welt erschuf*, Freiburg i. B. 2008; G. V. COYNE, *Dio creatore di un universo in evoluzione*, in COMITATO PROGETTO CULTURALE CEI (a cura di), *Dio oggi*, Siena 2010, 187-193.

che è sempre quella che presuppone meno ipotesi e offre spiegazioni verificabili e immediate. Appoggiandosi a Ch. Darwin, che considerano senza ulteriori precisazioni come membro del loro movimento, i Nuovi Atei mostrano che al naturalista sono sufficienti tre soli elementi: le variazioni casuali (o mutazioni genetiche), la cieca selezione naturale delle variazioni che sono in grado di sopravvivere, e un periodo di tempo assai lungo. In base a questi tre soli elementi, si ottiene una spiegazione assolutamente semplice e del tutto scevra dall'ipotesi di una intelligenza divina e personale cui demandare il compito di spiegare la complessità: a questo punto la teologia deve rinunciare all'interpretazione privilegiata e immutabile di Dio come «ragione ultima di tutto l'essere», accettando che anche Dio sia spiegato come qualsiasi altra forma di disegno complesso, poiché anche Dio, se esiste, deve avere gradualmente ricevuto origine da una semplicità primordiale. Ma è proprio questo che la teologia, ponendo Dio come «causa incausata», si rifiuta ostinatamente di fare⁸⁰. Ma prima ancora che occuparsi di Dio, la biologia evoluzionista può mostrare innanzitutto il carattere illusorio e infondato delle premesse che lo richiedono; la natura, infatti, non presenta nessuna traccia di un disegno intelligente, al contrario⁸¹: il triste spettacolo di un mondo in cui la lotta per la sopravvivenza, l'evoluzione, lo spreco, la sofferenza e la morte sono così massicciamente presenti, testimoniano piuttosto contro quell'ingegnere perfetto che i teisti proclamano e chiamano «Dio». Scrive giustamente J. F. Haught: «Se un martello è l'unico attrezzo di cui si dispone, allora qualsiasi cosa sembra un chiodo; se l'oggettivazione è l'unico strumento cognitivo, allora qualsiasi cosa sembra un oggetto. Il risultato è che l'idea di "personalità" è bandita dall'ambito di ciò che i naturalisti scientifici considerano essere reale. Questo bando include non solo le persone umane, ma anche la soggettività degli altri esseri dotati di sensi, e – se si procede con coerenza – anche la personalità di Dio»⁸².

La scelta del biologismo come visione globale del mondo comporta anche e necessariamente la totale naturalizzazione dell'uomo, con la conseguenza che, ridotto alla sola dimensione biologica, nell'uomo stesso viene immediatamente a decadere ogni distinzione e distacco fra esistenza e sistema di valori, con il conseguente annullamento della libertà e dell'agire morale. È proprio la morale fondata nella legge natu-

⁸⁰ Dawkins non ha dubbi che l'ipotesi «Dio», scientificamente affrontata, non sosterrà l'indagine; tuttavia determinare se ci riuscirà o meno non è una questione teologica, ma «scientifica». Cfr. *The God Delusion*, cit., 55.

⁸¹ Kanitscheider, ad es., si oppone con vigore all'idea di un «senso» e di una «direzione sensata» dell'universo, dichiarando che il «senso» è piuttosto qualcosa che dobbiamo cercare e trovare nel quotidiano. Cfr. B. KANITSCHIEDER, *Entzauberte Welt. Über den Sinn des Lebens in uns selbst*, Stuttgart 2008.

⁸² J. F. HAUGHT, *op. cit.*, 132.

rale e nella natura spirituale della persona ad apparire ai Nuovi Atei come illusione collettiva, anch'essa attivata dai geni umani in vista della riproduzione; è pertanto da escludere ogni fondazione morale delle norme etiche, poiché ogni valore coincide con lo *status* biologico nello stesso modo in cui la necessità causale esclude un dovere etico fondato sulla libertà. L'uomo è così ridotto e mera entità biologica che non differisce per nulla da una normale «macchina da sopravvivenza», che tende alla massimizzazione del proprio benessere come qualunque entità naturale cerca la propria conservazione.

Infine, la negazione della libertà e della finalità nell'universo, comporta anche la negazione del carattere personale di Dio. La nozione darwiniana di selezione naturale, infatti, rende impraticabile l'idea di un Dio premuroso e provvidenziale, che ascolta e risponde alle preghiere, poiché ammettere che un siffatto Dio esiste equivale ad ammettere la possibilità che il *continuum* dell'universo, deterministico e chiuso in tutti i suoi nessi di causa ed effetto, possa essere continuamente modificato e sconvolto dalle imprevedibili decisioni della «provvidenza». Già Einstein, come i Nuovi Atei non trascurano di mettere in evidenza, temeva che un Dio personale e interattivo con l'uomo potesse agire nel mondo intromettendosi nel *continuum* naturale delle cause, destabilizzando così le leggi della realtà fisica⁸³; e sulla scorta del «genio di Ulm», anche i Nuovi Atei temono che se l'universo fosse realmente aperto e disponibile per le azioni imprevedibili di Dio, come ad es., i miracoli, il potere anticipatore della scienza ne uscirebbe semplicemente sconvolto. Senza tacere che l'idea di un Dio personale, messa a confronto con un mondo così carico di sofferenza e di conflitto, risulta addirittura grottesca e offensiva, sia intellettualmente che moralmente.

Il naturalismo, tuttavia, proprio per il suo carattere di metafisica della materia, non è una scienza, ma piuttosto una «fede». Ideologica, certo, ma pur sempre «fede». Ora, considerando che per i Nuovi Atei ogni percentuale di fede implica una diminuzione di scienza⁸⁴, va ricordato che per la fisica, ad es., una scienza spesso chiamata in causa a sostegno delle loro tesi, non è né possibile né necessario che proposizioni come «soltanto gli oggetti materiali esistono» o «la materia è reale» siano dimostrate; la fisica, della cui scientificità nessuno vorrà dubitare, le assume come

⁸³ Cfr. S. WEINBERG, *Dreams of a Final Theory. The Search for the Fundamental Laws of Nature*, New York 1992, 245. Recentemente questo celebre fisico, citato favorevolmente da Dawkins, ha dichiarato che la fisica potrebbe essere sul punto di scoprire una «teoria finale» che svelerà le dimensioni «fondamentali» del cosmo: quando la fisica sarà arrivata alle fondamenta di tutto l'essere, le possibilità di vedere le impronte di un «Amico divino» saranno decisamente scarse.

⁸⁴ Scrive Hitchens: «Se si deve avere fede per credere qualcosa, allora la probabilità che questo qualcosa detenga qualche verità o qualche valore si riduce considerevolmente» (C. HITCHENS, *God is not Great. How Religion Poisons Everything*, New York 2007, 67-68).

assiomi al fine di creare le condizioni che le consentono la ricerca, senza sentirsi in dovere di negare l'esistenza o il carattere di verità a tutte quelle realtà che, come accade anche a lei, non sono oggetti di verifica empirica (ma non per questo meno scientifici). E si potrebbe citare anche il caso dello stesso A. Einstein, per il quale la credenza in un universo completamente intelligibile è essenziale per fondare e avviare il lavoro della scienza stessa. Come sta significativamente sempre più accadendo, non sono i teologi ad opporre ai Nuovi Atei le reazioni più dure, ma gli stessi scienziati, irritati dalla rozzezza del concetto di scienza che questi hanno adottato, peraltro già da tempo superato dalla fisica dei quanti, dalla teoria della relatività e dall'ipotesi del big-bang.

A dispetto della certezza con cui si vuole elevare il naturalismo a unica visione dell'essere e ad esclusivo deposito delle verità, i Nuovi Atei non si accorgono (o forse, più facilmente, non ammettono) che anche questo loro programma è, in ultima analisi, una «fede». Dunque anche i Nuovi Atei «credono»: a differenza però della fede cristiana che nel corso della storia, con la teologia, si è sforzata di offrire un fondamento argomentato non arbitrario alla fede, avendo nel teismo l'espressione razionale di una fede non autoreferenziale, il Nuovo Ateismo chiede semplicemente che si creda nel naturalismo, e la richiesta di avere «prove» che ogni conoscenza vera e fondata si basa sul paradigma scientifico-naturalistica è destinata a restare senza ascolto. Infine: se la fede che i Nuovi Atei attaccano, la fede religiosa, deve essere sottoposta ad una severa indagine scientifica, chi e come verificherà scientificamente il carattere scientifico e quindi affidabile della scienza che la dovrà esaminare e valutare? Se è la scienza il solo modo per fornire una valutazione «scientifica» delle idee, o anche la scienza inizia con la fede, o si dovrà necessariamente avviare un processo di cattiva infinità, cioè un infinito e inconcludibile regresso alla ricerca di principi che valutano i principi.

È improbabile che Dawkins non si sia accorto di questa aporia tutt'altro che trascurabile. E tuttavia afferma: «Può essere che l'umanità non raggiunga mai la pace data dalla comprensione completa, ma se questo accadesse, azzardo la fiduciosa previsione che sarà la scienza, non la religione, a condurci a quel punto. E se questo richiama lo scientismo, tanto meglio per lo scientismo»⁸⁵.

Dunque Dawkins crede e nutre massima fiducia. Appunto: occorre molta fede per essere Atei. E ancora di più ne occorre per essere «Nuovi» Atei.

⁸⁵ Conferenza tenuta alla Harvard University nel novembre del 2003, citato in J. F. HAUGHT, *op. cit.*, 46.

7. Creazione o evoluzione? La falsa alternativa del Nuovo Ateismo

Il tentativo di impugnare la teoria dell'evoluzione contro la fede nella creazione non è un'originalità del Nuovo Ateismo e, per molti aspetti, i Nuovi Atei rappresentano posizioni alquanto superate; in ambito cattolico, ad es., si riconosce già da tempo che una teoria evoluzionista autenticamente scientifica, aliena cioè da postulati ideologici e pregiudizialmente antireligiosi, non contiene nulla che sia contrario alla fede (tranne le riduzioni e gli usi ideologici dell'evoluzionismo stesso)⁸⁶.

A ben guardare, i Nuovi Atei sono soltanto gli ultimi e rumorosi divulgatori di un pregiudizio spacciato per scienza, e precisamente che la teoria dell'evoluzione escluda sia la dimensione trascendente che la causalità divina⁸⁷; questo porta inevitabilmente all'esclusione dell'atto creatore e di una progettualità⁸⁸. La «selezione naturale», il processo cieco, inconscio e automatico che i Nuovi Atei attribuiscono *sine glossa* a Darwin ed elevano a spiegazione totale dell'esistenza, procede ciecamente e senza alcuna finalità: non c'è nessuna intelligenza ordinatrice e finalizzatrice, né alcuna forma di coscienza o alcun futuro da raggiungere. Se proprio si vuole attribuire alla selezione naturale la funzione di governare l'evoluzione dei viventi, allora si deve dire che essa assomiglia ad un orologiaio, un «orologiaio cieco»⁸⁹.

Non possiamo occuparci adeguatamente in questa sede del rapporto fra evoluzionismo e teismo creazionista: ci limitiamo a rilevare che nel Nuovo Ateismo, come anche nelle forme più radicali di naturalismo, la falsità del teismo è semplicemente presupposta nella definizione che ne viene data, quando non venga ad essere l'immediata conseguenza logica della sua tesi fondamentale, e se nel primo caso il teismo coincide con il «soprannaturalismo», cioè con il coinvolgimento di entità non fisiche per la spiegazione di fenomeni fisici, nel secondo si riduce ad un'ipotesi esclusa dalla premessa che sostiene e determina tutta la ricerca. Anche a proposito dell'evoluzione e della creazione si ripete il presunto conflitto tra fede e scienza. In generale, i Nuovi Atei dovrebbero ricordare il contributo decisivo che alcuni presupp-

⁸⁶ Cfr. S. O. HORN – S. WIEDENHOFER (hgg.), *Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI in Castel Gandolfo*, Augsburg 2007; H. H. PEITZ, *Von Gott als Schöpfer zu reden. Theologie nach dem Darwinjahr*, in «Herder-Korrespondenz» 1 (Januar 2010) 34-38; H. KESSLER, *Evolution und Schöpfung in neuer Sicht*, Kvelaer 2009.

⁸⁷ Cfr. J. KLOSE – J. OEHLER, *Gott oder Darwin? Vernünftiges Reden über Schöpfung und Evolution*, Berlin-Heidelberg 2008.

⁸⁸ Cfr. F. FACCHINI, *Evoluzione e creazione, quale disegno*, in «Vita e Pensiero» 2 (2007) 112.

⁸⁹ È la tesi che sostiene Dawkins in *The Blind Watchmaker*, New York 1986.

posti filosofici della fede giudaico-cristiana hanno dato al costituirsi di quello spazio che ha consentito alla scienza di svilupparsi agevolmente: come fa notare P. van Inwagen, la fede cristiana è stata decisiva per il formarsi dell'idea che il mondo fisico non è un'illusione, e quindi può essere studiato, non è malvagio, e di conseguenza non contamina coloro che lo analizzano e, soprattutto, non è divino, e dunque non è blasfemo investigare su di esso⁹⁰. È stata proprio la convinzione che il modo sia voluto da una mente razionale che ha rafforzato la convinzione degli scienziati che l'universo sia intelligibile e portatore di verità, invitando alla ricerca scientifica e allontanando da pratiche contrarie non solo alla fede, ma anche alla scienza, quali, ad es., la magia e l'astrologia⁹¹. A parte questo, una seria discussione circa il rapporto fra evoluzionismo e creazionismo, che comprende anche il teismo, esige innanzitutto che si distingua l'evoluzione come fatto dalle sue numerose e non sempre concordi teorie esplicative: oggi, infatti, mentre il fatto può ritenersi sufficientemente certo, le teorie necessitano ancora di qualche sviluppo, al fine di potersi accreditare come integralmente scientifiche. Questo i veri scienziati lo sanno e pur essendo favorevoli all'evoluzionismo, riconoscono che l'ultima parola non è ancora stata detta e molto lavoro resta ancora da fare⁹².

Ancora una volta ci chiediamo: quale Creatore hanno in mente i Nuovi Atei? È il creatore della grande tradizione metafisica, ricco e variegato nelle sue declinazioni e per nulla ostile alle scoperte della scienza, o non piuttosto di immagini caricaturali prive di ogni consistenza, sia filosofica che scientifica? È evidente che il Dio dei Nuovi Atei, specialmente quello delineato in *The God Delusion*, è solo l'elaborazione che ne hanno fatto i sostenitori del «Disegno intelligente» e che trova i suoi sostenitori specialmente in circoli fondamentalisti degli Stati Uniti; e infatti questo non è sfuggito ai Nuovi Atei, che ne hanno fatto l'emblema del creazionismo e il facile bersaglio dei loro attacchi. L'«Intelligent Design» (che sarebbe opportuno tradurre più con «progetto» che non con disegno) si contrappone alle teorie evoluzionistiche

⁹⁰ Cfr. P. VAN INWAGEN, *God, Knowledge and Mystery*, Ithaca 1995, 209. Ha detto Benedetto XVI: «Il dato che la materia porta in sé una struttura matematica, è piena di spirito, è il fondamento sul quale poggiano le moderne scienze della natura. Solo perché la materia è strutturata in modo intelligente, il nostro spirito è in grado di interpretarla e di attivamente rimodellarla. Il fatto che questa struttura intelligente proviene dallo stesso Spirito creatore che ha donato lo spirito anche a noi, comporta insieme un compito e una responsabilità» (BENEDETTO XVI, *Ai Membri della Curia Romana il 22 dicembre 2008 in occasione del Natale*, in «L'Osservatore Romano [suppl. del venerdì]», 29.12.2008, 7).

⁹¹ Lo stesso Newton è debitore al cristianesimo della sua concezione del cosmo retto da una sola legge. Cfr. L. JAKI STANLEY, *The Saviour of Science*, Washington, 1988.

⁹² Cfr. G. DE ROSA, *L'evoluzione dei viventi. Il fatto e i meccanismi*, in «La Civiltà Cattolica» 3747-3748 (2006) 232-241.

darwiniane, alle quali contesta la casualità dell'intero processo biologico sostenendo invece la necessità, almeno in alcuni suoi snodi fondamentali, di un intervento da parte di un'entità intelligente che orienta e dirige l'evoluzione secondo un progetto che termina nell'uomo⁹³. La teoria del «Disegno Intelligente», in realtà, rappresenta la più decisa reazione proprio ai Nuovi Atei e ai loro predecessori (da Huxley ad Hamilton fino a Dawkins), che hanno fatto del darwinismo una vera e propria «religione secolare» dichiaratamente schierata per l'ateismo⁹⁴.

Ritornando al creazionismo combattuto dai Nuovi Atei, è evidente che questi semplificano le cose in modo alquanto ideologico e sleale: animati infatti dall'intento di disfarsi di Dio, hanno gioco facile a identificare la teoria del «Disegno Intelligente» con il creazionismo, così da derivare un'idea di Dio simile a quella di un ingegnere cosmico o di un progettista, per obiettare poi che la natura, come l'evoluzione darwiniana ha inconfutabilmente dimostrato, non è affatto progettata in modo intelligente. *Ergo*: il Creatore non esiste e, se esiste, non c'entra. Qualunque sia la consistenza scientifica della teoria del «Disegno Intelligente»⁹⁵ o delle teorie evoluzioniste, la valutazione delle quali trascende la nostra competenza, va riconosciuto che il punto decisivo riproposto dal Nuovo Ateismo è la presunta inconciliabilità di fede nella creazione ed evoluzione e, in ultima analisi, di fede e scienza.

Quando Giovanni Paolo II riconobbe alla teoria dell'evoluzione di essere «più che una ipotesi (*plus qu'une hypothèse*)»⁹⁶, mostrò senza timore che la fede cristiana non avverte la teoria evolutiva come minaccia o negazione della creazione: il concetto di evoluzione si oppone infatti a quello di fissismo, ma non a quello di creazione. La reale opposizione non è fra creazione ed evoluzione, ma soltanto fra l'idea, peraltro razionalmente contraddittoria, che il mondo si sia fatto da sé e/o la pretesa di spiegare tutto in termini di materia, più o meno organizzata, che escluda la presenza

⁹³ Secondo P. Strasser siamo in presenza di un «neoteismo» che sfocia, come nel caso della teoria del «Disegno Intelligente», in una sorta di creazionismo semideterminista in cui Dio agisce più come un grande burattinaio. Cfr. P. STRASSER, *Absolut alltäglich. Das Absolute im Alltag der Philosophen*, in «Renaissance der Religion. Mode oder Megathema?», Herder-Korrespondenz Spezial (Oktober 2006) 31.

⁹⁴ «Il carattere "scientifico" di detta concezione sembra tuttavia più che discutibile; anzi, scienziati e filosofi di ogni orizzonte, nonché eminenti teologi, riconoscono in essa, giustamente, un'incompatibilità di fatto tra il metodo scientifico e una concezione d'origine religiosa, che vorrebbe presentarsi come una spiegazione alternativa dell'evoluzione biologica» (M. LECLERC, *Darwin e cristianesimo: l'armonia possibile*, in «Vita e Pensiero» 3 [2008] 110).

⁹⁵ Cfr. il saggio decisamente critico di C. KUMMER, *Evolution und Schöpfung. Auseinandersetzung mit der neokreationistischen Kritik an Darwins Theorie*, in «Stimmen der Zeit» 1 (2006) 31-42.

⁹⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Aux Membres de l'Académie Pontificale des Sciences réunis en Assemblée plénière*, 24 octobre 1996, in «L'Osservatore Romano», 24 ottobre 1996, 6.

e l'azione di un Dio che è sia Logos che Agape⁹⁷. Affermando che il mondo esiste in forza della libertà di Dio, la fede nella creazione afferma al tempo stesso che il mondo esiste così come Dio lo ha voluto e procede secondo quelle leggi che egli liberamente ha stabilito; questo tuttavia non significa che l'atto creazionale si esaurisce nel dono dell'essere e che, una volta che l'atto creatore sia compiuto, il mondo procede abbandonato a se stesso sulla corsia che deve percorrere⁹⁸. Dio non è un grande orologiaio che dopo aver fatto un orologio perfettamente funzionante interviene solo quando questo si guastasse o si fermasse: Egli ama e segue la sua opera, che è così una creazione «continua» permanentemente sostenuta dalla provvidenza e dall'amore del suo Creatore⁹⁹. Creando un mondo autonomo, che non significa affatto indipendente nell'essere, Dio lo ha costituito come una realtà organizzata secondo quelle stesse leggi che Egli stesso ha posto: il Creatore, pertanto, non si sostituisce all'attività delle cause naturali, ma lascia che queste agiscano secondo il dinamismo loro proprio, poiché questo dinamismo corrisponde alla sua volontà¹⁰⁰. In quanto «causa non solo dell'esistenza, ma anche causa delle cause», Dio non ha bisogno di agire al posto delle cose, ma fa in modo che queste agiscano secondo la loro natura così che, muovendosi nel loro ordine, realizzano il progetto di Dio¹⁰¹. Inoltre, essendo Dio «la Causa prima che opera nelle e per mezzo delle cause seconde»¹⁰², riconoscere alle cause creaturali autonomia e capacità intrinseca di operare non esclude né impedisce che il mondo pervenga a quella finalità che Dio ha stabilita, poiché nella

⁹⁷ Per una visione dell'atteggiamento della Chiesa e della teologia cattolica nei confronti della teoria evoluzionista dal 1860 al 1970 cfr. C. MOLARI, *La teologia cattolica di fronte all'evoluzionismo darwinista ieri e oggi*, in G. CHIARA (ed.), *Il darwinismo nel pensiero scientifico contemporaneo*, Napoli 1984, 217-296.

⁹⁸ In tal senso, proprio per escludere che la creazione sia soltanto un'«operazione» iniziale di Dio e non invece la dipendenza stessa dell'essere creato in rapporto al principio che lo fonda (e che come tale accompagna permanentemente la creazione), Tommaso scrive: «La creazione non è una mutazione, ma è la dipendenza stessa dell'essere creato in rapporto al principio che lo fa esistere. Quindi è nella categoria di relazione» (TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, II, 18). Altrove scrive con chiarezza: «Operatio qua Deus res producit in esse, non sic est intelligenda sicut operatio artificis qui facit arcam et postea eam deserit; sed quod Deus continue influat esse» (*De pot.*, q. 3, a. 14). E ancora: «Hunc autem effectum causat Deus in rebus (cioè l'essere), non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet» (*S. Th.*, I, q. 8, a. 1).

⁹⁹ Cfr. A. VIANELLO, *Il concetto di relazione quale base per un dialogo tra fede (teologia) e scienza (evoluzionismo)*, in «Humanitas» 3 (2008) 435-442.

¹⁰⁰ Proprio perché il Creatore rispetta le regole che egli stesso ha stabilito nella creazione, la teoria dell'evoluzione, lungi dal distruggere la teologia della creazione, invita piuttosto a dare senso alla nozione di provvidenza. Cfr. J. M. MALDAMÉ, *Comment Dieu agit-il dans l'évolution?*, in «Nouvelle Revue Theologique» 123 (2001) 558-573.

¹⁰¹ Cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Schöpfung und Evolution. Ist das biblische Weltbild in Gefahr?*, Köln 2007.

¹⁰² *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1992, n. 308.

libera decisione di creare, conservare e condurre l'universo al fine a lui assegnato, «Dio vuole attivare e sostenere tutte quelle cause seconde la cui attività contribuisce al dispiegamento dell'ordine naturale che egli intende produrre. Attraverso l'attività delle cause naturali, Dio provoca il verificarsi di quelle condizioni necessarie alla comparsa degli organismi viventi e, inoltre, alla loro riproduzione e differenziazione»¹⁰³. Inoltre, poiché queste cause naturali agiscono secondo una propria natura che è sempre finita, imperfetta e contingente, nel processo evolutivo possono trovare (e hanno trovato posto) anche l'imprevisto e la casualità, per cui nulla vieta che ci siano state mutazioni genetiche dannose e processi evolutivi catastrofici, che hanno condotto all'estinzione lenta e talvolta rapida di specie animali e vegetali¹⁰⁴.

Non c'è dunque ragione di porre degli aut-aut fra evoluzione e creazione e, meno ancora, di affermare la naturale coappartenenza di evoluzionismo e ateismo: sia la libertà, che si esprime anche nella causalità, che la finalità, che si esprime anche nelle leggi dell'universo, possono trovare spazio e coesistenza, e Dio può conseguire il fine che ha assegnato alla sua creazione servendosi dell'una e dell'altra¹⁰⁵.

Sembra tuttavia difficile che i Nuovi Atei siano realmente interessati ad un discorso genuinamente scientifico, trattandosi più di un messianismo che non di un sapere: appellarsi infatti alla selezione naturale e alle mutazioni genetiche casuali per negare la causalità divina nella creazione, non dipende da una reale osservazione scientifica ma da illazioni che trascendono di gran lunga il metodo delle scienze biologiche e naturali¹⁰⁶. L'azione con cui Dio governa il processo evolutivo, e che si serve tanto della contingenza che della necessità¹⁰⁷, non è attingibile dalla scienza

¹⁰³ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, in «La Civiltà Cattolica» 2004 IV (277) n. 68.

¹⁰⁴ L. Jaki ha mostrato che alla base del dissidio tra fede e scienza stanno ragioni pseudo-teologiche o anti-teologiche. Contro il tentativo di usare la scienza per veicolare il materialismo (confondendo, ad es., la teoria della relatività di Newton, che è la più assoluta delle teorie scientifiche, con il relativismo), ricorda che anche nella teoria dei quanti, secondo la quale a livello subatomico i fenomeni non avvengono secondo causalità, la causalità divina non è affatto esclusa. Cfr. S. L. JAKI, *Universe and Creed*, Milwaukee 1992.

¹⁰⁵ «Secondo la concezione cattolica della casualità divina, la vera contingenza nell'ordine creato non è incompatibile con una Provvidenza divina intenzionale. Quindi persino l'esito di un processo naturale veramente contingente può ugualmente rientrare nel piano provvidenziale di Dio per la creazione» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, cit., n. 68).

¹⁰⁶ Cfr. J. QUITTERER – E. RUNGALDIER (hgg.), *Der neue Naturalismus - eine Herausforderung an das christliche Menschenbild*, Stuttgart-Berlin-Köln 1999.

¹⁰⁷ Cfr. G. WECKWERTH, *Ist die Evolution gewollt? Die Rolle des Zufalls in der Schöpfung*, in «Herder-Korrespondenz» 8 (2006) 413-418.

naturale e uno scienziato realmente «scientifico» né l'afferma né la nega, limitandosi solo a constatare che il processo evolutivo dei viventi, nonostante mutazioni genetiche non sempre favorevoli e, anzi, talvolta anche dannose, procede in direzione di esseri viventi sempre più complessi e diversificati; la riflessione su questo stato di cose può al massimo indurre la scienza naturale, compresa la biologia, ad affermare che il processo evolutivo si svolge secondo un disegno e perseguendo un fine¹⁰⁸. In conclusione, usando le parole di G. Lohfink, «la teoria dell'evoluzione è tutt'altro che una prova contro Dio. Essa deve lasciare la questione di Dio completamente aperta. Per il credente cristiano, l'evoluzione può addirittura diventare segno della gloria di Dio e innanzitutto del fatto che tutta la creazione ha un fine. Un mondo umano, che all'interno di un cosmo imponente e attraverso infiniti passaggi Dio ha voluto si sviluppasse verso strutture sempre più complesse, non è forse assai più sorprendente di una coppia umana che Dio ha voluto bell'e fatta in un giorno solo, per quanto grandioso sia anche questo come immagine?»¹⁰⁹.

Andrebbe ricordato in merito l'esempio di Giovanni Paolo II che, a proposito della natura spirituale dell'uomo e dell'impossibilità che questa sia un mero prodotto della materia in evoluzione, si chiedeva se proporre una tale discontinuità ontologica non significasse «opporsi a quella continuità fisica che sembra essere il filo conduttore delle ricerche sull'evoluzione dal piano della fisica e della chimica»¹¹⁰. La risposta del Pontefice è negativa, in quanto si tratta di due diversi ordini del sapere: quello scientifico e quello filosofico-teologico. Il momento del passaggio all'ambito spirituale non è oggetto dell'osservazione scientifica, anche se questa può scoprire, a livello sperimentale, «una serie di segni molto preziosi della specificità dell'essere umano», come la capacità di progettare il futuro, la sua autocoscienza, la sua capacità di simbolizzazione e quindi di parlare usando il linguaggio simbolico, di esprimersi mediante raffigurazioni pittoriche di uomini e di animali. Ma Giovanni Paolo II, a differenza dei Nuovi Atei, aveva ben presente che «scientificità» è un concetto analogico, applicabile ai diversi ambiti del sapere senza confondere o ridurre l'uno di questi

¹⁰⁸ Lo stesso J. Monod, che pure ha affermato che «il puro caso, il solo caso è alla radice stessa del prodigioso edificio della evoluzione» ed ha dichiarato questa nozione centrale della biologia moderna come «la sola concepibile, come unica compatibile con i fatti dell'osservazione e dell'esperienza», parla di «teleonomia», del fatto cioè che gli esseri viventi sono dotati di un progetto che consiste nella replica invariata della loro struttura. Cfr. J. MONOD, *Le hasard et la nécessité*, Paris 1970, 127.

¹⁰⁹ G. LOHFINK, *Welche Argumente hat der neue Atheismus? Eine kritische Auseinandersetzung*, Bad Tölz 2008, 53.

¹¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Aux Membres de l'Académie Pontificale des Sciences réunis en Assemblée plénière*, 24 octobre 1996, in «L'Osservatore Romano», 24 ottobre 1996, 6.

all'altro; egli sapeva inoltre, da genuino filosofo qual era, che una seria ontologia è assolutamente ineludibile quando si vogliano fare affermazioni sensate su Dio, sulla creazione (evoluzione compresa) e sull'uomo. E concludeva: «L'esperienza del sapere metafisico, della coscienza di sé e della propria riflessività, della coscienza morale, della libertà e anche l'esperienza estetica e religiosa sono di competenza dell'analisi e della riflessione filosofiche, mentre la teologia ne coglie il senso ultimo secondo il disegno del Creatore»¹¹¹.

In conclusione, le motivazioni evoluzioniste e teologiche si trovano su livelli logicamente e scientificamente diversi, e pertanto non sono né in opposizione né in competizione¹¹²: è sufficiente non confondere i piani della realtà e gli ambiti di ricerca. E anche oggi, con Giovanni Paolo II, possiamo ripetere ai Nuovi Atei: «Noi non temiamo, anzi escludiamo, che una scienza, la quale si fondi su motivi razionali e proceda con serietà metodologica, giunga a conoscenze che entrino in conflitto con la verità di fede. Questo può accadere soltanto quando la distinzione degli ordini di conoscenza viene trascurata oppure negata»¹¹³.

8. Conclusione. La provocazione del Nuovo Ateismo e la teologia

Il «Nuovo Ateismo» non è un grande evento e a causa del suo carattere ideologico e di basso livello scientifico non può fungere da fecondo interlocutore per la teologia¹¹⁴. Più che trovarsi di fronte a pensatori profondi e stimolanti, il cui ateismo,

¹¹¹ GIOVANNI PAOLO II, *ibid.* Come afferma J. Jahae, l'ateismo metodico delle scienze e il determinismo che queste implicano non vanno considerati come negazione del Dio creatore, ma come limite e grandezza del loro procedimento. Pertanto, pur non potendolo dimostrare con i loro strumenti, anche le scienze possono riconoscere una causa trascendente e creatrice, contribuendo così ad una migliore comprensione della fede della Bibbia, senza metterne affatto in dubbio la verità. Cfr. R. JAHAE, *Perspectives philosophiques et théologiques sur le rapport entre foi chrétienne et sciences modernes de la nature*, in «Gregorianum» 3 (2008) 558-576.

¹¹² Cfr. J. F. HAUGHT, *God after Darwin. A Theology of Evolution*, Boulder 2007; Id., *Deeper Than Darwin. The Prospect for Religion in the Age of Evolution*, Boulder 2003.

¹¹³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso agli scienziati e studenti a Colonia il 15 novembre 1981*, in «Il Regno-Documenti» 1 (1981) 18.

¹¹⁴ «Il nuovo ateismo è teologicamente poco stimolante. Il suo confronto con la teologia è più o meno allo stesso livello di riflessione che si può trovare nella letteratura creazionista e fondamentalista contemporanea. Ciò non sorprende dal momento che i nuovi atei sembrano aver acquisito gran parte della loro comprensione della fede religiosa dai creazionisti e dai teisti del «disegno intelligente». I principali teologi, come pure gli studiosi di storia intellettuale, troveranno pochissime novità in queste pubblicazioni» (J. F. HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo*, Brescia 2009, 17).

per dirla con Dostoevskij, è «l'ultimo gradino prima della fede», si ha l'impressione di imbattersi piuttosto in predicatori zelanti che tentano di sostituire alle religioni «tradizionali» la nuova «fede» da essi predicata¹¹⁵. Non è infatti la mancanza di fede ciò che si riscontra nei Nuovi Atei, quanto piuttosto l'eccesso entusiastico con cui essi stessi credono al naturalismo invitando l'umanità a fare altrettanto: non è sbagliato, come scrive J. H. Tück, suggerire ai Nuovi Atei «che oggi sembrano avere ricominciato a cantare vittoria (...) un atteggiamento un po' più scettico nei confronti del proprio scetticismo su Dio»¹¹⁶.

Oseremmo perfino dire che se c'è qualcuno che dovrebbe reagire indignato di fronte alle scorribande del Nuovo Ateismo, questi non è né il credente né il teologo, ma prima di tutto lo scienziato e il filosofo; non a caso, proprio un insigne sostenitore del darwinismo, M. Ruse, ha dichiarato che la teoria dell'evoluzione, almeno negli Stati Uniti, rischia di perdere addirittura la sua battaglia per colpa di pseudo-scienziati che, come Dawkins, scrivono e parlano in termini esclusivamente ideologici e per nulla scientifici¹¹⁷. La stessa cosa vale per la filosofia: se il filosofo chiedesse ai Nuovi Atei le ragioni fondanti la negazione di Dio, dovrebbe ben presto accorgersi che il loro ateismo è in realtà una fedeltà cieca e ostinata a premesse altrettanto ingiustificate e infondate. Ignorando che la religione, in quanto profondamente intessuta con la questione sull'uomo, investe anche la ragione e il suo potere critico, il Nuovo Ateismo si presenta più come un vecchio fondamentalismo, non meno «credente» delle fedi che vorrebbe combattere¹¹⁸. Questa loro fede indiscussa nel naturalismo,

¹¹⁵ Anche se bisogna riconoscere che la lettura dei Nuovi Atei ha l'effettivo potere di indignare e irritare (non per l'ateismo delle idee, ma per l'infondatezza e l'arroganza delle affermazioni), le reazioni e le repliche ad esso riservate, specie negli Stati Uniti, sono spesso anch'esse altrettanto aggressive e polemiche, e non di rado ugualmente prive di critica argomentata e serena. Per una seria discussione teologica con il Nuovo Ateismo preferiamo rimandare alle osservazioni critiche di teologi e filosofi europei che offrono un registro assai più ragionato e convincente. Cfr. A. E. McGRATH – J. C. McGRATH, *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*, London 2007; M. STRIET (hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Freiburg i. B. 2008. Il volume raccoglie contributi di H. Schnädelbach, M. Striet, K. Müller, S. Wendel, W. F. Graf, V. Gerhard, H. Kessler e J. H. Tück; W. REILAND, *Gott ist kein Wahn. Sieben Thesen zum Sinn der Religion*, Innsbruck 2008; M. WÖRTHER, *Kein Gott nirgends? Neuer Atheismus und alter Glaube - Orientierungen*, Würzburg 2008; G. LOHFINK, *Welche Argumente hat der neue Atheismus? Eine kritische Auseinandersetzung*, Bad Tölz 2008; G. M. HOFF, *Die neuen Atheisten. Eine notwendige Provokation*, Kevelaer 2009; J. F. HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo*, cit.

¹¹⁶ J. H. TÜCK, *Von frommen Atheisten und anderen Gottsuchern*, in «Internationale Katholische Zeitschrift Communio» 39 (2010) 351.

¹¹⁷ Cfr. G. BRÜNTRUP, art. cit., 130.

¹¹⁸ Un solo esempio: mentre i Nuovi Atei accusano la fede di fomentare la violenza, non sono per nulla disposti ad ammettere (non prospettandone nemmeno la possibilità) che anche le scienze, e soprattutto la loro «scienza», possano corrompersi e degenerare in ideologia violenta. Senza dimenticare, come non ha

con tutto ciò che ne consegue, spinge i Nuovi Atei in direzione della stessa intolleranza da cui vorrebbero preservare la società: in nome della modernità, infatti, contravengono al principio moderno del riconoscimento della soggettività e della libertà di ogni singola persona, della tolleranza e del rispetto delle convinzioni. Come ha scritto S. Wendel, questi Nuovi Atei assomigliano a dei «fondamentalisti non credenti» che attribuiscono però tratti fondamentalistici solo ai credenti. Vale allora anche per essi il proverbio: «Chi sta nella casa di vetro, non dovrebbe tirare sassi»¹¹⁹.

Viene allora da chiedersi, insieme al filosofo americano A. Plantinga, se questa «fede» che il Nuovo Ateismo proclama, anche se in veste di naturalismo «scientifico», sia effettivamente ancora una scienza o non piuttosto e soltanto una «cattiva metafisica»¹²⁰, fondata su tutto fuorché su una *recta ratio*¹²¹. Non ci sembra allora azzardato supporre che un simile ateismo, per il carattere ingenuamente ottimista e banalmente profetico che lo contraddistingue, non sia rigettato prima di tutto dai credenti, ma proprio dagli atei «pensosi», pensatori per i quali l'ateismo non è un gioco giulivo o una moda piacevole ma, per usare le parole di Sartre, «un'impresa crudele e di lungo respiro»¹²². Sarebbero proprio loro, forse, gli «atei pensosi», a riconoscere che questo «ateismo» innocuo e gaio, che non inquieta né disturba, non è affatto un ateismo, ma solo la nuova forma in cui la vecchia «fede», placida, banale, disimpegnante, senza misteri, senza drammi e senza inquietudine, fa oggi la sua ricomparsa. Pensatori della statura di Feuerbach, Nietzsche, Camus e altri, per citare solo pochi nomi, avevano ben compreso che la dichiarazione della morte di Dio, consapevolmente accettata e portata alle sue estreme conseguenze, avrebbe richiesto un coraggio, un ascetismo e una dignità che ben difficilmente si trovano nelle superficiali suggestioni neoateiste. A differenza dell'ateismo di un Nietzsche, in cui la morte di Dio comportava una dolorosa e imprevedibile «trasmutazione dei valori» (*Umwertung*)¹²³, per i Nuovi Atei il congedo da Dio permetterà agli uomini di

mai cessato di fare J. B. Metz, che la presenza del male nel mondo costituisce sempre l'impossibilità di ricondurre a tranquilla chiarezza concettuale le realtà misteriosamente dolorose della storia. Cfr. J. B. METZ, *Memoria Passionis*, Freiburg 2006, 255-257.

¹¹⁹ S. WENDEL, art. cit., 364.

¹²⁰ Cfr. A. PLANTINGA, *Warrant and Proper Function*, Oxford 1993, 272-278.

¹²¹ «Un'interpretazione davvero scientifica dell'evoluzione non conduce ad un argomento contro Dio. L'ateismo scientifico è una posizione metafisica, che va oltre un'interpretazione puramente scientifica dei dati a nostra disposizione» (M. NOWAK, *Dio creatore di un universo in evoluzione*, in COMITATO PROGETTO CULTURALE CEI (a cura di), *Dio oggi*, cit., 201).

¹²² J. P. SARTRE, *Le parole*, Milano 2002, 174.

¹²³ Dopo essersi chiesto, nel celebre «aforisma della morte di Dio» se «non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo noi stessi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa?» Nietzsche avverte lo smarrimento e la destabilizzazione dell'ateo e scrive: «Nuovamente è consentito

continuare a coltivare gli stessi valori della società cristiana, semplicemente liberati da libri ispirati e comandamenti divini¹²⁴. Con l'avvento della nuova umanità rigenerata dalla scienza e liberata da Dio sarà infatti possibile ai vecchi valori continuare ad essere ancora presenti, con la sola differenza di appartenere ora all'orizzonte del più allegro relativismo etico¹²⁵. Non è dunque sorprendente il fatto che questi ateisti siano decisamente autoreferenziali, incapaci di ascolto¹²⁶ e incapaci di serio dialogo con i credenti; non sono quello che K. Rahner, ispirandosi ad Agostino, definiva quasi «un caso pastorale felice»¹²⁷.

Il «Nuovo Ateismo»: benedizione o maledizione per la teologia¹²⁸?

Né l'una né l'altra. A nostro avviso si tratta solo di un'opportunità, forse solo di una «provocazione»¹²⁹, che la teologia può tuttavia utilmente impiegare per recuperare l'urgenza di alcuni compiti la cui trascuratezza finisce per favorire la deriva atea e fondamentalista¹³⁰.

ogni azzardo a colui che conosce; il mare, il nostro mare è di nuovo aperto davanti a noi, forse non è mai esistito un mare così aperto» (F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, in Id., *Kritische Studienausgabe der Sämtlichen Werke*, München-Berlin 1980, Band III, Aphorismus 342, 574). Cfr. A. U. SOMMER, *Friedrich Nietzsches 'Der Antichrist'. Ein philosophisch-historischer Kommentar*, Basel 2000; H. DETERING, *Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte*, Göttingen 2010.

¹²⁴ Accanto a questo ateismo, rozzo e ideologico, c'è però anche un «ateismo pio», come quello di H. Schnädelbach, che si oppone solo al Dio della tradizione giudeo-cristiana, a quel Dio che aveva promesso di salvare il mondo, concludendo che solo chi si fosse mai lasciato affascinare dalla promessa di risurrezione dei morti, di ristabilimento della giustizia, di dono della vita in abbondanza e in pienezza, è in grado di sapere cosa significa non poter più credere in questo Dio continuando a vivere in modo sconsolato e malinconico. In breve: l'«ateo pio» non celebra alcuna «liberazione da Dio» ma soltanto una «perdita». Cfr. H. SCHNÄDELBACH, *Der fromme Atheist*, in M. STRIET (hg.), *op. cit.*, 13.

¹²⁵ Cfr. M. ONFRAY, *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*, Paris 2005; Id., *L'art de jouir. Pour un matérialisme hédoniste*, Paris 2005.

¹²⁶ Un esempio. Ha suscitato scalpore la conversione di A. Flew che, per lungo tempo ateo convinto, abbandona l'ateismo per insufficienza di razionalità. Come Flew sottolinea, questo abbandono non nasce da un'improvvisa illuminazione religiosa, ma dal fatto che le prove empiriche della complessità dell'universo e dei modi in cui si è formata la vita, sembrano implicare il coinvolgimento di un'intelligenza superiore. Cfr. A. FLEW – R. A. VARGHESE, *There is a God: How the Most World's Notorious Atheist Changed His Mind*, New York 2007. R. Dawkins, senza minimamente discutere le argomentazioni di Flew, attribuisce la conversione ad una decadenza senile e alla paura della morte ormai imminente. Che dire?

¹²⁷ «Ein pastoraler Glücksfall». Questo detto di Rahner è citato da Walter Kasper in *Einführung in den Glauben*, in W. KASPER, *Das Evangelium Jesu Christi*, (WKGs Band 5) Freiburg-Basel-Wien 2009, 19.

¹²⁸ È il titolo del volume più volte citato: *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Freiburg i. B. 2008, curato da M. Striet.

¹²⁹ È la tesi di G. M. Hoff, per il quale i Nuovi Ateismi sono una provocazione necessaria in quanto confermano l'intrinseco carattere problematico e per nulla scontato della fede. Cfr. G. M. HOFF, *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*, Kevelaer 2009.

¹³⁰ Raccomandabile è il testo di T. DENNENBAUM, *Kein Raum mehr für Gott? Wissenschaftlicher Naturalismus und christlicher Schöpfungsglauben*, Würzburg 2007. L'autore invita la teologia a non sottrarsi alle sfide

Il primo stimolo che proviene dal «Nuovo Ateismo» è l'invito ad un maggiore impegno teologico per una razionalità veritativa e fondativa, capace di pensare il fenomeno già da sempre legato al Fondamento, e quindi il recupero di un'autentica metafisica che aiuti a comprendere che cosa è una «prova» e come le affermazioni filosofiche e teologiche possano e debbano integrarsi con quelle delle scienze naturali (senza confondersi con esse). È più che mai urgente, nel momento attuale, restituire alla filosofia tutto lo spazio che le spetta all'interno della teologia: il fatto che la questione di Dio sia indagata più dalla filosofia che dalla teologia, potrà apparire naturale alla mentalità protestante, ma nell'ottica cattolica, specialmente dopo il Vaticano I e la *Fides et ratio*, è un fatto che resta piuttosto inspiegabile¹³¹. Per questo motivo non concordiamo con J. F. Haught, il cui valore è peraltro fuori discussione e la sua critica al «Nuovo Ateismo» esemplare, quando sostiene che la ragione necessita della fede al fine di evitare l'autoassolutizzazione: la fede, infatti, ricorda sia alla scienza che alla ragione i loro rispettivi limiti, ed è sufficiente interrogare la storia per capire come l'assolutizzazione e la deificazione della scienza o della ragione siano sempre stati deleteri per l'uomo e la sua crescita¹³². Vorremmo solo osservare che ben difficilmente un ateo potrà accettare dalla fede l'invito alla moderazione e alla consapevolezza circa i limiti delle possibilità umane, mentre non potrà non riconoscerlo, e dunque non restarne persuaso, se questo limite gli sarà evidente grazie a quella stessa facoltà che vorrebbe negarlo, e che è la ragione stessa. In altre parole, la ragione non deve preoccuparsi di contenersi, limitarsi o lasciarsi limitare da istanze ad essa esterne: se la ragione è fedele a se stessa, non potrà non scoprirsi fondata e criteriata dalla verità, così che il limite che non può non riconoscere non sarà un pio atto di moderazione o di giusta misura, ma l'evidenza razionale della stessa verità. Del resto, quando si afferma che la ragione può conoscere Dio, non si afferma forse che conoscere Dio e riconoscere di non essere divina, e dunque limitata, sono per la ragione uno stesso atto? E la conoscenza razionale di Dio non è forse l'evidenza, interna alla ragione, che pensare Dio equivale pensarlo come il *Semper Maior* che, in quanto pensato, pone un limite razionale ad ogni pretesa aggressiva e

della scienza e del naturalismo, richiamando il suo obbligo di non rifuggire il foro della ragione, specie nelle tematiche che riguardano l'armonizzabilità della fede nella creazione con determinati modelli cosmologici scientifici.

¹³¹ Cfr. K. MÜLLER, *Rückkehr der Gottesbeweise? Erkundungen zu einer strittigen Denkform*, in G. AUGUSTIN – K. KRÄMER (hgg.), *Gott denken und bezeugen. Für Walter Kardinal Kasper*, Freiburg i. B. 2008, 57.

¹³² Cfr. J. F. HAUGHT, *Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science*, Cambridge 2006.

irrazionale con cui la creatura vorrebbe uguagliarsi al Creatore¹³³? Non è quindi un eccesso di ragione che conduce all'ateismo, in tutte le due declinazioni, ma un suo difetto. E infatti, lo ripetiamo, il Nuovo Ateismo è difettoso di ragione prima ancora che di fede. Proprio per questo, al di là della sua inconsistenza e incoerenza, il Nuovo Ateismo può contribuire a riposizionare il discorso su Dio all'interno di un orizzonte di razionalità autentica, piena e «ampia», difendendo o guarendo certe sue patologie che sembrano puntualmente ricomparire¹³⁴.

Immediatamente collegata ad una pratica più decisa della dimensione veritativa nel pensiero teologico, sta il recupero della dimensione noetica e responsabile della fede e l'abbandono di un certo fideismo, comodo e debole, che non di rado impedisce alla fede di affrontare preparata e senza complessi di inferiorità le grandi sfide culturali che ogni epoca porta con sé. Un serio e impegnato «pensare la fede», quale dovrebbe essere il compito precipuo delle Facoltà di Teologia, potrebbe contribuire non poco a correggere discorsi su Dio superficiali e privi di rigore, riequilibrando così gli ottimismo ingenui che salutano con troppa disinvoltura un presunto «ritorno della religione»¹³⁵. Vale dunque la pena chiedersi: «È veramente Dio, quello che ritorna, o non si tratta piuttosto del ritorno di vecchi e nuovi dei?»¹³⁶. Da questo punto di vista, il Nuovo Ateismo non è nuovo, ma rappresenta solo una riedizione di messianismi scienziati già visti, che nel terzo millennio si pensavano ormai definitivamente tramontati. La funzione critica della teologia è dunque, e a maggior ragione, urgentemente richiesta.

Un terzo punto, infine, che il Nuovo Ateismo può stimolare, è quella che Beneditto XVI ha chiamato la «tendenza missionaria della fede» (*die missionarische Tendenz des Glaubens*)¹³⁷ e che esige un severo e rigoroso impegno anche della

¹³³ Concordiamo pienamente con T. Schärfl quando scrive che «per le Chiese cristiane il riaffermarsi con forza dell'ateismo denunziatorio potrebbe costituire una gradita occasione per svincolare il concetto di Dio dalla morsa della ristrettezza e dubbiosità fondamentalista, per collocarsi coraggiosamente dalla parte della liturgia, della predicazione e della catechesi del «Dio sempre più grande» (T. SCHÄRFL, *Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage und Annäherung*, in «Stimmen der Zeit» 3 [März 2008] 157).

¹³⁴ Cfr. L. HAUSER, *Kritik der neomythischen Vernunft I. Menschen als Götter der Erde*, Paderborn 2004.

¹³⁵ K. ARNTZ, *Religion im Aufwind. Eine kritische Bestandsaufnahme aus theologischer Sicht*, Regensburg 2007; cfr. anche U. H. J. KÖRTNER, *Profil des Christlichen schärfen. Ein protestantischer Blick auf die vermeintliche Rückkehr der Religion, in Renaissance der Religion. Mode oder Megathema?*, «Herder-Korrespondenz Spezial» (Oktober 2006) 24-27.

¹³⁶ W. KASPER, *Vorwort zur Neuausgabe*, in Id., *Der Gott Jesu Christi*, Freiburg-Basel-Wien 2008, 22.

¹³⁷ Cfr. J. RATZINGER, *Glaube, Wahrheit und Kultur. Reflexionen im Anschluss an die Enzyklika «Fides et ratio»*, in Id., *Glaube - Wahrheit - Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, 167-168.

filosofia. Già in tempi passati J. Ratzinger aveva espresso così il suo pensiero: «Che la missionarietà oggi minacci di implodere, dipende fra l'altro anche da quella perdita di pensiero filosofico che contrassegna la condizione attuale della teologia»¹³⁸. Questa affermazione si spiega in due direzioni. Innanzitutto ricorda che l'annuncio della fede, l'evangelizzazione, esige che il destinatario dell'annuncio possa pensare e accogliere come verità ciò che gli viene proposto: questo implica l'esercizio della ragione. Una fede priva di fondamento nella verità è una fede incomunicabile, una fede che rischia di non farsi capire proprio perché priva di quel linguaggio oggettivo e universale, l'elaborazione del quale è compito della ragione¹³⁹. In una seconda direzione, invece, l'affermazione di Ratzinger mira ad impedire la riduzione della razionalità al solo dominio delle scienze naturali, con la conseguenza che la religione si trova relegata nella sfera soggettiva del sentimento individuale: anche in questo caso la fede verrebbe ad essere privata di quella dimensione pubblica, universale e comunitaria che le è propria e che si fonda, in ultima analisi, sull'universale capacità della ragione di riconoscere e aderire alla verità. Scrive il Papa: «Le scoperte scientifiche e le loro realizzazioni attraverso l'ingegno umano offrono senza dubbio all'umanità nuove possibilità di miglioramento. Questo non significa, tuttavia, che il "conoscibile" sia limitato a ciò che è empiricamente verificabile, né che la religione sia confinata al regno mutevole della "esperienza personale". L'accettazione di questa erronea linea di pensiero porterebbe i Cristiani a concludere che nella presentazione della fede cristiana non è necessario sottolineare la verità oggettiva, perché non si deve che seguire la propria coscienza e scegliere quella comunità che meglio incontra i propri gusti personali. Il risultato è riscontrabile nella continua proliferazione di comunità che sovente evitano strutture istituzionali e minimizzano l'importanza per la vita cristiana del contenuto dottrinale»¹⁴⁰.

In conclusione, ci sembra che il «Nuovo Ateismo» valga più come occasione di ripresa di alcune grandi questioni del sapere filosofico e teologico, piuttosto che come

¹³⁸ J. RATZINGER, *Glaube, Philosophie und Theologie*, in *Wesen und Auftrag der Theologie*, Einsiedeln-Freiburg 1993, 23.

¹³⁹ «La dottrina cristiana esige l'affermazione di una *recta ratio* (ragione filosofica retta), che pur non identificandosi con nessun movimento filosofico particolare, esprime il nucleo essenziale e i capisaldi irrinunciabili della verità razionale dell'essere, del conoscere, dell'agire morale dell'uomo, che precedono, per così dire, la pluralità delle diverse filosofie e culture, e costituiscono il criterio di giudizio sui diversi enunciati dei sistemi filosofici» (J. RATZINGER, *Presentazione del documento pontificio «Fides et ratio»*, in «L'Osservatore Romano», 16.10.1998, 34).

¹⁴⁰ BENEDETTO XVI, *All'incontro ecumenico nella Saint Joseph's Church di New York il 18 aprile 2008*, in «L'Osservatore Romano (suppl. del Venerdì)», 25.4.2008, 18.

portatore, a dispetto del nome, di contenuti veramente nuovi e interessanti; anche perché, confrontato con figure «classiche» dell'ateismo, questo Nuovo Ateismo ci sembra più un regresso e un impoverimento. «Ci sono atei – scrive G. Lohfink – che ogni cristiano potrebbe solo augurarsi di tutto cuore come interlocutori. Il loro ateismo lo aiuterebbe a chiarire la propria fede, liberandola dalla falsa zavorra»¹⁴¹.

Ma i Nuovi Atei, purtroppo, non sono di questi, e la zavorra non la tolgono. Ne aggiungono.

¹⁴¹ G. LOHFINK, *op. cit.*, 131.

Percorso di un teologo cattolico alla ricerca del dialogo ecumenico e interreligioso*

Azzolino Chiappini

Facoltà di Teologia (Lugano)

Un percorso comincia spesso con un sogno che marca un cammino, o almeno parte del cammino. Così è anche la strada che mi ha portato oggi, in Romania, sulle rive del Mar Nero (mare ospitale, dal nome usato dagli antichi) dove sono felice di essere arrivato. La Romania è un paese che ho conosciuto tanti anni fa in un incontro forse troppo idealizzato, perché lontano dalla terribile realtà che popolo e Chiesa stavano vivendo in quel tempo.

Ero giovane studente di teologia, quando, non ricordo più in quale contesto, mi arrivò tra le mani un libro che mi conquistò. Era scritto da un rumeno, esule a Parigi, personalità controversa (l'ho saputo dopo), ma abbastanza noto nel mondo letterario francofono, prima di diventare prete della Chiesa ortodossa rumena di Parigi (del Patriarcato di Bucarest). Il libro era: *De la vingt-cinquième heure à l'heure éternelle* (1965). L'autore – forse l'avete indovinato – era Constantin Virgil Gheorghiu. Io non sapevo, allora, che quello scritto e quel titolo derivavano da un'altra opera (*La vingt-cinquième heure*) che lo aveva reso celebre, e che era considerata la grande narrazione della terribile violenza che ha segnato una parte tragica del secolo ventesimo. Più tardi ho letto gli altri suoi romanzi: ricordo i viaggi in treno, allora molto lunghi in Svizzera, quando andavo per i miei impegni all'Università di Friburgo e leggevo Gheorghiu: il paesaggio alpino mi faceva sognare di essere nella regione dei Carpazi (e qualche nome mi suonava come magico: Agapia, Petrodava...). Proprio lì, in quelle letture ho cominciato ad amare la Romania, vista allora solo come un mondo di sogno.

Poi, prete e giovane teologo, ho incontrato il nome di André Scrima. Già allora ero attento ai temi e alla attualità dell'ecumenismo: il Padre Scrima appariva come una

* Intervento a Constanta (Romania) in occasione del conferimento del dottorato *honoris causa* da parte dell'Università *Ovidius* (Facoltà di Teologia ortodossa), il 1° giugno 2010.

persona importante per noi perché era il legame tra il Patriarca Atenagora¹ della Chiesa dell'apostolo Andrea con la Chiesa di Roma, dell'apostolo Pietro, allora impegnata nel Concilio Vaticano II. Infatti, monaco e teologo, André Scrima, a causa di vicende abbastanza complicate, fu allora il rappresentante del Patriarca di Costantinopoli, mandato come osservatore a quell'avvenimento così importante che fu il Concilio Vaticano II (che si concluse, non lo posso dimenticare, con il *tomos agapis*², e la cancellazione reciproca delle scomuniche del 1054: un fatto altamente simbolico, anche se purtroppo viviamo ancora una situazione di disunione). Le mie conoscenze relative alla Chiesa ortodossa rumena sono poi sempre cresciute ed è aumentata la mia ammirazione. Così, tra altro, ho scoperto anche la vicenda esemplare e eroica e la testimonianza data dai credenti legati al gruppo del *Roveto Ardente*³. Vicino a questo gruppo troviamo anche la persona di un altro teologo che ho potuto amare e considerare come un maestro di teologia nel senso dei Padri della Chiesa (cioè di una teologia che è prima di tutto sapienza ed esperienza della vita cristiana), che è, come avete probabilmente già capito, Dumitru Staniloae. Questo uomo, questo cristiano è diventato anche in Occidente una guida teologica, ma anche un maestro di vita, perché testimone fedele e autore di una delle traduzioni moderne della *Filocalia*. Infine, sulla strada della Chiesa ortodossa rumena, prima di questi, e in un contesto diverso da questi, vedo ancora la figura luminosa del monaco che ha marcato l'ortodossia slava: Paisij Velickovskij, che ha legato il suo nome alla diffusione della *Filocalia* nella ortodossia slava⁴, che appare così come il ponte tra l'esicismo della Santa Montagna e quello russo, e che è anche un padre del monachesimo rumeno, concludendo la sua vita in questa terra a Neamt⁵.

Mi piacerebbe continuare qui, a passeggiare in questo giardino della Chiesa e della tradizione ortodossa rumena, ma ripeterei, magari male, delle cose che qui, da voi, sono conosciute molto di più e molto meglio di me che sono soltanto straniero e ospite.

1 C. MARTANO, *Athenagoras, il patriarca (1886-1972)*, Bologna 1996.

2 Si tratta della *Dichiarazione comune di Papa Paolo VI e del Patriarca Athénagoras esprimente la reciproca decisione di togliere dalla memoria e dal mezzo della Chiesa le sentenze di scomunica dell'anno 1054* (7 dicembre 1965).

3 Cfr. A. SCRIMA, *Il padre spirituale*, Magnano 2000 (ed. rumena Bucarest 1996).

4 Così mi ha colpito la figura del Padre spirituale del *Roveto Ardente*, Ioann Kulygin, Ioann il Forestiero, che lega questa storia rumena addirittura con la tradizione di Optina, uno dei grandi centri della spiritualità ortodossa nel mondo slavo, il monastero conosciuto e ricordato da Dostoevskij.

5 Non si possono dimenticare i Padri del nostro tempo come Cleopa di Sihastria e il suo biografo Ioanichie Balan. Di quest'ultimo vedere (in italiano): *Il mio padre spirituale. Vita e insegnamenti di Cleopa di Sihastria*, Roma 2002; *Volti e parole dei padri del deserto romeno*, Magnano 1991.

Permettetemi, però, di dire ancora due parole del mio cammino per quanto riguarda la conoscenza, e oso dire, l'esperienza viva della tradizione dell'Oriente cristiano. C'era nella mia diocesi un monastero di monache di rito bizantino (non uniate, ma nate sull'esempio di Chevetogne, e dall'amore per la tradizione ortodossa greca e slava). Per diversi anni, ho celebrato per questa comunità il rito bizantino (così lo chiamavamo) e ricordo la bellezza e la gioia, soprattutto in certe occasioni come per i riti pasquali. Dopo alcuni anni, a un certo momento, ho deciso di rinunciare, pure con dispiacere, a questo ministero liturgico perché capivo che non era possibile, e forse neanche prassi giusta e buona, vivere in due tradizioni e sentivo che il rito liturgico esigeva una adesione più piena a una tradizione ecclesiale. Tuttavia quella esperienza ha sempre tenuto vivo in me l'amore e anche la nostalgia per la tradizione dell'Oriente cristiano.

Infine, al termine di questa prima parte, voglio esprimere la mia gioia per l'onore ricevuto da una istituzione accademica della Romania. Questa terra e questo popolo hanno una vocazione originaria ad essere ponte e legame tra Oriente e Occidente. Il paese ha una tradizione cristiana orientale, ma ha una lingua di origine latina e in parte una cultura che è stata in relazione con l'Occidente. Per questo un teologo che ha inteso il suo compito e ha percorso il suo cammino alla ricerca del dialogo e (la meta è lontana, io non la vedrò, ma è da ricercare continuamente) al raggiungimento dell'unità non può non amare la Romania: terra, popolo e soprattutto la Chiesa di questo popolo. A questo proposito, preparando l'incontro di oggi, ho trovato due citazioni che mi sono piaciute molto, e che, anche se probabilmente conosciute da voi, voglio ripetere. La prima è legata alla persona di P. Galaction, il famoso *staret* di Sihastria (raccontata dal fratello P. Cleopa): «Un giorno padre Galaction pose questa domanda a un eremita che aveva incontrato per caso nella foresta: “Ditemi, padre: quando verrà la fine del mondo?”. E quel sant'uomo, sospirando, rispose: “Lo vuoi sapere, padre Galaction? Quando non ci sarà più un sentiero tra l'uomo e il suo vicino!”»⁶. L'ultimo breve testo che voglio ricordare è una frase degli insegnamenti del principe Neagoe Basarab al figlio Teodosio⁷: *radacina bunatatilor iasti dulceata lui Dumnezeu*. La parola *dulceata* non si può tradurre in italiano: essa «denota una vi-

⁶ V. I. BALAN, *Pateric românesc*, Bucuresti 1980, 621. Questa citazione viene dagli scritti, dove la ripete diverse volte, di P. Elia Citterio, che ha molto pubblicato in italiano sulla storia e la spiritualità della chiesa rumena, di cui è un buon conoscitore. I suoi scritti si trovano sul sito della sua comunità www.contemplativi.it

⁷ *Come vivere e praticare l'esichia. Libro di insegnamento del principe romeno Neagoe Basarab per suo figlio Teodosio*, a cura di Adriana Mitescu, Roma 1993, 69 (in rumeno: *Invataturile lui Neagoe Basarab catre fiulsau Theodosie*, Bucuresti 1984, 125).

sione, rivela un'esperienza interiore specifica, quella che è maturata nel clima della tradizione esicasta che ha permeato profondamente lo spazio spirituale dell'oriente, in particolare rumeno. Un uomo spirituale riuscito (...) nella tradizione rumena diventa *blînd* (mite, mansueto, dolce), si riveste di *blindate*, culmine dell'ascesi e segno di un cuore puro e pieno di amore»⁸. Con questo voglio concludere la prima parte ripetendo la mia convinzione: un credente e teologo che intende veramente percorrere il cammino verso il dialogo ecumenico e interreligioso ha assolutamente bisogno di questo: di *dulceata dumnezeiasca* e di avere un cuore *blînd*, profondamente marcato di *blîndete*.

Nel secolo scorso, la chiesa cattolica ha conosciuto un grande avvenimento, conseguenza della elezione a vescovo di Roma del cardinal Roncalli, diventato Giovanni XXIII. Il Papa, eletto da pochi mesi, annunciava la convocazione di un concilio⁹, nel giorno della chiusura della settimana di preghiere per l'unità dei cristiani, il 25 gennaio 1959 (festa liturgica della conversione di san Paolo). Questo Papa aveva vissuto in Oriente (a Sofia e Istanbul/Costantinopoli, dove aveva conosciuto, soprattutto nell'incontro con le persone, la realtà concreta della tradizione cristiana orientale vissuta nelle Chiese ortodosse. Fu subito chiaro che il concilio della Chiesa cattolica avrebbe dovuto fare proprio anche il tema e l'impegno ecumenico¹⁰. Questo era già vivo in tanti ambienti, e presente soprattutto nella riflessione di diversi teologi (ricordo solo due grandi figure: il domenicano Yves Congar e il benedettino Lambert Beauduin fondatore del monastero di Chevetogne, la comunità che ha maggiormente operato per il dialogo, dentro la Chiesa cattolica, con l'Oriente cristiano). Noi giovani studenti (allora ero soltanto sulla soglia della teologia) avevamo già incontrato e accolto le indicazioni di questi teologi; poi il concilio che rimane l'evento ecclesiale più importante del secolo, ha chiaramente indicato la via dell'ecumenismo per tutta la Chiesa cattolica. A questo momento, la via del dialogo appariva come la strada che si doveva percorrere (anche se difficoltà e opposizioni c'erano allora e continuano a manifestarsi oggi). Il concilio pubblicò un importante decreto, *Unitatis redintegratio* in cui si afferma con forza l'obbligo per la Chiesa dell'impegno ecumenico e indica i principi cattolici dell'ecumenismo. Era questo l'inizio di una strada difficile da percorrere nella totale apertura alla realtà delle altre Chiese e nella piena fedeltà alla

⁸ E. CITTERIO, *Movimenti e figure di spicco dell'Ortodossia romana nell'ultimo Cinquantennio*, sul sito citato, p. 2 del documento.

⁹ Per quanto riguarda la storia del concilio Vaticano II, e più in particolare i due temi trattati qui, rimando all'opera fondamentale: *Storia del concilio Vaticano II*, dir. G. Alberigo, 5 voll., Bologna 1995-2001.

¹⁰ Per la storia dell'apertura della Chiesa cattolica al dialogo ecumenico, cfr. M. VELATI, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)*, Bologna 1996.

propria identità. Il cammino ecumenico è arduo, sembra quasi impossibile, perché i due aspetti ricordati sopra devono rimanere affermati e rispettati pienamente. Ma non c'è un'altra strada possibile per le Chiese: il tempo delle condanne reciproche è passato, e questo non per una moda, ma per obbedire al comando del Signore Gesù, espresso nella grande preghiera del capitolo 17 del vangelo di Giovanni. Non è il momento, né la sede di fare la storia dell'ecumenismo nella vita della Chiesa cattolica: ma dovevo ricordare l'evento del concilio Vaticano II perché è stato decisivo, anche come conferma, in un cammino teologico personale guidato dalla ricerca del dialogo – prima di tutto, evidentemente, con le Chiese che confessano il mistero di Dio Uni-trinità e l'economia della salvezza in Gesù Cristo, pienamente fratello nostro e Verbo fatto uomo, Signore crocifisso e risorto. E qui ha trovato espressione il riconoscimento di quello che avevo sempre sentito e pensato: e cioè che agli occhi della dottrina e della teologia cattolica le Chiese dell'oriente devono essere considerate veramente e pienamente Chiese (Chiese sorelle, anche se, purtroppo viviamo ancora nella condizione della divisione, e nella impossibilità di condividere in tutto e per tutto la stessa fede).

Il Concilio Vaticano II ha aperto anche un'altra strada di dialogo che, nel tempo, si è rivelata sempre più importante e oggi di forte attualità. La globalizzazione, lo spostamento di popoli, la migrazione e la comunicazione a dimensioni planetarie hanno sempre più fatto prendere coscienza ai cristiani dell'esistenza delle altre grandi religioni dell'umanità. In particolare voglio ricordarlo qui per l'importanza che ha nella nostra società (e anche per sottolineare l'interesse del Centro¹¹ della Facoltà di Teologia di questa Università, diretto e animato con passione dal Collega e Amico Prof. Nicolae Dura, che è anche la causa della mia presenza qui!). Il mio percorso verso il dialogo, senza tralasciare l'impegno ecumenico che continuo a considerare primario, si è dunque aperto negli ultimi anni anche alla ricerca del dialogo¹² tra le tradizioni e fedi monoteiste.

Torniamo al concilio Vaticano II della Chiesa cattolica. Esso, in un contesto difficile e in seguito a una discussione tesa, ha prodotto anche la dichiarazione¹³ *Nostra aeta-*

¹¹ Centrul de studii si cercetari religioase si juridico-canonice al celor tre religii monoteiste (Mozaica, Creștina si Islamica – CRM).

¹² Cfr. più avanti per la distinzione, che ritengo fondamentale, tra teologia delle religioni e dialogo interreligioso.

¹³ I generi letterari di questo concilio hanno tre caratteri diversi: costituzioni (che possiamo considerare testi fondamentali), dichiarazioni che, in un certo senso applicano al concreto i grandi principi delle costituzioni (così, per esempio, l'ecclesiologia della *Lumen Gentium* offre le basi per il tema ecumenico del decreto *Unitatis redintegratio*), infine dichiarazioni (queste riguardano questioni particolari, ma a volte hanno assunto un peso determinante come quella che qui ci interessa).

te (e cioè: *Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes*). Questo documento è nato a partire da una intenzione particolare. Diversi ambienti della Chiesa cattolica, e in concilio in modo particolare il cardinal Agostino Bea, che era responsabile del Segretariato per l'Unità dei cristiani, ritenevano che, soprattutto dopo la *shoah* era arrivato il momento perché la Chiesa ripensasse la sua relazione con l'ebraismo. In questo contesto nacque l'idea di un testo che rispondesse a questa intenzione. Subito, anche per pressione dei governi dei paesi arabi, i vescovi cattolici del medio oriente reagirono vigorosamente. Dopo discussioni complesse, si arrivò alla decisione di una dichiarazione più larga, non legata soltanto alla questione ebraica, che poi si concretizzò nel testo finale indicato dal nome *Nostra aetate*. Non intendo fermarmi qui a una analisi della dichiarazione, e neppure, intendo indicare quello che è detto a proposito dell'ebraismo, perché non costituisce alcun problema, ma ricordare una affermazione importante relativa all'islamismo, che però ha il suo fondamento nella costituzione dogmatica sulla Chiesa. In questa, *Lumen gentium* 16, il concilio ha dichiarato

Ma il disegno di salvezza abbraccia anche coloro che riconoscono il Creatore, e tra questi in particolare i musulmani, i quali, professando di avere la fede di Abramo, adorano con noi un Dio unico, misericordioso che giudicherà gli uomini nel giorno finale.

Nostra aetate 3 riprende l'affermazione della *Costituzione dogmatica sulla chiesa* e ripresenta, sviluppando più ampiamente il tema, la questione nei seguenti termini:

La Chiesa guarda anche con stima i musulmani che adorano l'unico Dio, vivente e sussistente, misericordioso e onnipotente, creatore del cielo e della terra, che ha parlato agli uomini. Essi cercano di sottemettersi con tutto il cuore ai decreti di Dio anche nascosti, come vi si è sottemesso anche Abramo, a cui la fede islamica volentieri si riferisce. Benché essi non riconoscano Gesù come Dio, lo venerano tuttavia come profeta; onorano la sua madre vergine, Maria, e talvolta pure la invocano con devozione. Inoltre attendono il giorno del giudizio, quando Dio retribuirà tutti gli uomini risuscitati. Così pure hanno in stima la vita morale e rendono culto a Dio, soprattutto con la preghiera, le elemosine e il digiuno.

Se, nel corso dei secoli, non pochi dissensi e inimicizie sono sorte tra cristiani e musulmani, il sacro Concilio esorta tutti a dimenticare il passato e a esercitare sinceramente la mutua comprensione, nonché a difendere e promuovere insieme per tutti gli uomini la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà.

L'analisi delle due citazioni portano a delle conclusioni importanti; ma qui voglio almeno sottolineare l'affermazione principale: anche i credenti dell'islam adorano il medesimo nostro Dio. A mio giudizio, è su questa base che è possibile pensare e realizzare un autentico dialogo tra le religioni monoteiste. Come ho ricordato ieri,

nella relazione al convegno del centro CRM¹⁴, nel dialogo autentico non si può e non si deve dimenticare o nascondere la propria fede e rinunciare alla propria identità, tuttavia il fatto di credere nell'unico Dio è una base vera e sufficiente per permettere l'incontro e il dialogo. Devo dire che non tutti i teologi riconosco proprio questo fatto – cioè che il Dio adorato è il medesimo. Io credo che abbiano torto; certo: la conoscenza che noi abbiamo di questo Dio, soprattutto per la rivelazione in Gesù Cristo è diversa. Noi sappiamo, perché ci è stato rivelato, che Dio è Padre-Figlio-Spirito, che è Uno e Tre in un mistero di relazioni e di assoluta comunione, tuttavia dobbiamo/possiamo riconoscere che il Dio rivelato da Gesù è identico al Dio che ha chiamato Abramo, dunque è quello adorato anche nell'ebraismo e nell'islam. Proprio su questa base e partendo da qui è possibile, forse anche obbligatorio, come servizio dei credenti al mondo in cui viviamo, realizzare il dialogo tra i membri delle tre grandi tradizioni monoteiste.

A questo punto, mi sembra utile almeno accennare a una considerazione, che è anche una certezza, a cui sono giunto nella riflessione e nella pratica dell'incontro tra credenti nel Dio Unico. Negli ultimi decenni la teologia occidentale (un po' semplificando intendo quella cattolica e quella protestante) ha molto pubblicato e dibattuto¹⁵ circa la questione della teologia delle religioni e in particolare ha preteso cercare di capire se e in che misura le religioni non cristiane sono o possono essere vie autentiche e piene di salvezza. Mi sembra qui che la teologia occidentale, ancora una volta, si sia messa su una strada che è un vicolo cieco. Come teologo mi chiedo: perché pretendere di conoscere e di esprimere in tutti i punti le intenzioni e l'agire (l'economia della salvezza) di Dio? C'è anche un orgoglio teologico che non sa accettare i limiti, e non è capace di ammettere che Dio, nel suo mistero profondo e anche nel suo agire (economia), è sempre al di là dei nostri pensieri, della nostra conoscenza e dei nostri discorsi. Con altre parole, la teologia occidentale deve ancora imparare e fare proprio quell'atteggiamento, così affermato e praticato nell'oriente cristiano, dell'apofatismo. Cioè deve saper riconoscere che la sua condizione davanti al mistero di Dio può essere soltanto quella di una *docta ignorantia*; e che il teologo, come il credente, è sempre e solo un pellegrino, un forestiero. Questo mi ha condotto a concludere che la via attualmente percorribile non è quella di una teologia delle religioni, ma piuttosto quella del dialogo interreligioso. Anche questo suppone una

¹⁴ *La théologie des trois monothéismes: terrain d'affrontement ou occasion de dialogue?*

¹⁵ La bibliografia relativa è molto grande, impossibile ricordare qui. Mentre è utile richiamare il fatto che il magistero della Chiesa cattolica è intervenuto spesso per ricordare i limiti e anche possibili errori contenuti in ricerche su questa tematica.

base teologica: quella di una comune fede monoteistica mi sembra sufficiente perché il dialogo diventi anche occasione di percorrere insieme un cammino nell'adorazione e nella obbedienza al Dio unico, Signore di tutti.

Dialogo e percorso comune mi riporta, infine, a un ultimo tema, vicino a questi e che anche li completa. Si tratta del tema dell'ospitalità¹⁶, così caratteristico della tradizione abramitica. Il dialogo ci può trasformare, ma non può né deve cambiare la nostra identità. Dentro l'orizzonte della fede trinitaria e nel riconoscimento di Gesù unico Signore della/delle Chiesa/e siamo ancora, purtroppo, divisi (ma questo non dovrebbe essere per sempre!); nell'incontro e nel dialogo tra credenti nel Dio unico siamo, su tanti punti, radicalmente diversi. Però proprio per mezzo del dialogo possiamo diventare ospiti gli uni degli altri. Siamo ospiti e siamo perciò anche, e prima di tutto, pellegrini. Il pellegrino è uno che cammina, ma, proprio come itinerante, ha luoghi di riposo e rifornimento. Ha una sua strada, una meta, ma ha bisogno anche di sperimentare il dono della ospitalità. A questo proposito ripenso ad alcune belle pagine di Padre Scrima e mi piace rileggere con voi alcuni passaggi:

Per il vocabolario cristiano, l'episodio di Emmaus resta il riferimento principale, non oltrepassabile, per il "forestiero". Una parola al tempo stesso alta, familiare e inesauribile. È uno dei nomi che Cristo assume dopo la risurrezione: «Soltanto tu sei forestiero in Gerusalemme?» (Lc 24,18). E ricordiamo: è un dialogo itinerante tra un forestiero e i suoi discepoli. Il forestiero è forestiero perché in cammino, perché non siede nella condizione – sedentaria – che ci è familiare, perché è in perpetua "trasformazione", svelamento di significati. Per questo nemmeno i suoi familiari, i due discepoli, lo riconoscono subito; per loro resta forestiero, perché non hanno saputo riconoscere la vera "presenza", fino a quando non ha spezzato il pane: è forestiero perché non è stato riconosciuto *proprio in quanto presente*. Per questo egli stesso, oltrepassando per intero l'impotenza dell'uomo a riconoscerlo, si fa deliberatamente conoscere: impone la conoscenza. Il "forestiero" porta in sé un'eccedenza ontologica, irriducibile – ed è proprio questo a costituirlo forestiero¹⁷...

Per quanto riguarda padre Ioann personalmente, il riferimento al forestiero non era, evidentemente retorico, ma non alludeva solo alle circostanze concrete, troppo trasparenti in questo caso: e cioè al fatto di appartenere, etnicamente o culturalmente, a contesti diversi da quelli dei suoi interlocutori. Al di là di queste connotazioni banali, il suo nome "in codice", il nome della vocazione, della sua missione, era già Ioann Strannik, Ioann il Forestiero¹⁸.

¹⁶ È doveroso almeno ricordare, anche senza riferimenti bibliografici, il complesso, difficile, ma fondamentale insegnamento del grande islamologo e testimone della fede Louis Massignon.

¹⁷ SCRIMA, *op. cit.*, 24-25. Nella nota della stessa pagina, P. Scrima aggiunge: «Lo straniero agli occhi degli antichi era circondato da un'aura di enigma; ispirava rispetto perché poteva portare con sé l'inatteso, il radicalmente nuovo proprio della condizione transumana. Uno *xénos* era vicino al mondo degli dei, e questo costringeva il sedentario ad accoglierlo come una sorta di messaggero divino».

¹⁸ SCRIMA, *op. cit.*, 26.

Per dialogare bisogna uscire dalla propria casa, bisogna mettersi sulla strada, bisogna farsi *strannik*. I due discepoli di Emmaus sono camminatori disperati, ma incontrano uno sconosciuto, uno straniero. L'andare assieme è come una accoglienza reciproca, già una prima forma di ospitalità che si realizza nello scambio, nel dialogo. Alla fine, lo sconosciuto accettato come compagno di viaggio è invitato a restare, a essere ospite; ma subito (come in un capovolgimento delle parti) diventa Colui che ospita, perché nel gesto della benedizione e della frazione del pane è Lui che offre il nutrimento.

Qui si legano diverse immagini che esprimono un atteggiamento teologico, ma ancora, prima di tutto, un modo di essere uomini e credenti. Tutti viatori, tutti forestieri, tutti nella condizione e nella necessità del ricevere ospitalità e nello stesso tempo nell'offrire ospitalità. L'essere assieme *strannik*, l'essere vicendevolmente ospiti e ospitanti coincide con la situazione di dialogo. E in questa situazione spesso c'è la rivelazione: *allora si aprirono loro gli occhi*. E questo mi conduce a un'ultima immagine che viene dalla Bibbia e che risplende in una delle più belle icone della tradizione ortodossa russa. La pagina biblica è quella di Abramo – Abramo lo *strannik*, l'ospitante lo stesso Dio, il padre delle tre grandi religioni monoteiste. L'icona è quella del santo iconografo Andrej Rublev¹⁹. L'icona dei Tre che sono Uno, è anche la scena di una ospitalità, con una tavola aperta e condivisa. La rivelazione del mistero di Dio è questa: una immagine/realtà di accoglienza, di ospitalità, di condivisione. Il mistero profondo di Dio è nascosto all'uomo; qui è la parte rivelata di questo mistero in qualche modo, in qualche misura comunicato all'uomo. Il dialogo deve riprodurre, ripetere questo mistero di apertura e di condivisione. Il dialogo tra cristiani da una parte e tra credenti nell'unico Dio, creatore, provvidenza, che giudica ma anche premia nel suo Regno è annunciato proprio da questa straordinaria icona.

Perciò impegnarsi nel dialogo significa, alla fine, camminare verso quella ospitalità che è lo stesso mistero di Dio, e che è il dono dell'economia di Dio per l'umanità.

¹⁹ Un'icona forse troppo abusata in occidente, dove, dimenticato il suo spirito e la sua teologia, è ormai, purtroppo, quasi un oggetto di moda religiosa!

NOVITÀ

Due strumenti per conoscere
la vita e l'attività di

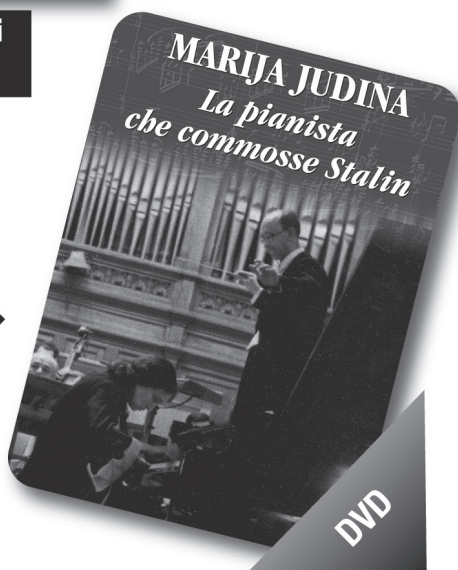


A cura di G. Parravicini
pp. 200 • € 20,00

Con esecuzioni di
Marija Judina
€ 18,00

MARIJA JUDINA

una dei più grandi
pianisti russi,
sconosciuta in Occidente
ed emarginata
dal regime sovietico



acquistabili on line su www.itacalibri.it



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

Un'introduzione al volume *Teologia della liturgia* di Joseph Ratzinger

Ettore Malnati

Facoltà teologica del Triveneto – Facoltà di Teologia di Lugano

È uscita recentemente per i tipi della Libreria Editrice Vaticana la traduzione in lingua italiana di *Teologia della Liturgia*, XI volume dell'Opera Omnia di Joseph Ratzinger, oggi Benedetto XVI. Si tratta di un tomo di 849 pagine suddiviso in cinque parti, numerate con le lettere dell'alfabeto, più un'appendice dove vengono presentati i criteri seguiti sia per l'edizione dell'Opera Omnia (pp. 803-806), sia per l'XI volume (pp. 807-814). Si tratta di un lavoro teologico puntuale e complessivo che partendo dalla natura della liturgia (pp. 25-212) presenta il concetto e la valenza economico-salvifica del *Typos-Mysterium-Sacramentum* (pp. 221-242), focalizzando quale fonte e apice della vita cristiana l'Eucaristia collocata nella singolarità del giorno del Signore (pp. 267-291) e richiamando la problematica dell'Eucaristia-sacrificio e della transustanziazione (pp. 308-344); si parla inoltre sia delle forme e contenuto e struttura della Celebrazione (pp. 212-448), sia della spiritualità eucaristica (pp. 456-522) che del problema dell'orientamento nel celebrare (pp. 530). Vi sono poi tre meditazioni sul *Corpus Domini* (pp. 559-569). Gli altri due capitoli prima dell'appendice, di cui abbiamo già accennato, trattano l'uno della teologia della musica sacra (pp. 573-694), mentre l'altro raccoglie la discussione sullo Spirito della liturgia prendendo in esame la Costituzione liturgica del Vaticano II (pp. 763-785) preceduta da un approfondimento della teologia del sacrificio nel dibattito attuale (pp. 730-749). L'XI volume dell'Opera Omnia di Joseph Ratzinger è da consigliare non solo per la formazione teologica dei futuri presbiteri ma anche per i *christifideles* che vogliano comprendere il vero senso dell'atto liturgico inteso quale è, azione del Cristo glorioso presente nella sua Chiesa quale Capo di quelle membra (i battezzati) che sono il suo mistico Corpo, presente in una determinata fase della storia, perché l'umanità creda e credendo sperimenti quella redenzione che le appartiene in virtù di quel gesto d'amore sacrificale che è l'immolazione di Cristo sia cruenta sulla Croce che incruenta nella celebrazione di ogni Eucarestia.

Interessante è focalizzare e presentare alcune delle tematiche che il volume riporta, il tutto in un'attenzione teologico-pastorale che venga ad approfondire e a collocarle nel contesto di quel dibattito teologico proprio della Chiesa che viene ad essere approfondimento delle Verità della fede e della fedeltà alla Tradizione, senza nulla togliere agli interrogativi dei segni dei tempi.

Non tutti si riscontreranno in alcune posizioni qui esposte nei particolari che risentono di un'educazione liturgica e spirituale di un'eccellente scuola teologico-ascetica di un certo sentire dove poi è sorto il movimento liturgico pre-conciliare, al quale molto la Chiesa tutta è debitrice.

Le ragioni culturali e teologiche che stanno a monte delle deduzioni sono profonde e pertinenti. A mio avviso in certe conferenze riportate nel volume si sente la problematica datata e ubicata. Nel suo complesso il volume *Teologia della liturgia* merita di avere un posto di rilievo nella lettura cristiana dell'importante e basilare rinnovamento liturgico voluto ed auspicato dai Padri conciliari del Vaticano II, *cum et sub Petro*.

Non voler riportare certe perplessità, che nulla tolgono al valore della riflessione teologica di quest'opera sarebbe fare torto al travaglio interiore e teologico-pastorale di Ratzinger prima e di Benedetto XVI poi.

Onestà vuole che ciò venga sottolineato accanto al grande pregio della preziosa riflessione teologica e culturale di questo volume che esprime speranze e preoccupazioni che sono presenti in diversi ambiti sia teologici che pastorali non solo della Chiesa. Lo stesso Ratzinger in questo volume riportando una sua lettera al teologo evangelico Oliver Bauer sottolinea: «Ritengo che vi sia molto maggior rispetto reciproco in questa disponibilità a discutere insieme in maniera critica che non in una amabilità superficiale» (p. 763).

Le posizioni ed il pensiero del teologo Ratzinger e poi il magistero di Benedetto XVI debbono essere considerati alla luce di alcuni criteri che conducono ed hanno condotto Benedetto XVI a leggere l'importante e doverosa opera di rinnovamento della Chiesa non solo liturgico iniziato da Giovanni XXIII e scrupolosamente accompagnato da Paolo VI, punto di riferimento quest'ultimo per Giovanni Paolo II che il card. Ratzinger ha coadiuvato quale Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede.

Vorrei qui esporre il principale criterio – a mio avviso – seguito da Ratzinger in quest'opera: la fedeltà alla natura e allo spirito della liturgia.

Il punto di partenza del card. Ratzinger sulla liturgia (p. 729) è la definizione che di essa dà il Concilio Vaticano II: «Opera di Cristo Sacerdote e del Suo Corpo che è la Chiesa» (SC, n. 7).

Dopo aver affermato ciò, quest'«opera» viene debitamente focalizzata «come opera della redenzione che Cristo ha compiuto specialmente per mezzo del mistero pasquale della sua Passione, Resurrezione dai morti e gloriosa Ascensione» (p. 729).

È proprio la fedeltà sacramentale al Mistero Pasquale di Cristo – nucleo dell'opera di Gesù – la ragione stessa della necessità antropologica che il cristianesimo offre al mondo, ad essere il vero contenuto della liturgia (p. 730). Attraverso l'azione liturgica l'opera di Cristo va oltre l'evento storico del rabbi Galileo, divenendo così fonte di redenzione oggettiva e soggettiva per ogni persona che accoglierà il *kerygma* e si lascerà coinvolgere nell'avventura del mistero pasquale di Cristo. Si tratta allora di ripresentare nella fedeltà propria di chi accoglie un “testamento” il senso e l'efficacia di questo sacrificio che sta a segnare tutta l'opera del Verbo incarnato che nell'oblazione somma della croce, grande atto d'amore, chiede lo stupore consapevole che la fede comunica a chi è membro del Corpo Mistico di Cristo, nell'accogliere e vivere quel Sacrificio che ci ha salvati e redenti, trasformandoci da nemici a figli.

Ed è esattamente il concetto di Sacrificio che Ratzinger pone alla base della sua teologia della liturgia, volendo far comprendere anche ai Riformati che è necessario rivedere l'affermazione di Lutero: «Parlare di sacrificio della Messa è un orrore terribile ed una maledetta idolatria» (p. 732). Il Concilio Vaticano II e la stessa riforma liturgica sottolineano l'Eucaristia come la Pasqua del Signore, quale completamento di quella antica che ha il suo sigillo nel sacrificio della Croce. Esempio ne è la traduzione in lingua italiana delle parole della consacrazione del pane: «Questo è il mio corpo offerto in sacrificio per voi». Quel rafforzativo «in sacrificio» già compreso nel «corpo offerto», indica la *mens* della riforma post-conciliare a non abdicare alla teologia del sacrificio presente già in ciò che Paolo ha ricevuto. Ratzinger è preoccupato per come alcuni teologi anche cattolici abbiano un'idea sbiadita di quella convinzione già della Chiesa nascente di Eucaristia intesa come sacrificio, già – tra l'altro – sostenuto dalla *Didachè* (p. 736). Ratzinger desidera offrire una riflessione sull'importanza fondamentale del concetto di sacrificio che è presente in tutta l'opera “storica” della redenzione e che non può essere accantonato senza gravissime conseguenze, per la “storicizzazione” nel tempo, dell'opera cristiana che la Chiesa presenta nella liturgia.

Perché è importante per Ratzinger sottolineare questo aspetto “sacrificale” della liturgia? Egli parte da alcune considerazioni di sant'Agostino facendosi queste domande: «In che consiste il Sacrificio? Non nella distruzione, non in questa o quella cosa, ma nella trasformazione dell'uomo. Nel fatto che egli stesso diventi conforme a Dio. Diventa conforme a Dio se diventa amore» (p. 741).

È in questa logica del sacrificio inteso come atto d'amore che va letto il culto cristiano che diviene la logica perfezione e trasformazione del culto veterotestamentario, simbolo della realtà di quello neotestamentario che è concretizzazione della presenza dell'amore di Dio e del prossimo. «Ma Agostino sa anche che l'amore è vero solo quando conduce l'uomo a Dio orientandolo in tal modo verso la sua vera meta; solo così può avvenire anche l'unità tra gli uomini. Questo concetto di sacrificio rinvia alla Comunità» (p. 741) tanto da poter dire proprio con Agostino che «l'intero sacrificio siamo noi stessi: è questo il sacrificio dei cristiani, in molti un solo corpo in Cristo» (*De Civ. Dei* X, 6).

Proprio questi concetti muovono Ratzinger prima e Benedetto XVI poi a indicare ciò che è degno del Dio-Amore e il culto a Lui gradito: una relazionalità trasformante dell'uomo in Dio (p. 742), intesa quella risposta d'amore all'Amore che rende l'intera Comunità luogo in cui, mediante «il sacrificio del Cristo vengono annullate le differenze, tanto da diventare Dio e l'uomo, Dio e la creazione, una cosa sola: Dio tutto in tutti (1 Cor 15,28)» (p. 741).

La liturgia intesa alla luce teologica del sacrificio dà tutta la sua valenza ad ogni azione liturgica intesa a ripresentare con efficacia l'opera di Cristo.

Vi è dunque qualcosa di irrinunciabile che è quello dell'essenza stessa della liturgia cristiana e qualche cosa di mutabile come è quello ad esempio dell'orientamento della celebrazione e del celebrante (p. 530) che deve essere essenzialmente orientato «da Cristo nello Spirito verso il Padre» (p. 531).

Importante è – dice Ratzinger – esprimerlo nel modo migliore nel gesto liturgico (p. 531). Da qui si deduce che viene lasciata una sapiente “creatività” liturgica non necessariamente fatta di *revival*. Certo, un tempo l'orientamento verso l'est, non verso il tabernacolo (p. 531), faceva parte di una cultura e sensibilità cosmica che oggi non è più tra i cristiani di necessità intrinseca. Vi è dall'altra parte la concezione da evitare legata ad un eccessivo comunitarismo che renderebbe nel segno la comunità come un circolo chiuso (p. 533). Credo che la riforma liturgica con la sua motivazione di un popolo radunato per l'ascolto della Parola e per l'offerta del sacrificio pasquale sia quella perfezione impressa dallo Spirito a coloro che si sono lasciati adunare per “scendere dal Monte” ed annunciare lo stupore del mistero della fede cristiana. Importante – a me sembra di cogliere dalle argomentazioni di Ratzinger – non enfatizzare le forme che possono essere mutevoli, ma di essere fedeli all'essenza della liturgia vissuta quale essa è: l'Opera di Cristo salvatore e redentore di tutto l'uomo e di ogni uomo (GS, n. 22).

Il sacerdozio comune dei battezzati. Bilancio storico e prospettive future

Luisa Campagnoli

Prefazione del Card. Albert Vanhoye, Edizioni AdP [Segretariato Nazionale dell'Apostolato della Preghiera], Roma 2007, 133 pp.

È senz'altro utile offrire una monografia sul tema del sacerdozio comune dei battezzati, un ambito molto "gettonato" nella teologia degli anni '50 e '60, ma al momento «entrato in un nuovo stato di letargo», secondo la valutazione di don Giovanni Rota (p. 13, presentazione del libro). La piccola opera di Luisa Campagnoli, membro dell'Istituto delle Missionarie del Sacerdozio Regale di Cristo, risale ad una tesi di master presentata all'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Milano, giudicata dalla commissione di valutazione come «un buon saggio di alta divulgazione» (p. 13).

La prima parte del testo fornisce una panoramica storica sul "Sacerdozio comune dalla Riforma alle soglie del Vaticano II" (pp. 21-58), presentando come primo capitolo "La Riforma e il Concilio di Trento" (pp. 23-34). Questa procedura porta a qualche problema per l'interpretazione storica: siccome il sacerdozio comune è una realtà ben presente nella Sacra Scrittura (vedi p. es. 1 Pt 2,9), sarebbe stato opportuno iniziare il discorso con una breve panoramica biblica e forse anche patristica; iniziando invece con Lutero, l'autrice crea l'impressione che sia stata soltanto la Riforma protestante a scoprire il sacerdozio comune. Sarebbe stato il Vaticano II a riscoprire quella dottrina biblica "dimenticata" e riproposta da Lutero, mentre per i padri tridentini, parlando unicamente del sacerdozio gerarchico, il sacerdozio comune sarebbe stato intenso solo in maniera "metaforica" (cfr. pp. 17; 32 s.; p. 66: "dal Concilio di Trento al Vaticano II"). D'altra parte, pure affermando che nel sec. XVI «l'insegnamento tradizionale [...] era scomparso nella teologia e nella spiritualità del tempo» (p. 28), l'autrice stessa nota che nel medesimo periodo «era condivisa l'idea che la partecipazione al sacrificio della Messa rappresentasse il punto culminante dell'esercizio del sacerdozio dei fedeli» (p. 33). Il Concilio di Trento non parla del sacerdozio comune dei fedeli perché questo fatto non era in discussione, ma reagisce contro la negazione del "sacerdozio visibile ed esteriore" da parte di Lutero

(cfr. Denzinger-Hünemann 1764; 1771). Il Concilio non parla neanche del sacramento dell'Ordine nel suo insieme, bensì si ferma sugli aspetti negati dai protestanti. L'autrice afferma che dopo Trento «il sacerdozio comune passò nella penombra e bisognerà arrivare al Concilio Vaticano II per sentire parlare con forza di questa dottrina...» (pp. 31 s.). Qui si avrebbe dovuto almeno tenere conto del Catechismo Romano che, a differenza dei testi conciliari precedenti, mira ad una presentazione organica e completa della dottrina cristiana: in questo testo, che serviva da base per la predicazione dei parroci fino a pochi decenni fa, si parla con chiarezza del “sacerdozio interiore” di tutti i fedeli sulla base del Battesimo, con l'offerta di “sacrifici spirituali” (1 Pt 2,5), da differenziare dal “sacerdozio esteriore” focalizzato sull'offerta del sacrificio della Messa e sull'amministrazione dei sacramenti (CR II, 7, 3-24). Nella spiegazione classica di Tommaso d'Aquino, questo “sacerdozio interiore” è un vero sacerdozio che non può essere classificato come “improprio” o “metaforico”, pur essendo distinto dal “sacerdozio esteriore”. È vero invece che una parte della teologia, già nel sec. XVI (l'esempio di Gaetano: p. 33) fino alla prima parte del sec. XX, utilizzava questa terminologia poco adeguata (di un sacerdozio “metaforico”), ma è decisamente scorretto parlare di “un silenzio di circa tre secoli” (p. 35) sul nostro tema dopo il Concilio di Trento.

Per la terminologia ecclesiologica, è problematico parlare di “Chiese riformate” a causa di “una frattura nella Chiesa d'Occidente” di modo che bisognerebbe cercare la verità assieme ai “fratelli separati” (p. 34; vedi anche p. 64: “l'unità con le chiese protestanti”). Il sorgere dell'eresia protestante non ha distrutto l'unità della Chiesa la quale contiene sempre tutti gli elementi di verità e di santificazione voluti da Cristo (cfr. *Lumen gentium* 8). Il Vaticano II non chiama “chiese” le comunità protestanti, bensì – per la mancanza della successione apostolica – “comunità ecclesiali”. La dottrina luterana non porta nessun elemento nuovo valevole sul sacerdozio comune che non sia già presente nell'eredità biblica e patristica. La sua negazione del sacerdozio ministeriale invece ha contribuito all'accentuazione minore del sacerdozio comune per la quale non si può incriminare il Concilio di Trento. L'autrice avrebbe potuto valorizzare l'affermazione riportata più tardi da un ampio lavoro del 1941-1950 sul sacerdozio comune: «Il consenso unanime dei Padri e dei teologi si pronuncia in favore d'un certo sacerdozio regale e profetico dei fedeli. Quest'unanimità si manifesta in tutte le epoche e in tutte le regioni» (Paul Dabin; p. 45).

Segue un brevissimo capitolo sul sacerdozio dei fedeli nel magistero pontificio dal 1903 al 1947, quindi da Pio X all'enciclica *Mediator Dei* di Pio XII (pp. 35-39). Qui è ben presente il sacerdozio comune dei fedeli e non è corretto qualificare il sacerdozio comune con l'aggettivo di “metaforico” (p. 39, secondo A. Elberti) il quale non

compare nei testi pontifici. È più estesa la panoramica riguardante il “movimento liturgico e teologico sul sacerdozio comune” (pp. 41-58), una descrizione che utilizza con preferenza l’opera di Elberti sul sacerdozio regale nei prodromi del Concilio Vaticano II (1989). Vengono brevemente rassegnati tra l’altro i contributi di Lambert Beauduin, di Gustave Thils (che distingue nel sacerdozio dei fedeli il “sacerdozio morale” da quello “sacramentale” che intende l’essere rivolto al culto sulla base del carattere sacramentale), di Paul Dabin (con un’opera a due volumi sul “sacerdozio regale dei fedeli”) e di Yves Congar. L’ottica sistematica accolta da Elberti si rivela problematica: parlare di un sacrificio spirituale sarebbe insufficiente; il sacerdozio dei fedeli (in Emile Mersch) «rimane in una visione analogica» (p. 47). Si può evitare il ricorso all’analogia, quando si tratta (come nel sacerdozio comune, ma anche in quello ministeriale) di una partecipazione all’unico sacerdozio di Cristo? Il culto spirituale è solo “metaforico”? (p. 51: “culto spirituale, cioè metaforico”). Si noti bene che già l’apostolo Pietro parla di un sacrificio “spirituale” per qualificare il sacerdozio comune (1 Pt 2,5).

La seconda parte del saggio tratta “Il sacerdozio comune nel magistero dal Vaticano II a Giovanni Paolo II” (pp. 61-98). Per il Vaticano II (pp. 61-74) vengono riportati gli appositi testi, ma l’autrice aggira (con i teologi da lei citati) il testo conciliare, quando si tratta della differenza tra il sacerdozio ministeriale e quello comune, e si afferma che essi differiscono “essenzialmente e non solo di grado” (*essentia et non gradu tantum differant: Lumen gentium* 10). Siccome tale differenziazione appare già in un testo di Pio XII, l’autrice sostiene che il Vaticano II avrebbe cambiato tale distinzione “in senso relativizzante”: «Non si sottolinea più la priorità della gerarchia». «La differenza tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale non è... da intendersi “in una maggiore o minore capacità sacerdotale..., ma di modalità diverse di partecipazione all’unico sacerdozio di Cristo”» (p. 68, riferendosi a R. Tononi). Il testo conciliare parla anche di una differenza di “grado”, la quale diventa ben chiara se contempliamo ad esempio l’importanza della consacrazione eucaristica svolta a nome di Cristo capo della Chiesa dal sacerdote ordinato e non dall’assemblea eucaristica: si vuole rinunciare, in un’ottica protestantizzante, alla prerogativa del sacerdozio ministeriale? Si applica per il Vaticano II quell’“ermeneutica della rottura” confutata da Papa Benedetto XVI? Di fronte a tali interventi interpretativi sembra quasi sarcastico citare l’affermazione dell’autrice che dopo il Vaticano II «(o)ramai è venuta meno l’urgenza dell’intento apologetico...» (p. 74; cfr. p. 63).

I problemi interpretativi proseguono, almeno in parte, nella presentazione dei documenti postconciliari: CIC, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, CCC, Giovanni Paolo II (pp. 75-98). C’è una tendenza a sottovalutare la distinzione tra sacer-

dozio ministeriale e comune che va fino all'affermazione che il CIC (!) «ci fa superare la concezione per stati nella chiesa» (p. 78) con la distinzione tra clero e laici (cfr. p. 77) (si noti, al contrario, l'utilizzo del termine *status* per i chierici p. es. nel CIC/1983, can. 290). Contemporaneamente si parla della “differenza essenziale fra il sacerdozio ministeriale e quello comune” (p. 79). Un altro punto problematico è la tesi che vede nell'indole secolare il *proprium* del laicato (cfr. pp. 78, 82 s.), mentre si tratta qui solamente di un accento particolare: secondo la *relatio* dell'apposita commissione conciliare, tale “proprietà” va intesa in senso tipologico e non ontologico (*Acta Synodalia* III/1, 282, punto A: «Concilium non proponit definitionem “ontologicam” laici, sed potius descriptionem “typologicam”»); in altre parole: le parole della *Lumen gentium* 31, 2 (*laicis indoles saecularis propria et peculiaris est*) non raggiungono mai, visto l'intero contesto, il significante pregnante di *specificus* (altrimenti nessun laico potrebbe dedicarsi a tempo pieno alle realtà sacre, per esempio come assistente pastorale, catechista o sagrestano) (cfr. E. Castellucci, *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia*, Assisi 2008, 564).

La terza e ultima parte rivela delle “prospettive teologiche” per presentare il sacerdozio comune. Questa parte coincide con il capitolo conclusivo su “Lo sviluppo della dottrina... in alcuni autori del post-concilio” (pp. 101-121). Vengono presentati qui dei lavori di Pietro Dacquino, André Feuillet, Albert Vanhoye, Ugo Vanni e soprattutto di Daniel Bourgeois. Secondo Vanhoye, i veri sacrifici sono quelli esistenziali (che non sono solamente “metaforici”), ma essi vanno visti nella loro unione con il sacrificio di Cristo reso presente nell'Eucaristia (pp. 107-111). Secondo Bourgeois, che si riferisce qui al Vaticano II (!), non esiste alcuna differenza di grado tra il sacerdozio ministeriale e quello comune (pp. 111 s.). L'autrice critica il teologo per applicare l'indole secolare alla Chiesa tutta intera e non specificamente al laicato (p. 120).

L'aspetto forse più specifico nelle “Conclusioni” (pp. 123-126) è l'idea che il «sacerdozio comune è un sacerdozio rivolto all'esterno, a servizio del mondo che realizza un culto che si esercita non nel tempio, ma lungo le strade...» (p. 124). Questa descrizione sembra offuscare l'aspetto teocentrico del sacerdozio comune che si manifesta prima di tutto in “sacrifici spirituali” rivolti a Dio (1 Pt 2,5), anche se l'offerta a Dio deve esprimersi anche all'esterno in varie maniere. Anche per il sacerdozio comune, il culmine non è il servizio lungo le strade (che pure ne è una conseguenza importante), bensì la partecipazione alla celebrazione eucaristica, “fonte e culmine di tutta la vita cristiana” (*Lumen gentium* 11). Proprio da questa focalizzazione eucaristica si spiega la distinzione tradizionale tra “sacerdozio interiore” ed “esteriore”. È vero che l'aggettivo “comune” è più adeguato di “interiore” per il sacerdozio di Cri-

sto partecipato da tutti i fedeli, ma non bisogna fare delle contrapposizioni artificiali tra la dottrina “preconciliare” e il Vaticano II. Una lettura più organica dalla tradizione cattolica avrebbe preservato l'autrice dai problemi che abbiamo segnalato. La piccola opera, insomma, potrà servire da “trampolino” bibliografico per una ricerca aggiornata sul sacerdozio comune, ma soffre di contraddizioni interne e di una valorizzazione insufficiente del sacerdozio ministeriale. Una sintesi storica e sistematica veramente affidabile va cercata in altre pubblicazioni tra le quali eccelle ancora il classico di Yves Congar, *Teologia del laicato*.

Manfred Hauke

Il santo proibito. La vita e il pensiero di Antonio Rosmini

Michele Dossi

Prefazione di Piero Coda, Il Margine, Trento 2007, 188 pp.

Dopo la sua competente introduzione al pensiero filosofico di Antonio Rosmini (*Profilo filosofico di Antonio Rosmini*, Brescia 1998; trad. ted. Stuttgart 2003), Michele Dossi presenta al pubblico filosoficamente non specializzato una sintesi della vita e del pensiero del Beato di Stresa. Questa biografia, che appare contemporaneamente alla beatificazione, nel novembre del 2007, non si presenta per niente come un'“agiografia” acritica, in quanto cerca di recuperare nella figura del Beato proprio quell'aspetto difficile che fino a poco tempo fa era “proibito”, cioè il suo «pensiero “pericoloso”» (p. 15). Un libro che sottolinea in questa chiave una straordinaria unità di vita e pensiero come essa caratterizza la figura di Rosmini, ci sembra nel momento della sua beatificazione alquanto necessario per un duplice motivo: sia per sottolineare l'inscindibile unità della vita, della spiritualità e delle opere di Rosmini con l'aspetto teoretico-complessivo del suo pensiero, sia per realizzare anche all'interno della ricerca sul suo pensiero filosofico-teologico gli effetti positivi del pieno riconoscimento ecclesiastico del Roveretano. Questa biografia si caratterizza, quindi, come una testimonianza all'inizio di una “nuova fase” nel considerare e leggere Rosmini, che altrove fu già definita, sulla base di una valutazione complessiva dei vari stadi della ricezione ed interpretazione del suo pensiero, la “quarta fase”.

Nel libro in esame, innanzitutto, l'autore riesce a presentare un riassunto straordinariamente calibrato ed equilibrato della vita di Rosmini: la metà del libro, ossia i primi cinque capitoli (pp. 21-86), tratta della fase giovanile e della formazione del suo pensiero, fino alla prima grande sistemazione, di metodo “regressivo” o gnoseologico, nel 1830/31; i capitoli 6-10 (pp. 87-175), ossia la seconda metà, si occupano invece delle polemiche nella fase matura del pensiero rosminiano, delle sue grandi opere di carattere antropologico e politico, fino alla seconda grande sistemazione, di stampo ontologico-metafisico (metodo “progressivo”), ossia la *Teosofia*. L'epilogo

(pp. 176-183) è costituito da una breve rassegna degli avvenimenti che condussero alla condanna del 1888 e alla beatificazione del 2007. Una piccola bibliografia ragionata, utile per chi cerca un primo approccio alla figura e al pensiero del Beato di Stresa, chiude il libro (pp. 185-188). Lo stile espositivo è piacevolmente sobrio e scorrevole: senza inutili fronzoli, con il giusto equilibrio e con la necessaria attenzione a presentare le citazioni centrali dall'epistolario e dalle opere di carattere spirituale e teoretico.

Nonostante il taglio non specialistico e il livello introduttivo che segnano il libro, l'autore non perde l'occasione di porre anche alcune sottolineature personali, quando ad es. dedica un'attenzione particolare alle opere delle *Massime di perfezione cristiana* (pp. 54-59), al *Nuovo Saggio* ed ai *Principi della scienza morale* (pp. 61-86) e infine alle *Cinque paghe* (pp. 126-139): in questo modo, Dossi interpreta il messaggio di Rosmini con una particolare attenzione alla vita cristiana nel quotidiano, alla riflessione teoretica e alla Chiesa nel mondo di oggi.

Tuttavia non è solo per queste tematiche senz'altro centrali della trattazione che la biografia cerca di distinguersi. Infatti, l'autore inserisce alcuni elementi sorprendenti: ad esempio, quando presta attenzione anche ai lati meno "comodi" del Beato di Stresa, sottolineando la sua critica alla teologia del suo tempo (p. 62), e quando non teme di evidenziare anche l'aspetto "polemistà" del suo carattere per il quale Rosmini «poteva apparire un censore intollerante» (p. 91; cfr. 92). Fa vedere, allo stesso momento, che il Roveretano poteva riflettere se stesso anche con «ironia» e «sarcasmo» (p. 105). Inoltre edifica il lettore con la «finezza comunicativa» e la «forza argomentativa» di alcuni brani rosminiani (p. 128), presentandoglielo come un maestro per imparare «il significato autentico di che cosa significa pensare» (p. 64).

Un elemento che assolutamente non può mancare nella prima presentazione di Rosmini come "Beato" è l'importanza della provvidenza divina, non solo nella sua vita ma anche come tema nel suo pensiero (pp. 118-125), rilevando la logica diversa della «celerità» e dell'«eroismo» propri della provvidenza che conduce l'uomo, così, ad una «felicità "difficile"» (p. 125).

Un'articolazione particolare di qualsiasi biografia di un "santo" è naturalmente l'attenzione dedicata alla sua gioventù e alla sua morte. Quest'ultima, in Rosmini, ha sempre dato una grande occasione per speculazioni sul suo probabile avvelenamento. Anche Dossi vi dedica una particolare attenzione (pp. 168-175). Se egli, in questo contesto, ritiene che con la beatificazione fosse giunto il momento di «recuperare la versione che lo stesso Rosmini sembra aver dato della causa, o concausa, della sua morte» (p. 171), esprime con ciò la nuova consapevolezza che gli studi rosminiani acquisiscono con la beatificazione. Già Papa Giovanni Paolo II parlò, anziché di un

«pensiero “pericoloso”», di una «ricerca coraggiosa» (cit. p. 182), che caratterizzerebbe Rosmini, e che ormai deve diventare – questa è la conclusione che si potrebbe trarre dal libro di Dossi – anche lo spirito degli studiosi di Rosmini oggi, sia all’interno della teologia e della Chiesa, sia nel confronto con il pensiero filosofico, con le scienze e con il mondo di oggi. La “scuola” di Rosmini si contraddistingue per essere non una scuola di “dottrina”, ma del “pensiero”: il vero “pericolo” sta quindi nel “non pensare” più, prima conseguenza di una filosofia diventata “sistema” o di una teologia diventata “dottrina”.

Markus Krienke

Finito di stampare
nel mese di dicembre 2010
da Reggiani S.p.A. - Brezzo di Bedero (Varese)